ISSN 0042-8744

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

10

2026

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 10 **НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ**
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО **2026**

МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

Философия, культура, общество

А.Д. Король, И.Н. Сидоренко, В.С. Сайганова – Онтологические основания трансформации образования: от субстанциальности к процессуализму.....5

Философия книжной культуры

С.Н. Борисов – Книга как «символическое убежище» человека.....18
А.А. Кротов – Философия книжных собраний в истории культуры.....23
Е.Н. Мотовникова – Книга «для немногих»: маргинал или маргиналия в книжной культуре?.....29

Философия и наука

И.В. Ильин, Т.Л. Шестова – Энергия космического оптимизма. О творческом наследии А.Д. Урсула (1936–2020).....35
И.А. Михайлов – Путь «экзистенции»: личность против науки?.....46
К.Е. Морозов – Реляционный экспериенциализм.....60
О.Е. Столярова – «Сильная программа» социологии научного знания и вопрос о реализме.....70
Е.Н. Князева – Формы, которые мыслят: синергетика Фуллера о дизайне агентности.....82
А.Ю. Севальников, И.А. Рыбакова – Критический анализ реляционной интерпретации квантовой механики и представления о времени Карло Ровелли.....94

© Российская академия наук, 2026 г.
© Институт философии РАН, 2026 г.
© Редколлегия журнала «Вопросы философии» (составитель), 2026 г.

Из истории отечественной философской мысли

Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1936–1938 гг. / Предисловие, подгот. текста, публикация и примеч. В.П. Киржаевой и О.Е. Осовского.....105
Чжоу Лайшунь – Исследование философии истории Н.А. Бердяева.....121
А.А. Гравин – Философия в жизни и творчестве А.А. Тахо-Годи: антиковедение, история русской мысли, круг А.Ф. Лосева.....132

РУССКИЙ МАХИЗМ: АКТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ

В.А. Лекторский – Отечественный марксистский махизм: попытка современного понимания.....140
А.Е. Рыбас – Вопрос о смысле жизни и смерти в русском махизме.....146

История философии

Е.А. Полякова – Бог или природа? Концепция реальности Бенедикта Спинозы в перспективе новейших немецких исследований его «Этики».....153
А.Р. Третьяк – Эвальд Ильенков и современная критика капитализма в Италии.....165

АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

В.А. Севостьянов – Философские истоки концепции «места» Нисиды Китаро: Платон, Эмиль Ласк и синтаксическая структура японского языка.....176
Л.Б. Карелова – Учение о времени Такахаси Сатоми.....185
Е.Л. Скворцова – Вацудзи Тэцуро о проблеме сочетаемости философии и японского языка.....196

Из редакционной почты

Г.В. Драч – Идейные конфронтации XIX века и мы: философские рефлексии.....203

Научная жизнь

О.А. Жукова – Русская религиозная мысль в современных исследованиях и образовании: актуальные дискуссии.....214

Contents.....223

Редакционная коллегия

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, **главный редактор**

Анохин Константин Владимирович – доктор медицинских наук, академик РАН, директор Института перспективных исследований мозга МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующий лабораторией нейробиологии памяти НИИ нормальной физиологии им. П.К. Анохина

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор НИУ «Высшая школа экономики»

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН

Макаров Валерий Леонидович – академик РАН, директор Центрального экономико-математического института РАН

Руденко Виктор Николаевич – доктор юридических наук, академик РАН, директор Института философии и права УрО РАН

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, ординарный профессор, научный руководитель факультета гуманитарных наук НИУ «Высшая школа экономики»

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО первого заместителя директора по научной работе, главный научный сотрудник Института философии РАН

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, **заместитель главного редактора**

Черниговская Татьяна Владимировна – доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, академик РАО, заведующая кафедрой и директор Института когнитивных исследований СПбГУ

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, **ответственный секретарь**

Юревич Андрей Владиславович – доктор психологических наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института психологии РАН

Международный редакционный совет

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Председатель Совета

Агацци Эвандро – профессор университета г. Генуи, Италия, университета Панамерикана, Мексика

Ань Цинянь – профессор Народного университета Пекина, председатель Общества по изучению русской и советской философии, Китайская Народная Республика

Бэкхерст Дэвид – профессор Королевского университета Куинс, г. Кингстон, Канада

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН

Данилов Александр Николаевич – доктор социологических наук, профессор БГУ, член-корреспондент НАН Беларуси

Мамедзаде Ильхам – доктор философских наук, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана

Погосян Геворк Арамович – доктор социологических наук, профессор, академик НАН Республики Армения, научный руководитель Института философии, социологии и права НАН РА

Editorial board

Boris I. Pruzhinin – DSc in Philosophy, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow), **Chief Editor**

Konstantin V. Anokhin – DSc in Medical Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute for Advanced Brain Studies, Lomonosov Moscow State University, Head of Laboratory of Neurobiology of Memory, Research Institute of Normal Physiology named after P.K. Anokhin

Valentin A. Bazhanov – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk)

Tatiana V. Chernigovskaya – DSc in Linguistics and in Human Physiology, Professor, Full Member of the Russian Academy of Education, Head of Department, Director, Institute for Cognitive Studies, St. Petersburg State University

Abdusalam A. Guseynov – DSc in Philosophy, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Vladimir K. Kantor – DSc in Philosophy, Professor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow)

Vladislav A. Lectorsky – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Valery L. Makarov – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Central Economic Mathematical Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Viktor N. Rudenko – DSc in Physics and Mathematics, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy and Law, Ural branch of the Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

Alexey M. Rutkevich – DSc in Philosophy, Professor, Academic Supervisor, Faculty of Humanities, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow)

Andrey V. Smirnov – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting First Deputy Director for Research, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Nadezhda N. Trubnikova – DSc in Philosophy, **Deputy Chief Editor** (Moscow)

Tatiana G. Shchedrina – DSc in Philosophy, **Executive Secretary** (Moscow)

Andrei V. Yurevich – DSc in Psychology, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

International Editorial Council

Vladislav A. Lectorsky – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Evandro Agazzi – Department of Philosophy, University of Genova, Italy, Panamerican University, Mexico

An Quinan – Professor, Renmin University of China, China

David Backhurst – DSc in Philosophy, Professor, Queen's University, Kingston, Canada

Alexander N. Danilov – Doctor of Sociology, Professor, Belarusian State University, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Belarus

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Ilham Ramiz oglu Mammadzada – DSc in Philosophy, Director, Institute of Philosophy, Sociology and Law, Azerbaijan National Academy of Sciences (Baku)

Gevorg A. Poghosyan – DSc in Sociology, Professor, Full Member of the National Academy of Sciences, Republic Armenia, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS RA (Erevan)

Онтологические основания трансформации образования: от субстанциальности к процессуализму

© 2026 г. А.Д. Король[1*], И.Н. Сидоренко[2], В.С. Сайганова[3***]**

[1, 2, 3] Белорусский государственный университет,
Республика Беларусь, Минск, 220030, просп. Независимости, д. 4.

[*] E-mail: korol_ad@bsu.by
[**] E-mail: sidorenko_in@bsu.by
[***] E-mail: saihanava@bsu.by

Поступила 12.03.2026

В статье осуществляется философско-антропологический анализ онтологических оснований трансформации образования. Кризис современного образования интерпретируется не как институциональная или методическая неэффективность, а как следствие доминирования субстанциальной образовательной парадигмы, укорененной в классической метафизике устойчивых сущностей и реализуемой через парадигму обладания знаниями («иметь»). Авторами вводится и обосновывается концептуальная оппозиция «субстанциальное образование – процессуальное образование». Субстанциальная модель редуцирует обучение к трансляции готового знания, формирует монологичное мышление, атомизацию личности и утрату смысловых оснований. В качестве конструктивной альтернативы предлагается концепция процессуального образования, опирающаяся на герменевтику диалога (Х.-Г. Гадамер), антропологическую оппозицию «иметь – быть» (Э. Фромм) и экзистенциальный принцип «существование предшествует сущности» (Ж.-П. Сартр). Процессуальное образование понимается как диалогическое пространство бытийствования и самопроектирования субъекта, инициируемое вопрошанием ученика. Ключевым критерием результативности образования в данной модели выступает степень глубины присвоения и творческого преобразования знания.

Ключевые слова: философия образования, педагогика, кризис образования, субстанциальное образование, процессуальное образование, герменевтика, тектология, диалог, смысл.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-5-17

Цитирование: *Король А.Д., Сидоренко И.Н., Сайганова В.С.* Онтологические основания трансформации образования: от субстанциальности к процессуализму // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 5–17.

The Ontological Foundations of the Transformation of Education: from Substantiality to Processualism

© 2026 **Andrei D. Korol[1*], Irina N. Sidorenko[2**], Veronika S. Saiganova[3***]**

[1, 2, 3] *Belarusian State University, 4, Nezavisimosti av., Minsk, 220030, Republic of Belarus.*

[*] *E-mail: korol_ad@bsu.by*

[**] *E-mail: sidorenko_in@bsu.by*

[***] *E-mail: saihanava@bsu.by*

Received 12.03.2026

The article provides a philosophical and anthropological analysis of the ontological foundations of the transformation of education. The crisis of modern education is interpreted not as institutional or methodological inefficiency, but as a consequence of the dominance of the substantial educational paradigm, rooted in the classical metaphysics of stable entities and implemented through the paradigm of knowledge possession ("to have"). The authors introduce and substantiate the conceptual opposition "substantial education – processual education". The substantial model reduces learning to the translation of ready-made knowledge, forms monologue thinking, atomization of personality and loss of semantic foundations. As a constructive alternative, the concept of processual education is proposed, based on the hermeneutics of dialogue (H.-G. Gadamer), the anthropological opposition "to have – to be" (E. Fromm) and the existential principle "existence precedes essence" (J.-P. Sartre). Processual education is understood as a dialogical space of being and self-projection of the subject, initiated by the student's questioning. The key criterion for the effectiveness of education in this model is the degree of depth of appropriation and creative transformation of knowledge.

Keywords: philosophy of education, pedagogy, educational crisis, substantial education, processual education, hermeneutics, tectology, dialogue, meaning.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-5-17

Citation: Korol, Andrei D., Sidorenko, Irina N., Saiganova, Veronika S. (2026) "The Ontological Foundations of the Transformation of Education: from Substantiality to Processualism", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 5–17.

Введение

Современная эпоха, характеризующаяся ускорением социальных изменений, цифровизацией коммуникаций, нарастанием глобальных неопределенностей и кризисом смысловых оснований культуры, ставит перед образованием вызовы, которые не могут быть адекватно осмыслены в рамках традиционных педагогических и управленческих дискурсов. В начале XXI в. мы сталкиваемся с глубинным кризисом образования – не просто как с проблемой качества передачи знаний, но как с утратой самой смысловой и диалогической природы образовательного процесса. Кризис образования проявляется в том, что образовательная практика все чаще редуцируется до односторонней передачи контента, где ученик рассматривается как пассивный «контейнер» для заполнения фактами и алгоритмами, а не как активный субъект смыслотворчества. Такое монологическое образование приводит к отчуждению между учащимся и самим образованием: ученик становится своего рода «атомом» в системе, усредненным

и стандартизированным, утратившим свою уникальность и способность к творческому преображению знания. В результате теряется возможность порождения знания и смысла в процессе совместного поиска, то есть полноценного диалога между учителем и учеником, между различными точками зрения и мировосприятиями, что, в свою очередь, открыло бы возможность для ученика участвовать в процессе порождения знания, а следовательно, и понимания смысла. Кризис образования порождает антропологический кризис в культуре, который проявляется в результате подготовки ученика монологичного, подражающего, а значит, не уникального – массового. Массовый или «одинаковый» человек не имеет возможности выйти за пределы заданной реальности и себя самого, усугубляя свою нечувствительность к многообразию мира. Как следствие, появляется агрессия – реакция на неспособность слышать себя и других, видеть мир без искажений, говорить своими словами, а не чужими. Этот кризис тесно связан с развитием так называемого «общества усталости от позитива» [Хан 2023] – гомогенного социального порядка, в котором отсутствует радикальная инаковость, все регламентировано, стандартизовано и подчинено утилитарным ценностям полезности, эффективности, скорости и удовольствия, а не глубинному пониманию смысла человеческого бытия.

Авторы данной статьи понимают этот кризис как результат доминирования субстанциального образования – педагогической парадигмы, в которой содержание образования рассматривается как заранее заданная, фиксированная субстанция, обладающая объективной ценностью и подлежащая передаче «сверху вниз». В рамках субстанциального образования знание трактуется как набор неизменных сущностей и законов, которые ученик должен усвоить, а образовательный процесс – как механистическое наполнение сознания фактами, концептами и процедурами. Здесь учащийся выступает как пустота, которую необходимо заполнить, а его собственное смысловое пространство редуцируется до пассивной рецепции готовых смыслов.

Такое видение образования мы противопоставляем герменевтической концепции образования как процесса понимания и диалога. В философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера понимание не сводится к усвоению информации, а представляет собой процесс раскрытия смысла через диалогическое взаимодействие: «Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу» [Гадамер 1988, 321]. Соответственно, в отличие от субстанциального, процессуальное образование – это не монолог, нацеленный на копирование и воспроизведение информации, а диалогическое совместное открытие смыслов, в ходе которого изменяются как ученик, так и учитель, и появляется новое знание.

На этом фоне существенный разрыв между субстанциальным и герменевтическим подходами проявляется как логическое расхождение: субстанциальное образование фиксирует знание и отрицает роль субъекта в его творческом преображении, тогда как выбранная нами герменевтическая перспектива показывает, что знание рождается в процессе взаимодействия и интерпретации. Этот герменевтический разрыв актуализирует потребность в переходе к процессуальному образованию – образовательной парадигме, в которой центральное место занимает сам процесс становления смысла, а не фиксация уже готового содержания, что позволяет вернуть ученика в образовательный процесс. Процессуальное образование рассматривает обучение как динамическое, контекстуальное, диалогическое движение, в котором учащиеся и преподаватели совместно конституируют знания, формируют смысловые пространства и творчески переосмысливают субъективное и социальное бытие. Таким образом, в рамках данного исследования мы не только предлагаем собственную концепцию диалектики субстанциального и процессуального образования, но и закрепляем в концептуально-понятийном пространстве современной педагогики и философии образования новые понятия: *субстанциальное образование* и *процессуальное образование*, выступающие не только основными маркерами нашей идеи, но и инструментами для философского осмысления современного кризиса образования и возможностей его преодоления.

В нашем исследовании мы исходим из тезиса о том, что кризис современного образования носит не институциональный или методический, а онтологический, антропологический и социальный характер. Этот кризис является симптомом фундаментального несоответствия между субстанциальной логикой монологических образовательных практик, укорененной в классической метафизике устойчивых сущностей, и процессуальной, диалогической, нелинейной, изменчивой природой современного мира и самого человека.

1. Субстанциальная модель образования: антропологический кризис как системная дезорганизация

Субстанциальная модель образования укоренена в онтологии устойчивых сущностей и реализуется через парадигму «иметь». Знание в этой модели мыслится как объективно существующий, завершенный и нормативно закрепленный объект, подлежащий передаче. Образовательный процесс понимается как трансляция готового содержания от носителя знания к ученику, который выступает в роли воспринимающего и воспроизводящего элемента. Антропологически данная модель опирается на представление о человеке как о нейтральном носителе свойств или «чистом листе», где индивидуальный опыт, экзистенциальные вопросы, внутренняя динамика становления субъекта оказываются вторичными по отношению к содержанию, подлежащему усвоению. Соответственно, коммуникация в образовании приобретает монологический характер, а именно, когда результат обучения заранее известен и нормативно задан [Король 2023, 27–35].

Исторически субстанциальная педагогика обеспечивала массовость, стандартизацию и культурную преемственность. Однако именно эти достоинства в условиях ускоряющихся социальных процессов и усложняющегося мира оборачиваются системными рисками. Как следствие, субстанциальная модель образования начинает воспроизводить редуцированный образ человека как носителя информации, компетенций и социальных ролей. Такая модель приводит к фрагментаризации смыслового пространства образования, атомизации личности, утрате способности к диалогическому взаимодействию, снижению эмпатии и разрушению временной целостности субъекта. При этом образование не является нейтральным социальным институтом.

Субстанциальная логика образования, ориентированная на передачу фиксированных знаний и воспроизводство нормативных форм мышления, порождает кризис, который невозможно свести к педагогическим неудачам или институциональной неэффективности. Речь идет об антропологическом кризисе, затрагивающем способы самоотношения человека, его включенность в культуру и способность к ответственному бытию в мире. В рамках субстанциальной парадигмы человек мыслится преимущественно как носитель свойств, компетенций и информации. Образование, ориентированное на накопление и воспроизводство содержания, постепенно вытесняет измерение внутреннего становления субъекта.

В результате формируется парадоксальная фигура современного обучающегося: он оказывается максимально «расширенным» вовне за счет потоков информации, коммуникаций и социальных связей и одновременно радикально «опустошенным» изнутри, лишенным устойчивого смыслового ядра. Одним из ключевых проявлений антропологического кризиса становится атомизация личности. Субстанциальная педагогика, ориентированная на индивидуальные достижения, рейтинги и формализованные показатели успешности, разрушает целостное восприятие человека как существа, укорененного в истории, культуре и сообществе, в результате чего личность дробится (атомизируется) на набор функций и результатов, не связанных между собой внутренним смыслом. Метафорично определим такого человека как «перекати-поле», то есть лишенного устойчивых корней, легко перемещающегося между информационными и социальными пространствами, но не укорененного ни в одном из них. Такое существование сопровождается утратой исторической памяти, ослаблением связи

с традицией и неспособностью выстраивать длительные смысловые перспективы. К сожалению, вынуждены констатировать, что в начале XXI в. образование перестает быть пространством передачи культурного опыта (так как владение информацией еще не есть знание и понимание) и превращается в механизм краткосрочной адаптации.

Антропологический кризис субстанциального образования тесно связан с монологичностью и гомогенностью образовательного процесса. Передача готового знания предполагает заранее заданный результат и иерархическую структуру коммуникации, в которой отсутствует подлинная открытость и признание инаковости субъектов-участников образовательного процесса. Таким образом, учебная коммуникация редуцируется до формы передачи, контроля и проверки усвоения информации. Более того, монологичное образование формирует стандартизированное мышление, ориентированное на воспроизведение и подтверждение уже известного. Атомизированный стандартизированный субъект плохо переносит неопределенность, не способен к рефлексии собственных оснований и с трудом воспринимает альтернативные точки зрения. Инаковость им воспринимается не как ресурс, а как угроза его целостности. Вместе с тем отсутствие диалога приводит к утрате способности к эмпатии, пониманию другого и себя самого. Человек привыкает мыслить в категориях правильного и неправильного, допустимого и недопустимого, при этом не развивая навыков интерпретации, соотнесения с контекстом и со-присутствия.

Получается, что монологичный образовательный процесс видит в ученике накопителя знаний, который сам не знает, что именно он знает. Это коренным образом отличается от знаменитой фразы Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю». Исходя из его утверждения о том, что он ничего не знает, получалось, что и ничему он научить не может, то есть у него нет готового знания, которое можно вложить в чужую голову. Для Сократа процесс обучения заключался не в передаче готового знания, а в том, чтобы направить собеседника по пути самостоятельного поиска и достижения истины. Ведь ничто так не ценно, как то, что потребовало напряжения всех сил и открыто самостоятельно. Другими словами, Сократ посредством наводящих вопросов помогал родиться истине в душе собеседника. Неслучайно лозунгом философии Сократа является требование: «Познай самого себя!» Это изречение было известно до Сократа, но именно он раскрыл его как нравственный принцип, где самопознание стало сутью его учения и основополагающим принципом деятельности.

Субстанциальная модель образования в большей степени ориентирована на развитие запоминания готового знания, но в эпоху интернета и искусственного интеллекта ученик оказывается в заведомо проигрышной ситуации. Он сконцентрирован на скорости нахождения, получения информации, приобретения иллюзии запоминания и тем самым – через чувство удовольствия и быстрого дофамина – приведение себя к информационному перегрузу и усталости. Такой образовательный процесс похож на ресторан быстрого питания, где за скобками оказывается вопрос: переварил ли потребитель, усвоил ли он информацию, понял ли и сможет ли ее применить? На деле же, изъясняясь и думая утверждениями, ничему научиться невозможно, а вот говорить и размышлять посредством вопросов – это совсем другое дело. Поэтому Сократ был совершенно прав, практикуя свой сократический диалог и показывая, что пока вопрос не задан, человек пребывает в ложном убеждении, что он все знает. Получается, что субстанциальная модель образования, сама по себе четко выстроенная и доказавшая исторически свою эффективность, сейчас не просто дает сбой, а создает как антропологические, так и социальные риски. В этом смысле субстанциальная педагогика формирует не просто когнитивные ограничения, но антропологические деформации.

Еще одним измерением антропологического кризиса становится снижение осознанности познания. В субстанциальной модели знание выступает как внешняя ценность, навязываемая через систему требований, оценок и санкций. Таким образом, познание теряет характер внутреннего движения (как внутренней потребности) и превращается в инструмент достижения внешних целей. Это приводит к феномену смыслового выгорания: человек выполняет образовательные требования, не включаясь

в них экзистенциально, а отчуждаясь от них. Учение перестает быть событием внутренней трансформации и все чаще воспринимается как формальная обязанность. В результате образование утрачивает свою антропологическую функцию формирования субъекта, способного к самопониманию и ответственному действию. Опасность этого заключается в том, что в итоге образование формирует не творца, не созидателя, а потребителя и даже разрушителя, так как если человек что-то не понимает, то он это начинает отрицать, избегать этого, видеть в этом опасность и в конечном итоге стремится уничтожить.

Монологичное, стандартизированное мышление, атомизация личности и дефицит эмпатии создают условия для упрощения, схематизации мира (чтобы легче было освоиться в матрице потребления). Так, лишенный диалогического опыта и навыков критической рефлексии, человек оказывается уязвимым перед простыми и жесткими интерпретациями мира. Сложность реальности редуцируется к бинарным схемам, а неопределенность – к невротизации и агрессии. В этом контексте утрата нравственных ориентиров выступает не как индивидуальный дефект, а как системный кризис субстанциального образования. Моральные нормы преподносятся как внешние предписания, не проходящие через личностное присвоение и осмысление; отсюда их хрупкость и легкая заменяемость в условиях кризиса.

Таким образом, укоренение субстанциального образования и его последующий кризис представляются как антропологический риск, затрагивающий фундаментальные основания человеческого бытия. Он проявляется в утрате целостности личности, ослаблении способности к диалогу, смыслообразованию, а также к деформации нравственного сознания. Образование, утратившее связь с процессом внутреннего становления человека, перестает выполнять свою культурообразующую функцию и начинает воспроизводить субъекта, функционально приспособленного здесь и сейчас, но утратившего способность адаптироваться к новому, неизвестному, а значит, экзистенциально уязвимого. В этом смысле антропологический кризис образования выходит далеко за пределы педагогики, становясь проблемой философии культуры и социальной онтологии.

В качестве промежуточного вывода кратко отметим, что кризис субстанциальной модели образования проявляется в нескольких взаимосвязанных измерениях.

Во-первых, возникает разрыв между знанием и пониманием. Усвоение информации подменяет процесс смыслообразования. Знание сохраняется как формальный ресурс, но утрачивает экзистенциальную значимость и перестает быть фактором внутреннего изменения человека. Возникает иллюзия образованности при отсутствии способности мыслить и действовать самостоятельно.

Во-вторых, усиливается атомизация субъекта. Монологичность образовательного процесса формирует монологичное мышление, неспособное к подлинному диалогу и восприятию инаковости. Ученик оказывается включенным в систему внешних требований и оценок, но исключенным из пространства личностного присутствия и ответственности.

В-третьих, субстанциальная педагогика демонстрирует низкую адаптивность в современном трансформирующемся мире. Она ориентирована на воспроизводство стабильных форм знания, тогда как современный мир характеризуется нелинейной динамикой, неопределенностью и постоянными изменениями. В результате образование перестает готовить человека к реальной жизни и все чаще становится источником экзистенциальной фрустрации.

2. Герменевтика и антропология процессуального образования: бытие, диалог и проект

В современных философских исследованиях существуют разные подходы к изучению процессуализма в контексте различных интеллектуальных традиций, а также в противопоставлении его субстанциализму. Процессуализм становится популярной

парадигмой мышления в силу интенсивного развития естественных наук, которые все чаще выдвигают аргументы в пользу процессуального характера устройства мира [Роман 2025, 107–117]. В своем онтологическом поиске процессуализм сближает западноевропейскую и восточную традиции мышления, обогащая тем самым возможности реализации процессуальной методологии, в том числе и для педагогической науки. Экстраполируя некоторые идеи процесс-ориентированной онтологии на педагогику, можно увидеть, что современное образование не является совокупностью статичных сущностей, а представляет собой динамическую систему непрерывных событий и взаимосвязей, что делает процессуализм, в том числе в контексте образования, основой для понимания меняющегося мира.

После критического разбора кризисной ситуации с субстанциальной моделью образования полагаем правомерным утверждать необходимость процессуального образования, которая обусловлена не модой на «новые педагогики» и не технологическими изменениями, а изменением самого способа существования человека в мире. Процессуальное образование целесообразно, прежде всего, для возвращения в образовательный процесс человека как становления, а не как функции. В условиях неопределенности и сложности невозможно сформировать готового субъекта, обладающего исчерпывающим набором знаний и компетенций. Единственной устойчивой способностью становится способность к самоизменению, рефлексии и ответственному действию. Кроме того, процессуальное образование необходимо для преодоления разрыва между знанием и жизнью, так как оно ориентировано не на накопление информации, а на формирование способности быть в мире, понимать происходящее и находить собственную позицию в ситуации выбора. Наконец, процессуальная модель отвечает задаче сохранения человеческого в культуре. В ситуации, когда алгоритмические и информационные системы все успешнее выполняют функции хранения и обработки знаний, образование не может конкурировать с ними на уровне передачи информации. Его уникальная задача заключается в формировании субъекта смысла. Именно поэтому мы обосновываем процессуальную модель образования как ответ на антропологический кризис.

Чтобы концепция процессуального образования приобрела конкретные педагогические очертания, необходимо перейти от философских интуиций к образовательной практике. Здесь ключевым становится не просто указание на диалог как метод, а фундаментальная *диалогизация самого образовательного процесса*, при которой *доминанта вопрошания смещается с учителя на ученика* [Король 2025, 26–36]. В субстанциальной парадигме вопросы, если они и задаются, служат в основном для контроля усвоения готовых ответов. В процессуальном же образовании *вопрос ученика* становится отправной точкой, двигателем и формой его присутствия в образовательном пространстве. Это непосредственно связывает нас с античной педагогической традицией. Так, модель обучения в философской школе Платона (Академии) уже содержала в себе прото-процессуальные элементы. Попробуем ее условно разделить на два уровня:

1. Профанный уровень: чтение и разбор письменных диалогов/текстов, усвоение определенного корпуса знаний и аргументов – это необходимая подготовительная база, аналог «субстанциального» слоя;

2. Смысловой уровень: устная беседа-диалог (συνουσία) между учителем и учеником, направленная не на повторение усвоенного, а на совместное вопрошание, поиск ответа, рождение знания (μαιευτική – «повивальное искусство» Сократа) и раскрытие смысла. Здесь знание не передавалось, а возникало в живом взаимодействии, изменяя обоих участников. Именно этот уровень был ключевым для философского становления.

Эта двухуровневая модель ценна для нас тем, что она не отвергает необходимость некоторой культурной субстанции (текстов, идей), но подчиняет ее высшей цели – процессу совместного смыслопорождения. Современное процессуальное образование может быть понято как продолжение и радикализация этого принципа, где *существование ученика в образовании проявляется прежде всего через его вопрос*, а не через усвоение готовых ответов. Готовый ответ есть фиксированная сущность, статичный

предмет обладания. Вопрос же – это акт существования, проекция незавершенности и стремления к бытию. Именно здесь находят свою педагогическую конкретизацию философские идеи Э. Фромма ([Фромм 2016]) и Ж.-П. Сартра ([Сартр 2025]).

Тезис Ж.-П. Сартра «существование предшествует сущности» в образовательном контексте означает отказ от рассмотрения ученика как предзаданной сущности, которую нужно «заполнить» или «оформить» по шаблону. Его сущность (как знающего, понимающего, ответственного субъекта) не предшествует образованию, а формируется в образовательном процессе. Поэтому образование должно быть не лепкой по образцу (формовкой), а созданием условий для самопроектирования. *Процессуальное образование есть пространство, где ученик осуществляет себя как проект* – через выбор, посредством формулирования вопросов, выстраивание собственной траектории поиска и принятие ответственности за найденные смыслы.

Идея Э. Фромма о модусах существования «иметь» и «быть» позволяет провести четкую демаркационную линию между двумя образовательными парадигмами. Субстанциальная модель реализует модус «иметь»: знание как собственность (дипломы, кредиты, компетенции), ученик как вторичный собственник информационных активов. Процессуальная модель реализует модус «быть» – знание как способ существования, форма жизни и понимания. В этом модусе *образование становится бытийствованием, актом присутствия ученика в мире и в культуре*. Не «у меня есть знания по физике», а «я понимаю и мыслю мир физически»; не «я владею историческими фактами», а «я существую в историческом времени и диалоге с прошлым».

Таким образом, соединяя эти антропологические интуиции с педагогическим принципом диалогизации, мы получаем следующую формулу: *процессуальное образование есть диалогическое пространство бытийствования и самопроектирования ученика, инициируемое и поддерживаемое его вопрошанием*. Учитель в этой модели выступает не как источник ответов, а как мастер диалога, который помогает вопросу ученика обрести глубину, столкнуть его с инаковостью культурных текстов и позиций Другого и тем самым запустить процесс внутреннего преобразования ученика.

3. Процессуальное образование: принципы, механизмы и критерии

Исходя из вышесказанного, процессуальная модель образования основана на онтологии становления и на парадигме «быть». Соответственно, эта образовательная модель исходит из понимания бытия как процесса, события и отношения, а человека – как открытого (незавершенного) проекта, сущность которого не задана заранее. В эпистемологическом плане в процессуальной модели знание понимается не как объект, а как событие внутреннего преобразования субъекта, то есть знать – значит изменяться. Знание возникает в процессе активного взаимодействия человека с миром, культурой и самим собой и не может быть сведено к передаче готовых форм. Педагогически это означает смещение акцента с передачи содержания на организацию условий для его рождения; с воспроизведения – на создание (творение); со стандарта – на индивидуальную траекторию становления.

Ключевым механизмом процессуального образования является диалог не только как метод, но и как онтологический принцип. Диалог предполагает открытость результата, признание инаковости и совместное производство смысла. Учитель и ученик выступают не как носитель и получатель знания, а как соучастники процесса рождения знания. Для иллюстрации нашей идеи о сути процессуальной модели образования вернемся к ситуации сократического диалога. Получив вопрос, тот, кому его задали, оказывается под давлением. Вопросы, задаваемые самому себе, ставят точно в такое же положение, в чем и заключается суть диалектического развития мысли, а вот четкое декларирование собственной позиции имеет прямо противоположный эффект – оно снимает давление. Постоянно испытывать неудобство в ситуации вопрошания трудно, намного легче изъясняться мнениями, полагая, что это есть мыслительный процесс. Однако ум, который не подвергается давлению, склонен к распущенности

и развращенности. Настоящий сократический диалог – это вызов, в котором давление ощущается весьма сильно и требует напряжения всех сил. Таким образом, диалог есть квинтэссенция процессуальности.

Разберем основные черты процессуальной модели образования на основе примеров некоторых педагогических ситуаций.

1. В преподавании философии в рамках тем «Философия человека», «Социальная философия» проблематика свободы раскрывается принципиально по-разному. В субстанциальной модели преподаватель дает определения И. Канта, Б. Спинозы, Ж.-П. Сартра, студенты конспектируют, контроль осуществляется через тест или пересказ. Знание остается внешним по отношению к субъекту. В процессуальной модели занятие начинается не с дефиниции, а с вопроса: «В какой момент вы чувствовали себя по-настоящему свободными и почему?» Этот вопрос не является «разминкой» перед настоящим содержанием, он есть акт введения ученика в бытие образования. Студент оказывается не в позиции усваивающего, а в позиции вопрошающего, и философские тексты входят в диалог не как источники окончательной истины, а как равноправные собеседники, чьи ответы требуют не запоминания, а соотнесения с собственным опытом. Итогом становится не правильное определение свободы, зафиксированное в конспекте, а индивидуальная концептуализация, прошедшая через испытание «чужим» словом. Именно здесь сартровский тезис «существование предшествует сущности» обретает педагогическую плоть. Сущность ученика (как знающего, понимающего субъекта) не предшествует образованию, а формируется в его ходе. В момент, когда студент формулирует собственную концепцию свободы, опираясь на И. Канта, но не повторяя его, он осуществляет себя как проект: его сущность не задана заранее, она рождается в акте вопрошания и интерпретации. Данный принцип процессуального образования обнаруживается и в следующей педагогической ситуации.

2. В школьном курсе истории XX в. субстанциальный подход фиксирует внимание на хронологии, перечне войн, реформ и государственных решений. Ученик запоминает факты, но остается внешним по отношению к эпохе. Процессуальная модель предлагает иную оптику: учащемуся дается задание реконструировать судьбу одного человека эпохи через дневники, письма, семейные архивы, интервью с родственниками. Здесь история перестает быть «внешней информацией», становясь переживаемым временем: прошлое не запоминается, оно присваивается. Ученик не просто знает, что была война; он понимает, как война входила в дом, в речь, в повседневность. Историческая память в данном случае выступает не как механизм хранения, а как способ присутствия в истории. Именно через такую работу преодолевается фрагментаризация опыта и восстанавливается временная целостность субъекта, утраченная в режиме постоянного «настоящего момента».

Таким образом, центральным принципом процессуальной педагогики становится создание собственного образовательного продукта. Ученик выступает не как пассивный потребитель знаний, а как активный творец интерпретаций, концепций, проектов, действий. В этом смысле обучение понимается как форма продуктивной деятельности, в ходе которой знание возникает не до, а в процессе действия. Фундаментальным здесь является тезис о том, что познать можно только то, что человек сам производит. Знание не может быть полностью усвоено в форме внешнего сообщения; оно требует внутреннего присвоения, связанного с усилием понимания и преобразования. Практика в данном контексте не противопоставляется теории, а выступает как форма ее осуществления. Практика, знание и понимание образуют единый процесс, в котором преобразование внешнего мира неотделимо от самоизменения субъекта. Таким образом, процессуальная педагогика разрушает классическое противопоставление теории и практики, утверждая их онтологическое единство: знать – понимать – действовать с пониманием и изменяться.

Ключевым механизмом процессуального обучения становится сравнение «своего» и «чужого» (первичного, еще не концептуализированного опыта ученика и культурно-исторических форм знания). Это сравнение не направлено на подавление субъективного

опыта, но и не сводится к его абсолютизации. Оно создает пространство рефлексии, в котором ученик соотносит собственное понимание мира с уже существующими интерпретациями. Культурная традиция в данном контексте перестает быть источником внешнего авторитета и превращается в зеркало самопознания. Например, обращение к философским, научным и художественным текстам служит не столько усвоению их содержания, сколько выявлению различий, напряжений и точек соприкосновения между «своим» и «чужим». Именно в этом процессе рождается личностно значимое знание. Таким образом, процессуальная педагогика не отвергает традицию, а диалектически ее переосмысливает, включая в процесс индивидуального становления субъекта.

В отличие от субстанциальной модели образования, критерием успеха в которой выступает соответствие заранее заданному образцу, процессуальная модель предлагает принципиально иной критерий, а именно: *степень индивидуального отклонения* (то есть продуктивного различия, возникающего в результате осмысленного присвоения культурного содержания), выраженная в уникальности траектории становления человека. Исходя из этого, образовательный результат здесь фиксируется не в степени воспроизведения, а в качестве преобразования: насколько ученик смог интегрировать знание в собственный опыт и на его основе сформировать оригинальную позицию. Таким образом, индивидуальное отклонение становится показателем глубины образования, а не его недостатка. Оно свидетельствует о том, что знание перестало быть внешним и превратилось в элемент внутренней структуры субъекта. В совокупности данные принципы позволяют рассматривать процессуальную педагогику как форму образования, ориентированную на становление субъекта, способного к саморефлексии, диалогу, творчеству и ответственному действию.

3. Например, на технических специальностях, в рамках учебного курса по проектированию, субстанциальная модель работает через демонстрацию типовых схем и воспроизведение алгоритма по их построению. Решение считается верным, если оно совпадает с эталонным. Процессуальная модель ставит задачу иначе: формулируется проблема без готового решения (например: «Как обеспечить освещение общественного пространства при минимальном энергопотреблении?»). Здесь допускается множественность решений, а критерием успеха становится обоснованность траектории поиска, а не совпадение с образцом. Таким образом, индивидуальное отклонение – это не ошибка и не произвол, а свидетельство о том, что знание перестало быть внешним и превратилось в элемент внутренней структуры субъекта. Студент, предлагающий нестандартное инженерное решение, демонстрирует не отсутствие навыка, а глубину понимания: он не воспроизводит схему, а мыслит принципом. Именно это отклонение становится показателем образования как события, творческого акта, а не как результирующего факта. В такой образовательной ситуации учитель и ученик выступают не как носитель и получатель знания, а как соучастники процесса рождения знания.

4. Еще один пример – ситуация на уроке литературы, где в субстанциальной парадигме урок строится вокруг «правильной интерпретации». Учитель знает, что хотел сказать автор, и оценивает степень приближения ученика к этому знанию. Проверяется знание сюжета, имен героев, фактов биографии писателя и др. Процессуальная модель переворачивает эту логику. Учащиеся формулируют собственные интерпретации персонажей, исходя из текста и собственного жизненного опыта. Затем эти интерпретации сопоставляются с критическими статьями, с позициями одноклассников, с прочтениями критических работ других эпох. Учитель здесь не арбитр истины, а модератор столкновения смыслов. Диалог в этом контексте – не обмен мнениями, а испытание собственного понимания Другим. Инаковость перестает быть угрозой целостности и становится условием ее обретения. Ученик не просто узнает, что возможны разные трактовки; он переживает опыт пересборки собственного суждения под воздействием чужого аргумента. Именно в этом процессе рождается знание как акт интерпретации.

Таким образом, процессуальное образование формирует не столько компетенции, сколько самого субъекта. Это означает, что и моральные, и этические нормы не могут быть просто транслированы в виде перечня «можно» и «нельзя». Они требуют личностного присвоения через ситуацию выбора. В педагогической реальности это проявляется при работе с цифровой средой.

Важно подчеркнуть, что процессуальное образование не является простым отрицанием субстанциального. Процессуальная модель не отказывается от культурного наследия, знания и структуры, но переосмысливает их статус. Субстанциальные элементы, такие как тексты, теории, формы знания, сохраняются, однако перестают быть самоцелью и превращаются в материал для личностного присвоения и преобразования. Подчеркиваем, что процессуальное образование представляет собой не альтернативу в смысле замены, а диалектическое преодоление кризисных проявлений субстанциальной модели. Другими словами, процессуальная модель переводит образование из режима накопления в режим становления, из логики «иметь» – в логику «быть», от гомогенности – к гетерогенности, от простоты – к сложности, от потребления – к творчеству, от агрессии – к пониманию.

Концептуализировать образование как живую, самоорганизующуюся систему, способную удерживать целостность через подвижное равновесие позволяет нам тектология А.А. Богданова [Богданов 1989 I]. Обращение к тектологии переводит наше философско-педагогическое рассмотрение процессуальности в плоскость организационной методологии, предлагая инструментарий для понимания образования *как динамической, открытой, диалогической системы, способной удерживать человеческое измерение в мире постоянных изменений*. Однако любое системное описание сталкивается с принципиальным ограничением: оно неизбежно оставляет за скобками вопрос о том, с какой позиции ведется само это описание. Кто тот «наблюдатель», для которого система предстает как упорядоченное целое? И, что еще важнее, кто тот «наблюдатель», который действует внутри самой системы, преобразуя ее изнутри? Преодоление этого ограничения возможно при выходе за рамки классической субъект-объектной дихотомии и обращении к современной реляционной парадигме. Значимым здесь для нас является исследование В.И. Аршинова и М.Ф. Януковича, посвященное проблеме наблюдателя в контексте искусственных нейронных сетей и онтологии процесса. Согласны, что наиболее продуктивной является трактовка участника познавательной деятельности не как изолированной сущности, а как «наблюдателя сложностности» [Аршинов, Янукович 2025, 72–89]. Такой наблюдатель (будь то ученик, учитель) не противостоит миру, а встроен в него; его познание – это не отражение реальности, а непрерывная операция проведения различий, конституирующая как предмет наблюдения, так и самого наблюдателя. Следуя идеям реляционной квантовой механики [Rovelli 1996, 1637–1678] и кибернетики второго порядка [Foerster 2003], мы можем утверждать, что в образовательном процессе формируется особая «сеть наблюдателей». Знание в этой сети возникает не как передача информации от одного узла к другому, а как эмерджентный эффект резонанса между различными точками зрения, результат их «структурной сопряженности» [Maturana, Varela 1980]. Ученик в такой модели предстает как «частичный наблюдатель» в интерпретации Ж. Делёза и Ф. Гваттари [Делёз, Гваттари 2010], чья познавательная траектория принципиально не завершена и реализуется только в диалоге с другими частичными наблюдателями, будь то носители культурной традиции (учитель, текст) или новые техно-семиотические агенты (нейросети).

Таким образом, тектологическая организация образовательной системы обретает свое конкретное антропологическое наполнение: она становится пространством, где множественность частичных наблюдателей через рекурсивные акты различения и согласования порождает то, что можно назвать «сквозным познанием» или трансиндивидуальным интеллектом, превышающим когнитивные возможности любого отдельного участника и являющимся подлинной целью процессуального образования.

Заключение

Проведенное исследование позволяет утверждать, что глубинный кризис современного образования носит не столько методический или институциональный, сколько онтологический, антропологический и социальный характер. Этот кризис является следствием доминирования субстанциальной модели образования, основанной на парадигме «иметь», логике фиксированных сущностей и монологичной передаче готового знания. В условиях ускоряющихся социальных изменений, цифровизации и нарастания глобальных неопределенностей субстанциальная модель демонстрирует свою системную несостоятельность, приводя к атомизации личности, утрате диалогичности, снижению способности к смыслообразованию и экзистенциальному отчуждению обучающегося.

В качестве конструктивного ответа на этот кризис в статье предложена *концепция процессуального образования*, опирающаяся на парадигму «быть» и онтологию становления. Процессуальная модель понимает образование не как трансляцию заранее заданных содержаний, а как *диалогическое пространство бытийствования и самопроектирования субъекта*, инициируемое вопрошанием ученика.

Ключевыми принципами процессуальной модели образования становятся:

- Диалог как онтологический и методологический стержень, обеспечивающий открытость, признание инаковости и совместное производство знания;
- Создание учеником собственного образовательного продукта, где знание возникает в процессе творческого деятельностного присвоения и преобразования;
- Многомерность и адаптивная пластичность, обеспечивающие интеграцию различных уровней опыта (когнитивного, эмоционального, экзистенциального) и возможность самоорганизации в условиях сложности;
- Критерий индивидуального отклонения как показатель глубины образования, свидетельствующий о превращении внешнего знания в присвоенную и творчески переосмысленную позицию.

Сущностное различие двух образовательных парадигм может быть выражено предельно лаконично. В субстанциальной парадигме ученик отвечает на вопрос преподавателя. В процессуальной – преподаватель отвечает на вопрос ученика вопросом, открывающим пространство дальнейшего поиска. И это не просто методический прием, а своеобразный антропологический сдвиг: от человека, владеющего знанием как вещью, к человеку, осуществляющему себя через вопрошание, интерпретацию и творчество. Образование, возвращенное к своей процессуальной природе, перестает быть подготовкой к жизни, оно становится формой самой жизни: бытийствованием в диалоге, культуре и истории.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Богданов 1989 – *Богданов А.А.* Тектология: (Всеобщая организационная наука): в 2 кн. М.: Экономика, 1989 (Bogdanov, Alexander A., *Essays in Tektology: The General Science of Organization*, in Russian).

Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988 (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Russian Translation).

Делёз, Гваттари 2010 – *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010 (Deleuze, Gilles, Guattari, Pierre-Félix*, Mille plateaux*, Russian Translation).

Сартр 2025 – *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. Т. Чугуновой, Н. Полторацкой. М.: АСТ, 2025 (*Sartre, Jean-Paul*, *L'existentialisme est un humanisme*, Russian Translation).

Фромм 2016 – *Фромм Э.* Иметь или быть? / Пер. с нем. Э. Телятниковой. М.: АСТ, 2016 (Fromm, Erich, *Haben oder Sein,* Russian Translation*).*

Ссылки – References in Russian

Аршинов, Янукович 2025 – *Аршинов В.И., Янукович М.Ф.* Проблема наблюдателя и искусственные нейросети: на пути к трансдисциплинарной концепции наблюдателя // Вопросы философии. 2025. № 12. С. 72–89.

Король 2023 – *Король А.Д.* Монологичность общения как проблема атомизации школы: герменевтический взгляд // Вопросы философии. 2023. № 10. С. 27–35.

Король 2025 – *Король А.Д.* Межпредметный подход в образовании как феномен «возврата смыслов»: проблема диалога // Вопросы философии. 2025. № 3. С. 26–36.

Роман 2025 – *Роман Л.Г.* Процессуализм в контексте разных интеллектуальных традиций (западноевропейская и индийская) // Вопросы философии. 2025. № 5. С. 107–117.

Хан 2023 – *Хан Б.-Х.* Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива. М.: АСТ, 2023.

References

Arshinov, Vladimir I., Yanukovich, Maxim F. (2025) "The Problem of the Observer and Artificial Neural Networks: Towards a Transdisciplinary Concept of the Observer", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2025), pp. 72–89 (in Russian).

Foerster, Heinz von (2003) *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, Springer, New York.

Han, Byung-Chul (2010) *Müdigkeitsgesellschaft,* Matthes & Seitz Berlin, Berlin (Russian Translation 2023).

Korol, Andrei D. (2023) "Monologue of Communication as a Problem of School Atomization: A Hermeneutic View"**,** *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2023), pp. 27–35 (in Russian).

Korol, Andrei D. (2025) 'The Interdisciplinary Approach in Education as a Phenomenon of "Meaning Regaining": The Problem of Dialogue', *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2025), pp. 26–36 (in Russian).

Maturana, Humberto R., Varela, Francisco J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Roman, Lilia G. (2025) "Processualism in the Context of Different Intellectual Traditions (Western and Indian)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2025), pp. 107–117 (in Russian).

Rovelli, Carlo (1996) "Relational Quantum Mechanics", *International Journal of Theoretical Physics*, Vol. 35 (1996), pp. 1637–1678.

Сведения об авторах

КОРОЛЬ Андрей Дмитриевич –
доктор педагогических наук, профессор,
ректор Белорусского государственного университета.

СИДОРЕНКО Ирина Николаевна –
доктор философских наук, профессор
кафедры философии культуры
факультета философии и социальных наук,
Белорусский государственный университет.

САЙГАНОВА Вероника Святославовна –
кандидат философских наук, доцент,
декан факультета философии и социальных наук,
Белорусский государственный университет.

Authors' Information

KOROL Andrei D. –
DSc in Pedagogy, Professor,
Rector of the Belarusian State University.

SIDORENKO Irina N. –
DSc in Philosophy, Professor of the Department
of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy
and Social Sciences, Belarusian State University.

SAIGANOVA Veronika S.–
PhD, Associate Professor, Dean of the Faculty
of Philosophy and Social Sciences,
Belarusian State University.

ФИЛОСОФИЯ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ

Книга как «символическое убежище» человека

© 2026 г. С.Н. Борисов

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, 308015, ул. Победы, д. 85.

E-mail: borisov_sn@bsuedu.ru

Поступила 31.05.2026

В статье обосновывается тезис о том, что чтение печатной книги, помимо прочих достаточно хорошо описанных аспектов, может рассматриваться также и как попытка читающего скрыться в символическое убежище. Причем материально-тактильные параметры книги позволяют воспринимать такого рода чтение как уход во вполне реальное в личностном плане укрытие. Опираясь на различение М. Хайдеггера между unheimlich (жутким, бездомным) и unheimisch (неуютным, не домашним), в условиях, когда Дом теряет статус безопасного места вследствие развития агрессивных технологий, автор показывает, что чтение книги представляет собой интимный акт, противопоставляющий имманентность языкового опыта стремительности разрушительных воздействий внешней среды. В этом контексте автором критически пересматриются современные подходы к «убежищу», в частности, в концепциях политической философии (Х. Арендт, Ж. Деррида, Дж. Агамбен). Кроме того, демонстрируется, что, в отличие от экранных медиа, также обладающих амбивалентной защитной функцией, книга, по мнению автора, дает более устойчивое «укрытие» благодаря смысловой связности и упорядоченности языка, а также телесной реальности страниц (особенно, на фоне ускользающей реальности компьютерного экрана). В статье предпринимается попытка акцентировать в философии книги трактовку феноменологии чтения не только как метафорического (иллюзорного), но и как действенного личностного убежища для читающего, коль скоро он воспринимает наличную жизненную ситуацию как реальную угрозу.

Ключевые слова: книга, убежище, укрытие, Хайдеггер, unheimlich, бездомность, техника, чтение, философия книги.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-18-22

Цитирование: *Борисов С.Н.* Книга как «символическое убежище» человека // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 18–22.

A Book as a Person's *Symbolic Refuge*

© 2026 Sergey N. Borisov

Belgorod State National Research University,
85, Pobedy str., Belgorod, 308015, Russian Federation.

E-mail: borisov_sn@bsuedu.ru

Received 31.05.2026

The article substantiates the thesis that reading a printed book, in addition to other fairly well-described aspects, can also be considered as an attempt by the reader to hide in a symbolic refuge. Moreover, the material and tactile parameters of the book make it possible to perceive this kind of reading as a retreat into a shelter that is quite real in personal terms. Drawing on M. Heidegger's distinction between unheimlich (uncanny, homeless) and unheimisch (uncomfortable, non-domestic), under conditions where the Home loses its status as a safe place as a consequence of the development of aggressive technologies, the author shows that reading a book represents an intimate act that contrasts the immanence of linguistic experience with the rapidity of the destructive impacts of the external environment. In this context, the author critically revisits modern approaches to the concept of "refuge", in particular in the concepts of political philosophy (H. Arendt, J. Derrida, G. Agamben). And, furthermore, it is demonstrated that, unlike screen media, which also possess an ambivalent protective function, the book, in the author's opinion, provides a more stable "shelter" due to the semantic coherence and orderliness of language, as well as the corporeal reality of the pages (especially against the backdrop of the elusive reality of the computer screen). The article attempts to emphasize in the philosophy of the book the interpretation of the phenomenology of reading not only as a metaphorical (illusory), but also as an effective personal refuge for the reader, so long as they perceive the present life situation as a real threat.

Keywords: book, refuge, shelter, Heidegger, unheimlich, homelessness, technology, reading, philosophy of the book.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-18-22

Citation: Borisov, Sergey N. (2026) "A Book as a Person's *Symbolic Refuge*", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 18–22.

Во все времена среди разнообразных значимых для человека характеристик реальности присутствовали негативные и потому пугающие человека факторы. И люди находили способы защищаться от них не только реально, но и на уровне личностного переживания. И сегодня достаточно много отрицательных факторов, связывающих наше «здесь и сейчас» с усталостью, неустойчивостью, симулятивностью, но одним из приоритетных можно признать утрату чувства безопасности, даруемого Домом. Если в прошлом веке развитие средств ведения войны сделало ранее изолированное проницаемым и безопасное опасным, но все же сохранило статус Дома как убежища, то современность, как нам кажется, лишает нас этого пространства покоя. Возникает вопрос об убежище и укрытии сегодня как безопасном месте, пространстве, сохраняющем жизнь. О возможности альтернативы прежнему укрытию или создания нового.

Не сомневаясь в том, что чувство безопасности необходимо человеку, позволим выдвинуть предположение, что среди прочих факторов и средств поддержания этого чувства особая роль принадлежит книге. Она во все большей мере берет на себя роль убежища и укрытия. Книга печатная, сочетая в себе физическое и символическое,

создает уникальное пространство, в котором человек может хотя бы на время обрести покой. Чувство опасности отступает перед миром художественного произведения и материальными страницами книги. Тем более, что в русском языке слово «убежище» связано с необходимостью бежать от опасности, тогда как «укрытие» предполагает уже безопасное место. Это еще одна смысловая параллель, поскольку, наряду с убежищем как реальным объектом, оно всегда понимается как место символическое, как тот «дом бытия», по замечанию М. Хайдеггера, который дает человеку приют и чувство безопасности. И эта последняя трактовка убежища вполне соотносима с пониманием роли, которую способна выполнять книга. Мы предлагаем удерживать этот зыбкий баланс между убежищем как действительно безопасным местом и символическим пространством, в которое нас погружает чтение книги. Конечно, такое истолкование книги само по себе проблематично; ее сложно помыслить как пространство коллективное и совместное, поскольку чтение – частный и даже интимный акт, по нашему предположению, открывающий пространство лишь для одного – читающего.

Понимание укрытия как «места» не является преобладающим сегодня. Современные европейские философы анализируют убежище преимущественно в контексте политики, этики и биополитики, связывая его с фигурой беженца, проблемой суверенитета и гостеприимства [Арендт 1996; Balibar 2004; Kristeva 1991]. Общей исследовательской тенденцией выступает «мифологизация» убежищ.

Отвлекаясь от непосредственной угрозы и нужды в убежище физическом, можно говорить о том, что книга становится символическим убежищем среди прочих, прежде всего нормативных, гарантированных договоренностями. В этом случае книга как часть общего символического предстает неким местом бегства. И если Э. Кассирер прав, и человек является «символическим животным», то место его обитания тоже символическое [Кассирер 2002]. Умаление телесного только усиливается в Средневековье, а рационализм Нового времени вообще заставляет усомниться в подлинности чувственной реальности. И эта логика представляется приемлемой до тех пор, пока мы не сталкиваемся с реальным страхом смерти (со звуками оповещения об угрозе ракетного удара и близкими разрывами, с ударной волной, которая достигает нашего слуха). Такой опыт возвращает нас к исходному предположению о сочетании в книге символического и физического как необходимого условия убежища-укрытия.

Реальность техники, разрывающая целостность человека, диссонирует с оберегающей эту цельность неспешностью символического мира книги. Уточним сказанное: развитие техники меняет восприятие Дома, лишая его статуса убежища. В гораздо более широком контексте об этом напишет М. Хайдеггер: «Существо техники крайне медленно обнаруживает себя, являясь свету дня. День этот есть переподготовленная к сугубо техническому дню мировая ночь. Этот день – самый короткий из дней. Он несет угрозу уникально бесконечной зимы. Сегодня человек не только лишился защиты, но сама неповрежденность (целомудрие) целостного Сущего пребывает во мраке. Благо цельности уклоняется. Мир становится поврежденно-скверным» [Хайдеггер 2017, 56]. Лишение защиты здесь можно понимать в нескольких регистрах: как утрату современностью доступа к Бытию, но также и более конкретно – как разрушение прежнего мира, бывшего уютным домом, дававшим защиту человеку.

Хайдеггер пишет об открытости техники, демонстрируя, что она радикально меняет природу человека, лишая ее интимности. «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на создание гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены энергосистемы с их электросетью. В системе взаимосвязанных результатов поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предоставленным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроен старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставитель гидравлического напора, благодаря существованию гидроэлектростанции. Чтобы хоть отдаленно оценить чудовищность

этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в двух именах собственных: “Рейн”, встроенный в гидроэлектростанцию для производства энергии, и “Рейн”, о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Фридриха Гельдерлина» [Хайдеггер 1993, 226–227].

Но точно так же техника в своей по-ставленности и пред-ставленности действует и в отношении дома-убежища, постепенно захватывая его. Здесь можно согласиться с Хайдеггером, что существо техники медленно обнаруживает себя, и одновременно поспорить: ведь приход военной технической машины крайне быстр и часто внезапен. Стремительность техники диссонирует статичности, медленности Heimat. Опыт домашней интимности формируется годами, следует за нами из детства и отпечатывается в теле и памяти. Мы предлагаем соотнести эту категориальную пару с убежищем.

В тринадцатом параграфе «Сверхъестественное как основа человеческих существ» курса лекций 1942 г. «Гимн Гельдерлина “Истр”», сравнивая два перевода Софокла, сделанные Гельдерлином, Хайдеггер фиксирует изменение акцента в отношении δεινόν, которое приобретает смысл «мощи», некоего вторгающегося извне насилия, не вполне понятного нам по причине присутствия в сознании представления о протяженности как обязательном свойстве реальности [Heidegger 1996, 70]. Хайдеггер поясняет связь «unheimlich» со страшным и сверхъестественным, которое может быть также тревожным и пугающим. И человек сам является таким сверхъестественным, поскольку в некотором смысле носит δεινόν в себе и приспосабливается к без-домности [Ibid., 71]. Как понимать эту внутреннюю бездомность? Возможно ли для человека в этой связи создать себе убежище, но не дом? Для нас ответ состоит в том, что тревога и угроза, также имманентно при-сутствующие, в некотором смысле пред-определяют создание убежищ. Если дом подрывается изнутри или снаружи, то человек создает себе убежище. Именно убежище, а не Дом. И в нем проявляется не только страх, связанный с «unheimlich», но также сверхестественное. В силу этого убежище, вслед за утраченным домом, есть новый ковчег и сакральное место. Если дом Бытия есть язык, то как с ним соотносится без-домность? Является ли это состояние отсутствием языка или чем-то другим?

Отвечая на вопрос, сложно себе представить обратное, безъязычие или бессловесность человека. Привычнее считать, что угроза провоцирует. В буквальном и изначальном смысле этого слова, означающем pro-voko, даже не говорить, а голосить, кричать и призывать. Петар Боянич в работе «Провокация. Воззвание и право на переворот» отмечает призывающий характер голоса, раздающегося в ответ на угрозу и тревогу или возникающего как мольба о спасении, просьба в предоставлении укрытия [Боянич 2022]. Подобное «заговаривание» бездомности мы можем найти у многих писателей, которые в ответ на бездомность искали себе убежище в языке и книге, совершая «уход» в литературу и творчество, создавая свои вымышленные «миры».

Можно предположить, что убежище человек находит не только в языке. Литература уступила место сначала кинематографу, а затем масс-медиа, и мы можем сегодня поставить вопрос о переносе защитной функции слова как символа, как особой реальности. Нечто достаточно близкое пишет об экране Валерий Подорога, понимая его как то, что имеет рамки: «Нормально развитое общество работает через институциональные рамки, рамочки, которые оформляют нам экраны. Рамка оформляет экраны, воспроизводит, экранирует. А что такое экранирует? Экранирует – это значит защищает. Значит, самое главное, что нам дает экран, – это защита. Вы только подумайте над тем, что вы делаете, когда вы видите что-то через рамку. Вы сразу же понимаете, что это поймано, это схвачено» [Подорога 2025, 116–117]. И далее можно продолжать множить рамки, от институциональных, до кинематографических, виртуальных, в которых камера «занята поиском спасения» [Там же, 118–119], в том числе и через изображение насилия. Однако работа с ним сложнее, чем перенос угрозы из мира реального в виртуальный. Опираясь на идеи Анны Фрейд и Теодора Адорно, Подорога пишет о камере как условии спасения в двух аспектах, первый связан с тем, что видеть угрозу, а камера дает нам такой привилегированный взгляд, уже означает успех. И второй

заключается в возможности манипуляции с видимым, управлением картинкой, а значит, в некотором смысле и реальностью [Подорога 2025, 119].

Конечно, следует различать киноэкран и экран как модель экрана. Последний можно понимать и как поверхность экранирования – защиты, которая присутствует в нашем культурном опыте и имеет прежде всего литературное и кинематографическое происхождение. И здесь, в этом пространстве, мы снова сталкиваемся с Unheimlich – жутким. Жуткое составляет отдельную и обширную тему, но в некоторых моментах несомненно связанную с нашей проблемой убежища. Поскольку, как показал Хайдеггер, жуткое встречает нас за порогом дома, когда мы его лишены, бездомны.

Экран может служить защитой, укрывать, но также может быть проницаемым, проводником жуткого. По нашему мнению, книга в этом смысле более однозначна. Прочность «защитной конструкции» книги проявляется в самой форме. Стройность фраз в печатной книге трансформируется в ряды строк, упорядоченных и упорядочивающих наше восприятие реальности. Наконец, символический «дом человеческого бытия» в «лице» книги тактильно дает нам, в отличие от книги электронной, экрана, прекрасную поверхность для опоры, взгляда и руки. Ощупывание страницы взглядом и пальцем успокаивает, что в ускользающую «эпоху цифры» крайне ценно.

В ситуации тотальной бездомности книга не только возвращает себе статус убежища, спасающего человека, но и становится спасительной и укрывающей. И это уже не мессианская трактовка книги как «слова Божьего», а скорее вырастающая из непосредственного опыта, переживания угрозы потребность в безопасности.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Арендт 1996 – *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996 (Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Time and Being: Articles and Speeches*, Russian Translation).

Хайдеггер 2017 – *Хайдеггер М.* О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Тракль. М.: Водолей, 2017 (Heidegger, Martin, *On Poets and Poetry: Hölderlin. Rilke. Trakl*, Russian Translation).

Balibar, Etienne (2004) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton.

Heidegger, Martin (1996) *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, Indiana University Press, Indianapolis.

Kristeva, Julia (1991) *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, New York.

Ссылки – References in Russian

Боянич 2022 – *Боянич П.* Провокация. Воззвание и право на переворот. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2022.

Подорога 2025 – *Подорога В.* Кинематограф. Сновидение. Психоанализ. Курс лекций для МШНК. М.: Des Esseintes Press, 2025.

References

Bojanić, Petar (2022) *Provocatio. Call and the Right to a Coup*, Kabinetny Ucheny, Ekaterinburg (Russian Translation).

Podoroga, Valeriy A. (2025) *Cinema. Dream. Psychoanalysis. A Course of Lectures for the Moscow School of New Cinema*, Des Esseintes Press, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

БОРИСОВ Сергей Николаевич –
доктор философских наук, профессор,
директор Института общественных наук
и массовых коммуникаций Белгородского
государственного национального
исследовательского университета.

Author's Information

BORISOV Sergey N. –
DSc in Philosophy, Professor, Director
of the Institute of Social Sciences
and Mass Communications,
Belgorod State National Research University.

Философия книжных собраний в истории культуры

© 2026 г. А.А. Кротов

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

E-mail: krotov@philos.msu.ru

Поступила 25.05.2026

В статье анализируются теоретические предпосылки, лежащие в основании логики формирования книжных собраний в различные культурные эпохи. Акцентируется внимание на социальных аспектах, связанных с содержательным набором текстов, которым, при условии наличия выбора, отдается приоритет. Так, в Древнем Китае в рамках конфуцианского канона особо ценным объявлялось знание, восходящее к старине, в то время как осуждению подвергались «неправильные» взгляды. Сторонники легизма, призывавшие к искоренению инакомыслия в стране, усматривали прямой вред в деятельности философов, опирающихся на книги и подвергающих сомнению деяния императора. Если философские и исторические сочинения представлялись с точки зрения подобного подхода опасными, то не внушали опасений книги, посвященные медицине, гаданию и сельскому хозяйству. В европейской культуре философия книжных собраний также определялась различными вариантами социального решения проблемы хранения и использования знания. Так, «Энциклопедия» просветителей претендовала на то, что она в состоянии заменить человечеству все книжные собрания, если бы те внезапно, в результате катастрофы, оказались утрачены. Примечательно, что в среде энциклопедистов установка на сведение в общее собрание всех знаний человечества сопрягалась с линией на искоренение предрассудков, ставившей под сомнение ценности абсолютизма. Характерно, что один из видных руссоистов, Мерсье, не сомневался в том, что библиотеки будущего окажутся менее заполненными томами из-за предполагаемого отказа людей от бесполезного знания. В России Н. Федоров призывал осуществить выход из небратского состояния мира совокупным трудом науки и действия, причем подчеркивал невозможность решения проблемы одними только теоретическим средствами. По существу, философия книжных собраний в истории культуры включает как тенденцию к ограничению, зачастую обосновываемую особой социальной программой, так и тенденцию к максимальной полноте безо всякого критического отбора содержания.

Ключевые слова: философия книжной культуры, энциклопедический идеал, Сен-Симон, Фурье, Моррис, Н. Федоров.

УДК 130.2
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-23-28

Цитирование: *Кротов А.А.* Философия книжных собраний в истории культуры // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 23–28.

The Philosophy of Book Collections in the History of Culture

© 2026 Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

E-mail: krotov@philos.msu.ru

Received: 25.05.2026

The article analyzes the theoretical background underlying the logic of the formation of book collections in different cultural eras. Attention is focused on the social aspects associated with the content of the texts, which are prioritized when there is a choice. In ancient China, the Confucian canon emphasized the value of ancient knowledge, while condemning "wrong" views. The supporters of legalism, who called for the eradication of dissent in the country, saw the direct harm in the activities of philosophers who relied on books and questioned the emperor's actions. While philosophical and historical works were considered dangerous from this perspective, books on medicine, divination, and agriculture were not. In European culture, the philosophy of book collections was also shaped by various social solutions to the problem of storing and using knowledge. Thus, the Encyclopédie of the Enlightenment claimed that it could replace all the books in the world if they were suddenly lost in a catastrophe. It is noteworthy that among the encyclopedists, the goal of compiling all of humanity's knowledge was coupled with a commitment to eradicating prejudices and questioning the values of absolutism. It is noteworthy that one of the prominent Rousseauists, Mercier, had no doubt that the libraries of the future would be less filled with volumes due to people's perceived rejection of useless knowledge. In Russia, N. Fedorov called for a way out of the unbrotherly state of the world through the combined efforts of science and action, emphasizing the impossibility of solving the problem with theoretical means alone. In fact, the philosophy of book collections in the history of culture includes both a tendency towards limitation, often justified by a specific social program, and a tendency towards maximum completeness without any critical selection of content.

Keywords: philosophy of book culture, encyclopedic ideal, Saint-Simon, Fourier, Morris, N. Fedorov.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-23-28

Citation: Krotov, Artem A. (2026) "The Philosophy of Book Collections in the History of Culture", *Vorposy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 23–28.

Философия книжных собраний издавна определялась как индивидуальными целями, так и социальными. При этом индивидуальные пристрастия не могли не испытывать внешних ограничений, выражавшихся в структуре научного знания той или иной эпохи, в имеющемся наборе профессий, в господствующих мировоззренческих ориентирах. Фактически философия книжных собраний всегда, так или иначе, выступала отражением различных способов решения вопроса о назначении знания и способах его трансляции.

Конечно, с древности и до наших дней проблема хранения и передачи знания имела и научное, и социально-политическое измерение. Характерно, что уже в Древнем Китае можно видеть столкновение различных подходов к названной проблеме,

характеризующих разнонаправленные векторы, свойственные конкурирующим социальным моделям. Так, в рамках конфуцианского канона пиетет по отношению к древнему знанию сопровождался призывом к социальному ограничению: «Изучение неправильных взглядов вредно» [Древнекитайская философия, 1972, I, 144].

В труде «Го Юй» («Речи царств») проводилась мысль о необходимости опоры в политике на достигнутое, проверенное годами знание. Вместе с тем нельзя ограничиваться только повторением известного: «Совершенствуйте старые законы, отбирайте из них лучшие и применяйте на деле, растите народ, помогайте неимущим, с уважением относитесь к чиновникам, и тогда во владении установится спокойствие» [Го Юй 1987, 113].

В Циньской империи по указу Цинь Ши-хуана литературные, исторические и философские труды подлежали изъятию у населения. Нарушителей ожидали каторжные работы. Тем самым вводился запрет на инакомыслие, проводилась линия на полное подчинение мышления подданных. Ли Сы, совету которого последовал Цинь Ши-хуан, так обосновывал необходимость искоренения плюрализма мнений: «…частные школы творят беззакония… Они осмеливаются осуждать деяния повелителя, возбуждают незаконные интересы и, возглавляя толпу, сеют клевету… Поэтому запретить частные учения благоразумнее всего» [Сыма Цянь 1956, 224]. Заметим, что практика борьбы с инакомыслием никоим образом не являлась следствием случайной, субъективной позиции отдельных политиков. Обоснование подобной практики фактически содержалось в философском учении Шан Яна и Хань Фэя. Шан Ян безапелляционно заявлял: «Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам» [Книга правителя 1993, 162]. Правитель, по его мнению, должен поощрять личные заслуги подданных, при этом неотвратимо применяя карающую рукоятку закона. Жестокость и неизбежность наказания за проступок стимулируют лучше моральных увещеваний. Такова общая линия политики «школы закона». Согласно Шан Яну, многое в стране зависит от воли правителя. Ибо люди в своем стремлении к выгоде ориентируются на то, что поощряется властями. Когда правитель поощряет воинов и земледельцев, страна становится могущественной, и бороться с нею нелегко. Если же правитель станет одобрять пустую болтовню, восхвалять только тех, кто прочел какие-то древние книги, тогда количество воинов и земледельцев сократится, увеличится число странствующих проповедников, а государство начнет клониться к упадку. Книжные знания и искусство беседы не должны ставиться в приоритет по отношению к боевым искусствам и возделыванию земли.

В «Люй-ши чунь цю» (III в до н.э.), своеобразной энциклопедии эпохи, в которой нашли свое отражение естественнонаучные, исторические, философские знания, выражена тенденция к максимально широкому по охвату синтезу информации. Инициировал работу над всеобъемлющим синтезом видный сановник циньского царства Люй Бу-вэй, который «считал, что в этом произведении нашли отражение все события и дела с глубокой древности до его времени, охватывающие “небо и землю…”» [Древнекитайская философия 1972, II, 284]. Примечательно, что отдельные главы произведения выражают позицию конфуцианцев, даосов, приверженцев легизма и др. Многообразие конкурирующих мировоззренческих подходов не послужило поводом к исключению из рассмотрения хотя бы одного из них. По преданию, желающим предлагалась значительная сумма золотом в том случае, если бы им удалось добавить или убрать из текста хотя бы одно слово. Тем самым декларировалась полнота достигнутой систематизации и невозможность расширить область современного знания за пределы уже известного авторам труда.

В европейской традиции проблема систематизации и формы трансляции знания обсуждалась в самых различных контекстах. По существу, здесь мы также встречаем различные варианты социального решения проблемы хранения и использования знания, с которыми сталкивались на Востоке. За недостатком места остановимся лишь на нескольких характерных примерах.

В выдающейся «Энциклопедии» просветителей (1751–1780) проводилось резкое разграничение научной истины и лжи. Так, согласно Вольтеру, «история – это изложение

фактов, приведенных в качестве истинных, в противоположность басне, которая является изложением фактов ложных» [История 1978, 7]. Соответственно, он отвергал историю мнений как «собрание людских заблуждений», не имеющее большой ценности для потомков. Впрочем, он подчеркивал, что знать «крупные ошибки» прошлого полезно для того, чтобы уметь их избегать в собственном времени. Знание минувшего ценно тем, что позволяет проводить сопоставления в сфере искусства, законодательства, нравов, свойственных различным народам и векам. Подобное сравнение побуждает народы к соревнованию, а следовательно, к постепенному совершенствованию в разнообразных областях.

В «Проспекте», предварявшем выпуск «Энциклопедии», Дидро утверждал, что если бы в древности был осуществлен аналогичный проект, то он один мог бы компенсировать гибель Александрийской библиотеки. Таким образом, «Энциклопедией» осуществлялась содержательная выборка, потенциально призванная служить ориентиром для каждого из людей. Энциклопедия просветителей ставила перед собой одновременно несколько целей: свести воедино всю историю человеческих знаний, помочь читателю с практическим советом в той или иной сфере, способствовать моральному совершенствованию людей, борьбе с деспотизмом, заблуждением и обманом.

В романе-утопии руссоиста Л.-С. Мерсье «Год две тысячи четыреста сороковой» (1770) среди прочего повествуется и об изменении отношения людей в будущем к содержанию библиотек. Книгохранилищам требуется меньший объем, литературы в них хранится на порядок меньше. Произошли такого рода изменения не в результате катастрофы, но по воле людей, сумевших отказаться от бесполезных сочинений, наполненных докучливой болтовней и сохранивших лишь то, что обладало настоящей, непреходящей ценностью для рода человеческого. Люди осознали, что некачественные, плохие книги, выстроенные путем бездумной компиляции чужих мнений и цитат, только запутывают разум, побуждают его блуждать среди предрассудков, погружают в пучину суеверий и невежества. «…мы пришли к выводу, что библиотека, состоящая из огромного количества книг, является скопищем величайшего сумасбродства и безумнейших химер. Ваши авторы вопреки разуму имели обыкновение сперва писать, а уж потом думать. Наши поступают как раз наоборот: мы уничтожили писания всех тех, кто хоронил свои мысли под чудовищными грудами слов и цитат» [Мерсье 1977, 91]. Признанные бесполезными и несущими порочные идеи книги были свалены за городом наподобие новой Вавилонской башни и сожжены вместе с газетами и сборниками решений парламентов. Так сгорела «человеческая глупость». Что же до будущей эпохи мудрости, она сохранила подлинно великое из прошлого: творения Гомера, Демосфена, Шекспира, Декарта, Монтеня и др. Примечательно, что в библиотеке будущего Мерсье сохраняет все без изъятия сочинения Руссо, в то время как тексты Вольтера сведены к тоненькой книжице. Ученые будущего прежде, чем отказались от ненужного хлама, рожденного воображением и тщеславием прошлых лет, тщательно изучили все книги, сделав выжимки и составив резюме того, что посчитали необходимым сохранить в памяти потомков.

Сен-Симон говорил о необходимости обновления энциклопедического знания в контексте перехода к будущему социализму. Связывая сущность современных ему событий с переходом от феодальной и промышленной социальной организации к научной и промышленной, он видел главную заслугу «Энциклопедии» просветителей в расшатывании отжившего строя. Новая систематизация знания напрямую, с его точки зрения, будет способствовать становлению и упрочению справедливого образа жизни: «Философия XVIII в. была критической и революционной, философия XIX в. будет изобретающей и организующей» [Saint-Simon 1865, XV, 93]. Правда, сам выдающийся социалист ограничился только общей характеристикой проекта, что можно связать с теми особенностями его воззрений, о которых красочно писал Жорж Вейль: «Этот могущественный мыслитель, который предугадал позитивизм и социализм, никогда не был способен составить книгу или создать систему. Его многочисленные брошюры могли дать повод различным интерпретациям… К тому же, он говорил то как философ,

который представляет научную доктрину, то как вдохновенный человек, возвещающий религию… Скорее предшественник, чем глава школы, Сен-Симон щедро бросил идеи, оставив своим продолжателям заботу об их согласовании и извлечении из них следствий» [Weill 1896, 1–2]. Но все-таки доминирующая линия в размышлениях Сен-Симона присутствовала. Альфред Перейр справедливо связывал ее с тезисом о необходимости реорганизации общественной жизни посредством придания ведущей роли производителям материальных и духовных благ [Pereire 1912, XI].

Шарль Фурье, обосновывая свой социалистический проект, утверждал, что ему удалось сделать новаторское открытие, беспрецедентное по своей значимости: раскрыть теорию четырех движений (материального, органического, животного и социального). Следствием упомянутого открытия, в его понимании, должен был стать переход от политического хаоса современности к социальной гармонии, которую он связывал прежде всего с организацией фаланстеров. Другим предполагавшимся следствием являлась необходимость «бросить в огонь» отжившие моральные и политические учения. «Прореживание» должно было коснуться и библиотек. Он предрекал «крах библиотек и знаменитостей», поясняя таким образом свою позицию: «Следует ли облечься в длинные траурные одежды, чтобы объявить политикам и моралистам, что роковой час пробил, что их громадные галереи томов сейчас падут в небытие, что Платоны, Сенеки, Руссо, Вольтеры и все корифеи неопределенности старого и нового времени уйдут все вместе в реку забвения?» [Фурье 1951, 111]. Ему казалось очевидным, что многочисленные тома кумиров прошлого заключали в себе только иллюзии и заблуждения.

В знаменитом произведении Уильяма Морриса «Вести ниоткуда» (1890) художественная характеристика будущего включает, в частности, краткие упоминания и о систематизации знания. Читатель узнает, что в будущем сохранились библиотеки главным образом при крупных научных центрах (Оксфорд и др.). Процветают естественные науки, в то время как истории уделяется меньшее внимание по сравнению с эпохой классового противостояния. Устройство мира привлекает больше интеллектуальных сил, чем отжившие социальные коллизии. Изменился подход к обучению детей: отсутствует стандартное школьное образование, выстроенное по единой программе, при том, что дети сами легко находят книги, которые могут их интересовать. Важная деталь: «Обычно они читают не очень много, чаще всего – книги о приключениях». Гораздо больше, чем из книг, дети извлекают из повседневной жизни, практической работы, в которую они по мере сил оказываются вовлечены. Необходимо отметить еще одну немаловажную деталь: «Типографское дело начинает отмирать, так же как чрезмерное увлечение выпуском книг» [Моррис 2019, 410, 398].

В России один из самых оригинальных проектов использования знания о прошлом был предложен Н.Ф. Федоровым. Он отмечал, что среди современников распространено пренебрежительное отношение к архивам и музеям, негласно предполагается, что там хранятся вещи по большей части бесполезные, ни на что не годные. Вера в прогресс занимает умы, вытесняя в музеи память о предках. Но ведь и сам прогресс, по Федорову, сделается достоянием истории. Музей он истолковывает как некий остаточный элемент культа предков. Бездушная цивилизация поклоняется вещам, в то время как подлинный музей человека ставит намного выше любой вещи. Для философа музей важен как один из необходимых элементов в деле всеобщего воскрешения: «Музей есть не собирание вещей, в собор лиц; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» [Федоров 1982, 587].

Приведенные примеры подтверждают, что в истории мы, по существу, видим два крайних полюса в решении вопроса о том, как надлежит использовать знания в целях достижения планируемого социального результата. Один предполагает сужение перспективы мышления образованных граждан, локализацию их интересов по линиям, предусмотренным законодателями. Другой совсем не накладывает ограничений, потенциально расширяя объем собираемых материалов и коллекций до бесконечности.

Отсюда – различные установки и принципы формирования общественных и частных книжных собраний. Книжные собрания иногда служили отправной точкой для утопических размышлений создателей новых систем, нередко же сами испытывали на себе результаты вводимых в обществе запретов.

Размышляя о будущем, можно предположить, что тенденция ко все большей миниатюризации носителей информации будет, с одной стороны, побуждать часть читателей собирать виртуальные библиотеки, значительно превосходящие по объему индивидуальные коллекции прошлых лет. С другой стороны, изрядная часть людей, вероятнее всего, вообще откажется от собственной библиотеки любого типа, уповая на доступность данных во всемирной сети. В конечном счете при разрастании объема доступных пользователям данных можно прогнозировать дальнейшее углубление профессиональной специализации в разных сферах гуманитарного профиля. Вместе с тем общественным, в том числе электронным, библиотекам предстоит выполнить специфическую интегративную функцию: колоссальное расширение границ доступного знания, так или иначе, окажет стимулирующее воздействие на развитие междисциплинарных исследований.

Источники – Primary Sources

Го Юй 1987 – Го Юй (Речи царств). М.: Наука, 1987 (*Guo yu (Speeches of the Kingdoms)*, Russian Translation).

История 1978 – История в энциклопедии Дидро и Даламбера / Под ред. А.Д. Люблинской, пер. и прим. Н.В. Ревуненковой. Л.: Наука, 1978 (*History in the Encyclopedia of Diderot and d'Alembert*, Russian Translation).

Книга правителя 1993 – Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). М.: Ладомир, 1993 (*Shang jun shu*, Russian Translation).

Мерсье 1977 – *Мерсье Л.-С.* Год две тысячи четыреста сороковой. Л.: Наука, 1977 (Mercier, Louis-Sébastien, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, Russian Translation).

Моррис 2019 – *Моррис У.* Вести ниоткуда, или Эпоха спокойствия // Утопия XIX века. Проекты рая. М.: Аст, 2019. С. 377–606 (Morris, William, *News from Nowhere, or An Epoch of Rest*, Russian Translation).

Сыма Цянь 1956 – *Сыма Цянь*. Избранное. М.: Гослитиздат, 1956 (Sima Qian, *Selected Works*, Russian Translation).

Федоров 1982 – *Федоров Н.Ф.* Соч. М.: Мысль, 1982 (Fyodorov, Nikolai F., *Works*, in Russian).

Фурье 1951 – *Фурье Ш.* Избранные соч. В 4 т. Т. 1. М.: АН СССР, 1951. (Fourier, Charles, *Selected Works, in 4 Vols. Vol. 1*, Russian Translation).

Pereire, Alfred (1912) *Autour de Saint-Simon*, Champion, Paris.

Saint-Simon, Claude-Henri, Enfantin, Prosper (1865–1878) *Œuvres*, V. 1–47, Dentu; Leroux, Paris.

Weill, Georges (1896) *L'école saint-simonienne: son histoire, son influence jusqu'à nos jours*, Félix Alcan, Paris.

Сведения об авторе

КРОТОВ Артем Александрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Author's Information

KROTOV Artem A. – DSc in Philosophy, Head of the Department of history and theory of world culture of the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Книга «для немногих»: маргинал или маргиналия в книжной культуре?

© 2026 г. Е.Н. Мотовникова

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, 308015, ул. Победы, д. 85.

E-mail: molena64@yandex.ru

Поступила 31.05.2026

В статье рассматривается проблема актуализации в современном философском разговоре (полу)забытых, исторически маргинализированных произведений, авторы которых в свое время не были участниками мейнстримных течений, публиковали свои книги в самобытной языковой форме, без научной редакции. Возродившийся интерес к многообразию философской литературы «золотого» XIX в. не является достаточным условием доступа к содержанию и смыслу этих книг, они требуют высокопрофессионального исследовательского сопровождения, развернутого историко-культурного и философского комментария. В статье сравниваются исторические судьбы философских работ П.А. Бакунина, В.В. Розанова и Н.Н. Страхова. П.А. Бакунин ничем не помог своей книге найти читателя, однако постепенно находит понимание и признание в наши дни, с реабилитацией философского теизма. Н.Н. Страхов всячески заботился о популяризации своих и чужих хороших книг, но «замалчивался» как философ на целый век. В.В. Розанов известность получил как оригинальный писатель, выдающийся стилист, участник религиозно-философских, литературно-политических событий своего времени, но никак не в качестве автора работы по теории познания в жанре классической философии. Современные исследователи просто не могут позволить себе смириться с накоплением неведения об уже узнанном, понятом и написанном кем-то когда-то и идут путем служения просвещению читающих и пишущих, популяризации интеллектуальной литературы прошлых веков, деятельной любви к хорошей книге.

Ключевые слова: маргинальные философы, маргинальные тексты, русская философия XIX в., В.В. Розанов, П.А. Бакунин, Н.Н. Страхов.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-29-34

Цитирование: *Мотовникова Е.Н.* Книга «для немногих»: маргинал или маргиналия в книжной культуре? // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 29–34.

A Book *for the Few*: an Oddity or a Marginality in Book Culture?

© 2026 Elena N. Motovnikova

Belgorod State National Research University,
85, Pobedy str., Belgorod, 308015, Russian Federation.

E-mail: molena64@yandex.ru

Received 31.05.2026

The article addresses the problem of bringing back into contemporary philosophical discourse semi-forgotten and historically marginalized works whose authors stood outside mainstream movements of their time and published their books in a distinctive linguistic style without formal academic editing. Although there is a revived interest in the diversity of 19th-century "Golden Age" philosophical literature, this alone does not guarantee access to the substance and meaning of these texts. Instead, they require rigorous scholarly analysis accompanied by extensive historical, cultural, and philosophical commentary. The paper compares the historical trajectories of the philosophical works of P.A. Bakunin, V.V. Rozanov, and N.N. Strakhov. Bakunin took no steps to help his book find an audience; nevertheless, his work is gradually gaining recognition today alongside the rehabilitation of philosophical theism. Strakhov, by contrast, made every effort to promote both his own writings and other valuable works, yet remained ignored as a philosopher for a whole century. Rozanov achieved fame as an original writer, an outstanding stylist, and an active participant in the religious, philosophical, literary, and political developments of his era – but not as the author of a classical treatise on epistemology. Contemporary scholars simply cannot resign themselves to the accumulation of ignorance regarding what was once known, understood, and written. They choose instead to serve the enlightenment of the reading and writing public, promoting the intellectual literature of past centuries through a genuine dedication to the written word.

Keywords: marginal philosophers, marginal books, Russian philosophy of the 19th century, V.V. Rozanov, P.A. Bakunin, N.N. Strakhov.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-29-34

Citation: Motovnikova, Elena N. (2026), "A Book *for the Few*: an Oddity or a Marginality in Book Culture?", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 29–34.

В опыте каждого читателя есть книги, удивляющие своей невостребованностью при наличии, казалось бы, всех качеств, необходимых для внимания и признания. Не составляет в этом смысле исключения и философская область книжной культуры. В 80-е годы XIX в. размышления на эту тему философа-библиофила Н.Н. Страхова вызвали две книги, вышедшие в свет практически одновременно: «Основы веры и знания» П.А. Бакунина [Бакунин 1886] и «О понимании» В.В. Розанова [Розанов 1886]. В обоих изданиях представлены главные философские труды их авторов, философов не по профессии, но по складу души, по запросам духа, по стилю мышления. Прочитав их, Страхов предсказал, что эти умные, важные и полезные книги не будут поняты и приняты читающей публикой.

Для книги Бакунина, считал Страхов, необходимо популярное разъяснение, вспомогательный критический анализ. Он писал В.В. Розанову: «Вы отлично сделаете, если растолкуете эту книгу Вашим легким и ясным языком. <…> Мы виделись

[с П.А. Бакуниным] только один раз. <…> Он мне сказал, что его книга дурно написана (что совершенно справедливо), что он сам иногда не может добраться, какая мысль внушила ему слова и фразы, напечатанные в его книге. “Я себя испортил, – говорит он, – я писал для себя и позволял себе самые странные выражения своих мыслей”. Но Вы правы в том, что содержание прекрасное» [Переписка 2001, 14]. Примечательно, что Страхов здесь хвалит Розанова за правильную оценку книги Бакунина, а Розанов, комментируя письмо через пятнадцать лет, вспоминает: «Книгу Бакунина (это, кажется, брат сумбурного Бакунина) я не разобрал: но она – действительно *удивительна* с первых же страниц. Помню, я особенно восхищался его указанием на “живоверие” (живая вера) в человеке… Вообще, что же делают наши-то профессора университетов? Ведь это *образовательная* обязанность их – давать отчет читающему обществу о новых явлениях русской философской мысли?!» [Там же, 15]. В том же письме Страхов указал и на философское значение книги, «положение Бакунина по отношению к известным школам» – «он прямо питомец Шеллинга и Гегеля – тут нет существенной разницы, да и нет того школьного подчинения, которое обыкновенно соединяется с понятием приверженца известной системы» [Там же, 14]. Это свободное следование немецкому идеализму исследуется наконец сегодня [Антонов 2015, 129–132; Фатеев 2016, 204–206, 219–221].

История книги В.В. Розанова «О понимании» известна лучше, прежде всего благодаря ее переизданию на современном русском языке с большой вводной статьей В.В. Бибихина [Бибихин 1996] и, конечно, благодаря книгам В.А. Фатеева, где внимательно прослежены перипетии розановских достижений и провалов (им же дан максимально полный на сегодняшний день очерк судьбы и содержания книги П.А. Бакунина [Фатеев 2016]). «О понимании» провалилось полностью, и не только в коммерческом смысле: 80 из своих авторских экземпляров писатель продал на вес, «“на бумагу” во время денежной нужды» [Переписка 2009, 192], то есть даже раздарить книгу за несколько лет не нашлось кому. Розанов в годы перехода из гимназических учителей в столичные писатели-публицисты находился умственно под отеческой опекой Страхова, максимально доверял его авторитету и очень надеялся на поддержку книги. А Страхов – с самым искренним сочувствием – посоветовал прочитать Гегеля и фактически переписать работу современным философским языком. «Для меня главная мысль вашей книги – гегелевская» [Переписка 2001, 24]. «Нахожу новаторство без соответствующей новизны» (в книге много нового и хорошего, «но ведь на первом плане – главная мысль, а не частности» [Там же]), – писал Страхов, долго читая книгу, долго писал положительный отзыв и советовал автору писать статьи на актуальные темы и тексты.

Фактически в оценке розановского философствования Н.Н. Страхов недалеко ушел от глубоко уязвивших автора «снисходительно презрительных» [Переписка 2023, II, 326] рецензий «Русской мысли» и «Вестника Европы», посчитавших «обширный» и «кропотливый» труд автора «напрасным», «курьезным проявлением мнимой философской самобытности» [Там же, 327]. «– Для чего же ты пишешь? – Для мечты. *Для друзей*» [Там же, 326], – делал выводы Розанов, осмысляя историю своей болезни «нечитаемости» спустя годы и десятилетия. Интересно, что один из таких немногих друзей, высоко оценивших «О понимании», публицист славянофильского направления С.Ф. Шарапов буквально восхищался розановским произведением, и как будто даже больше эстетически: «Эту книгу я читал шесть месяцев с карандашом в руках, увлекаясь изумительною логикою, чудным ходом мысли, великолепными лирическими отступлениями…» [Переписка 2023, I, 275] – подобно тому, как сам Розанов дивился книге П.А. Бакунина. И ровно так же, как раньше Розанов, Шарапов собирался, но не написал «легким и ясным языком» толкования столь впечатливших идей и рассуждений. В какой степени вообще значима для «нечитаемости» стилистическая оригинальность текста книги, следует ли стремиться к ее сглаживанию редактурой, или авторская редакция предпочтительна и особо ценна отражением индивидуальности в особенностях языка? Достаточно ли положительных рецензий и хорошего

критического комментария, разъяснения главных идей, чтобы у книги появилась сколь-нибудь широкая читательская аудитория?

Републикация книг Бакунина (репринт) и Розанова [Розанов 1996] в наши дни, однако, вновь не вызвала сколько-нибудь широкого интереса не только у любителей философии, но и среди профессионалов, историков русской философии, эпистемологов (см. об этом: [Резниченко 2023]). В считанных работах, серьезно анализирующих философские книги Бакунина и Розанова, дается утвердительный ответ на вопрос, представляют ли эти непризнанные сочинения не просто авторскую философско-литературную странность, не маргинальность отстояния от поля основных тем национального интеллектуального движения, но оригинальные труды, вполне аргументированные и важные для историко-философского изучения в развитие нашего знания и понимания картины русской мысли XIX в. Одна из самых выдающихся общих черт, отмеченная в обеих книгах, о которых идет речь, – их ярко выраженная ориентация на философскую классику, сосредоточенный диалог авторов с античностью – аристотелизм Розанова [Там же, 51–54] и августинианство Бакунина [Ильин 2023, 19], самый решительный антипозитивизм в постановке и разрешении проблемы онтологичности познания-понимания «мира как целого» (Н.Н. Страхов) бессмертным личным разумом (духом). Учитывая культурно-исторический контекст времени создания труда по теории познания, нельзя не подчеркнуть, что В.В. Розанов – в эпоху господства позитивизма – предпринимает метафизическое по установке исследование, попытку построения целостного *понимания понимания* (понятия периферийного для философских текстов того времени) как высшего назначения человека – объединяет в классификации все (полагает, что не упускает ничего) многообразие смыслов и содержаний понимания и возводит это наукообразное схематизирование в категорию духа [Маслова 2006 web].

В не менее мощном синтезе П.А. Бакунин развивает единство веры и знания на почве единства истины, в свою очередь укорененной в единстве Бога и богоподобной личности познающего человека: гносеологическая постановка проблемы разрешается теистической антропологией [Ильин 2023, 19–20]. Философ ведет… сознание <…> из абстрактного чисто материального механистического мира, конструируемого наукой, – в мир углубленного самосознания, в котором истина бытия Божия обнаруживает сама себя» [Антонов 2015, 130]. В половину менее объемистый, чем у Розанова, труд Бакунина, раскрывая «прекрасное содержание» тем, кто потрудится вчитаться в его «странное выражение» (Н.Н. Страхов), находит все больший интерес и признание как содержащий самые глубокие и оригинальные систематические построения, исполненные с большим мастерством и убедительностью, «несмотря на кажущуюся экстравагантность этих “соображений”» [Там же], и не только в духе немецких идеалистов. Практически все немногочисленные критики отметили в книге главу, содержащую оригинальное учение о смерти и бессмертии и онтологически с ней связанную своеобразную концепцию времени [Фатеев 2016, 223–226]. Время у Бакунина – не субстанционально, но и не просто позитивно измеряемое выражение длительности и сменяемости природных явлений, его сущность раскрывается только «безусловному взгляду вечного субъекта», и сущность эта – «тот вечный ритм и та вечная мера бытия, которая дышит, как жизненный пульс, в творениях поэтов и художников…» [Бакунин 1886, 126]. Вполне последовательно и убедительно, что прошлое в этой концепции объявляется несравнимо важнейшим для людей, чем будущее: прошлое совершилось – и потому «совершенно», надежно и постоянно [Там же, 346]; будущим же восхищаться, жить будущим, которого нет и которое всегда проходит – большое недомыслие так называемых «людей будущего» [Там же, 396–397]. Книга П.А. Бакунина, как видим, действительно касается самых актуальных философских дискуссий о мире, человеке и истории.

Странноватые, но даже нарастившие со временем интерес книги эти более внятны нам сегодня за счет лучшего (хотя бы просто бóльшего) знания исторического контекста, истории развития их проблематики, многократной с тех пор перепостановки

вопросов о соотношении веры и знания, о понимании, – скорее, даже во множестве семантических значений «вер», «знаний», «пониманий», «истин», «времен»… На фоне этих преумножившихся значений и смыслов книги Бакунина и Розанова читаются как современные, их идеи и рассуждения вполне позволяют им включаться в актуальные философские диалоги – хотя происходит это крайне редко и случайно. (Но возможен ли вообще сегодня не случайный, «всеохватный» разговор по какой-либо теме?)

Каково в целом значение в современной философской книжной культуре хороших (по содержанию и по форме), но малоизвестных, редко читаемых книг? Может быть, попадание на поля, в сноски и в примечания, – вполне достойная судьба? Может быть, этот особенный, малохоженый уголок сада расходящихся тропок – необходимый фрагмент большой территории книжной культуры? И нам следует там и оставить их? Или все-таки правильно и нужно пересказывать философские работы П.А. Бакунина и В.В. Розанова, вводить их в новые учебники и учебные курсы, требовать учета в диссертационных исследованиях? Опыт Н.Н. Страхова и его наследия учит смирению в этом вопросе: сколь ясно и выразительно ни написал он о самых существенных научных и философских темах и проблемах своего времени, сколь ни был признан умнейшими, образованнейшими и даже великими своими современниками, сколь много ни потратил он сил на защиту идеи «России и Европы» Н.Я. Данилевского, оба писателя были изъяты из круга чтения нескольких поколений, и оба вновь вернулись и читаются, когда пришло время.

Источники – Primary Sources

Бакунин 1886 – *Бакунин П.А.* Основы веры и знания. СПб.: Типогр. В. Безобразова и комп., 1886 (Bakunin, Pavel A., *Fundamentals of Faith and Knowledge*, in Russian).

Переписка 2001 – Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым // *Розанов В.В.* Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. С. 5–316 (*Correspondence between V.V. Rozanov and N.N. Strakhov*, in Russian).

Переписка 2009 – Переписка В.В. Розанова и С.Ф. Шарапова (1893–1910) / Вступит. ст., подгот. текста и комментарии О.Л. Фетисенко. Продолжение // Русская литература. 2009. № 1. С. 184–207 (*Correspondence between V.V. Rozanov and S.F. Sharapov (1893–1910)*, in Russian).

Переписка 2023 – Переписка В.В. Розанова и П.П. Перцова (1896–1918) / Сост., подгот. и коммент. Е.И. Гончаровой, О.Л. Фетисенко. В 2 т. СПб.: Пушкинский Дом, 2023 (*Correspondence between V.V. Rozanov and P.P. Pertsov (1896–1918)*, in Russian).

Розанов 1886 – *Розанов В.В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1886 (Rozanov, Vassily V., *On Understanding: An Inquiry into the Nature, Boundaries, and Internal Structure of Science as Integral Knowledge*, in Russian).

Розанов 1996 – *Розанов В.В.* О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / Ред., подгот. текста и коммент. В.Г. Сукача. М.: Танаис, 1996 (Rozanov, Vassily V., *On Understanding: An Inquiry into the Nature, Boundaries, and Internal Structure of Science as Integral Knowledge*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Антонов 2015 – *Антонов К.М.* Философская рациональность между религией и наукой: русское гегельянство конца XIX века (Б.Н. Чичерин и П.А. Бакунин) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 110–134.

Бибихин 1996 – *Бибихин В.В.* Время читать Розанова // *Розанов В.В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / Ред., подгот. текста и коммент. В.Г. Сукача. М.: Танаис, 1996. С. V–XXV.

Ильин 2023 – *Ильин Н.П.* Философский теизм как альтернатива «религиозной философии» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 11–22.

Маслова 2006 web – *Маслова И.В.* Труд В.В. Розанова «О понимании» // Начало. 2006. № 15. URL: https://teolog.info/nachalo/trud-v-v-rozanova-o-ponimanii/

Резниченко 2023 – *Резниченко А.И.* Что значит «понимать»? Часть первая. Василий Васильевич Розанов о понимании // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 1. С. 48–58.

Фатеев 2016 – *Фатеев В.А.* Философия личного бессмертия Павла Бакунина // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 195–228.

References

Antonov, Konstantin M. (2015) "Philosophical Rationality between Religion and Science: Russian Hegelianism at the End of the 19th Century", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, Vol. 33 (4), pp. 110–134 (in Russian).

Bibikhin, Vladimir V. (1996) "It's time to read Rozanov", Rozanov, Vassiliy V., *O Ponimanii. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroyeniya nauki kak tsel'nogo znaniya*, Tanais, Moscow, pp. V–XXV (in Russian).

Ilyin, Nikolai P. (2023) 'Philosophical Theism as an alternative to "Religious Philosophy"', *Russian-Byzantine Herald,* Vol. 1 (12), pp. 11–22 (in Russian).

Fateev, Valery A. (2016) "Pavel Bakunin's Philosophy of Personal Immortality", *Christian reading*, Vol. 1 (2016), pp. 195–228 (in Russian).

Maslova, Irina V. (2006 web) 'V.V. Rozanov's work "On Understanding"', *Nachalo*, Vol. 15, URL: https://teolog.info/nachalo/trud-v-v-rozanova-o-ponimanii/ (in Russian).

Reznichenko, Anna I. (2023) "What does 'understand' mean? Part one. Vassily Vassilievich Rozanov on the understanding", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, Vol. 1, pp. 48–58 (in Russian).

Сведения об авторе

МОТОВНИКОВА Елена Николаевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета.

Author's Information

MOTOVNIKOVA Elena N. – DSc in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University.

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Энергия космического оптимизма. О творческом наследии А.Д. Урсула (1936–2020)

© 2026 г. И.В. Ильин[1*], Т.Л. Шестова[2]**

[1, 2] Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, 119234, тер. Ленинские горы, д. 1.

[*] E-mail: dekanatfgp@fgp.msu.ru

[**] E-mail: tshestova@mail.ru

Поступила 09.04.2026

Статья посвящена памяти выдающегося философа Аркадия Дмитриевича Урсула (1936–2020), 90-летие которого отмечается в этом году. В ней выделены основные вехи профессиональной и творческой биографии А.Д. Урсула, а также некоторые направления его философских размышлений. Основой для написания статьи послужили работы А.Д. Урсула, документы, био- и библиографические справочники, воспоминания его коллег и учеников. Отдельно рассматривается вопрос о стилистике философского письма А.Д. Урсула. Основное внимание авторы уделяют таким аспектам огромного философского наследия А.Д. Урсула, как проблема освоения космоса, природа информации, ноосферогенез через устойчивое развитие, глобальный эволюционизм, глобалистика и глобальные исследования, глобальное образование. Все философское творчество А.Д. Урсула объединяет космическая идея. Аркадий Дмитриевич был убежденным космооптимистом, он полагал, что дальний космос не только может, но и должен быть освоен человечеством. Как и русские философы-космисты Серебряного века, он был убежден, что для достижения социального бессмертия человечество должно выйти в космос, причем выйти не только за пределы околоземного пространства, но и за пределы Солнечной системы. С великими русскими космистами А.Д. Урсула и его единомышленников роднит не только взгляд за пределы земной орбиты, но и высокая гуманистическая идея. А.Д. Урсул считал, что в космос человека влекут не столько тайны Вселенной, сколько насущные проблемы человечества.

Ключевые слова: А.Д. Урсул, творческое наследие, космооптимизм, философия шестидесятников, ноосферогенез через устойчивое развитие, социальное бессмертие человечества, глобальный эволюционизм, глобальное образование, эстетика философствования, философские неологизмы.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-35-45

Цитирование: *Ильин И.В., Шестова Т.Л.* Энергия космического оптимизма. О творческом наследии А.Д. Урсула (1936–2020) // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 35–45.

Energy of Cosmic Optimism. About Philosophical Heritage of A.D. Ursul

© 2026 **Ilya V. Ilyin[1*], Tatiana L. Shestova[2*]**

[1, 2] *Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, Moscow, 119234, Russian Federation.*

[*] *E-mail: dekanatfgp@fgp.msu.ru*

[**] *E-mail: tshestova@mail.ru*

Received 09.04.2026

The article is dedicated to the memory of the outstanding philosopher Arkady Dmitrievich Ursul (1936–2020), whose 90th anniversary is celebrated this year. The article highlights the main milestones of A.D. Ursul's professional and creative biography, as well as some aspects of his philosophical reflections. The article is based on A.D. Ursul's works, documents, biographical and bibliographical references, and the recollections of his colleagues and students. The article also explores the style of A.D. Ursul's philosophical writing. The authors focus on such aspects of A.D. Ursul's enormous philosophical legacy as the problem of space exploration, the nature of information, noospherogenesis through sustainable development, global evolutionism, global studies, and global education. A.D. Ursul's philosophical work is united by the cosmic idea. Arkady Dmitrievich was a staunch cosmo-optimist, believing that outer space could and should be explored by humanity. Like the Russian cosmists of the Silver Age, he was convinced that in order to achieve social immortality, humanity must venture into space, not only beyond the Earth's orbit but also beyond the Solar System. A.D. Ursul and his associates were united not only by their vision of space beyond the Earth's orbit but also by their shared humanistic ideals. A.D. Ursul believed that it was not the mysteries of the universe that drew humans into space but rather the pressing challenges facing humanity. Through the ideas of cosmism, Arkady Dmitrievich Ursul revealed the prospects for global development and the future of our civilization.

Keywords: A.D. Ursul, creative heritage, cosmo-optimism, philosophy of the sixties, noospherogenesis through sustainable development, social immortality of humanity, global evolutionism, global education, philosophizing aesthetics, philosophical neologisms.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-35-45

Citation: Ilyin, Ilya V., Shestova, Tatiana L. (2026) "Energy of Cosmic Optimism. About Philosophical Heritage of A.D. Ursul", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 35–45.

В июле 2026 г. отмечается 90-летний юбилей одного из ярких представителей отечественной философской мысли – Аркадия Дмитриевича Урсула.

По своей вере в прогрессивную роль науки и техники, в идеалы рационального и справедливого будущего, в ноосферную логику глобального развития, в неизбежность и необходимость освоения космоса Аркадий Дмитриевич на протяжении всей своей творческой жизни оставался последовательным и убежденным философом-шестидесятником.

Когорта выдающихся представителей советской и российской философии, чьи воззрения сформировались в 1960-х гг., составила гордость отечественной философии

XX в., создав в лоне идейной монополии марксизма своего рода Остров свободы – пространство интеллектуального поиска, относительно отстраненного от идеологического давления – философию науки и техники (в широком ее смысле). Методология научного познания, формальная логика, эпистемология как наиболее абстрактные и наиболее «внеидеологические» области философского знания (хотя и до их Острова свободы докатывались волны политического давления) стали для советских философов тем стратегическим плацдармом, с которого в конце XX столетия началось возрождение российской философии. Если история философии, особенно античной, также являвшаяся своего рода убежищем великих философов-отшельников советской эпохи, была скорее связующей нитью с затухающими традициями русской философии Серебряного века и не была напрямую связана с прогрессивными течениями в мировой философской мысли, то философия науки и техники, развивавшаяся в контексте универсального постпозитивистского поворота эпохи НТР, явилась методологическим основанием тех социальных и технологических трансформаций, которые к концу тысячелетия стали определять развитие цивилизации. В этой славной когорте видное место занимает Аркадий Дмитриевич Урсул.

Творчество Аркадия Дмитриевича столь многогранно, что провести даже беглый обзор его достижений – дело будущих историографов. Остановимся здесь лишь на отдельных, наиболее ярких, на наш взгляд, направлениях его размышлений и наиболее значимых моментах его профессиональной карьеры.

Ученый, преподаватель, организатор науки

Аркадий Дмитриевич Урсул пришел в профессиональную философию из научно-технической среды, можно сказать, из круга советской научно-технической элиты. Окончив в 1959 г. Московский авиационный институт, он поступил в Московский математический институт им. Стеклова, где проработал пять лет в отделении прикладной математики в группе под руководством М.В. Келдыша, занимавшейся вычислительными процессами в сфере разработок ракетно-космической техники. Именно там, по воспоминаниям самого Аркадия Дмитриевича, выкристаллизовалось его желание заниматься философскими проблемами прикладной математики и общетеоретическими вопросами космонавтики.

В 1964 г. А.Д. Урсул защищает кандидатскую диссертацию по философским проблемам освоения космоса [Урсул 1964] и переходит на преподавательскую работу в Московский государственный педагогический институт им. Ленина. В период работы в МГПИ (1964–1969) происходит его становление как философа-профессионала. Наряду с педагогической деятельностью он активно занимается наукой, публикует научные статьи и монографии, готовит следующее диссертационное исследование.

В 1969 г. Аркадий Дмитриевич успешно защищает диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук (по методологическим проблемам информатики [Урсул 1969]) и вскоре переходит на постоянную работу в Институт философии Академии наук СССР. Стремительная карьера молодого профессора и доктора наук сделала его одним из самых интересных и привлекательных для начинающих ученых научным наставником. На протяжении своей длительной педагогической карьеры Аркадий Дмитриевич всегда был одним из самых востребованных у научной молодежи руководителей. За годы преподавания под его руководством было защищено более ста кандидатских и тридцать три докторских диссертации. Подготовкой научных кадров Аркадий Дмитриевич занимался до последних дней своей жизни, продолжая осуществлять научное руководство диссертационными исследованиями аспирантов.

Работа в Институте философии и АН СССР в 1970–1982 гг., где он возглавлял отдел кибернетики и сектор философских проблем естествознания, стала первым «золотым периодом» творческой деятельности Аркадия Дмитриевича. В это время он ведет активные научные поиски, много публикуется. Именно тогда выходят его классические работы по природе информации, методологии научного познания, обоснованию

космических стратегий человечества [Урсул 1970; Урсул 1971; Урсул 1975; Урсул 1977; Урсул и др. 1981]. Среди самых известных его книг – не только монографии, но и научно-популярные издания, что было весьма характерно для философов поколения НТР.

В 1982 г. Аркадий Дмитриевич покидает Институт философии АН СССР. Уход Аркадия Дмитриевича из института совпал с начавшимися в стране идеологическими кампаниями в год смерти Л.И. Брежнева. Отметим также, что несмотря на признанные научные достижения Аркадию Дмитриевичу не удалось успешно баллотироваться в Академию наук СССР. Академические перспективы открылись для него в Кишиневе, где он стал академиком Академии наук Молдавской ССР, директором Отделения философии и права АН Молдавии, а вскоре и академиком-секретарем Отделения общественных наук и вице-президентом АН Молдавской ССР (1984–1988). За годы работы в Кишиневе Аркадию Дмитриевичу удалось создать серьезную научную школу, занимавшуюся, помимо проблем науки и техники, проблемами информатики и экологии. Ряд разработок Аркадия Дмитриевича и его учеников был посвящен сельскому хозяйству. Рассматривая аграрное производство в историческом контексте – как одну из древнейших преобразовательных сфер человечества, А.Д. Урсул создает теоретические основы концепции продовольственной безопасности (в дальнейшем это получит в его трудах название устойчивого продовольственного будущего и «агроноосферной революции»). В кишиневский период также выходит ряд его смелых работ по внеземным цивилизациям.

С началом перестройки и оживлением в стране общественно-политической деятельности А.Д. Урсул возвращается в Москву. В 1989 г. в Академии общественных наук – высшем учебном заведении ЦК КПСС, готовившем руководящие партийные кадры – А.Д. Урсул создал кафедру социальной информатики, а через год на ее базе организовал Институт социальной информатики. Коллектив института принял активное участие в переориентации философской повестки на актуальные проблемы современности.

После событий 1991 г. Академия общественных наук была преобразована в Российскую академию управления (позднее – Российскую академию государственной службы при Президенте РФ, РАГС). В стенах нового образовательного учреждения сложилась благоприятная обстановка для развития творческих инициатив и создания новых научных направлений, активно шла подготовка научно-педагогических кадров. Многие видные российские философы пришли в академию, ставшую одной из самых продуктивно работавших философских школ эпохи «кризиса обществознания» рубежа 1980–1990-х гг. С 1994 по 2008 г. Аркадий Дмитриевич возглавлял в РАГС кафедру экологии и рационального природопользования. Там началась его работа над философской концепцией устойчивого развития и проблемами ноосферной цивилизации.

В 1990-е гг. особенно ярко проявился организаторский талант Аркадия Дмитриевича, находившегося в гуще научной и общественной жизни российских философов. По его инициативе и при его активном участии было создано несколько исследовательских центров, а также организаций научной общественности – Ноосферноэкологический институт, Международная академия ноосферы, Институт безопасности и устойчивого развития, Российская академия космонавтики им. К.Э. Циолковского и др. А.Д. Урсул стал одним из основателей и почетным президентом Международной академии глобальных исследований.

В 2008 г. Аркадий Дмитриевич перешел в Российский торгово-экономический университет, где основал Центр исследований глобальных процессов и устойчивого развития.

2010-е гг. стали вторым «золотым периодом» в творчестве А.Д. Урсула. Во многом это было связано с его переходом в Московский государственный университет, на факультет глобальных процессов, где он нашел круг единомышленников и заинтересованную аудиторию. Научное направление факультета полностью отвечало вектору его собственных размышлений и логике его научной мысли. Глобалистика стала той

областью знания, в которой сошлись его философские разработки и исследования: космос, информатика, научное познание, ноосферогенез, устойчивое развитие, опережающее образование. Последнее десятилетие жизни Аркадия Дмитриевича ознаменовалось созданием в сотрудничестве с учеными факультета целого ряда значимых концепций и теорий. Среди них важное место занимает становление ноосферно-гуманистической модели глобализации как основы стратегии устойчивого развития («Ноосферогенез через устойчивое развитие», как называл эту концепцию сам Аркадий Дмитриевич). В эти же годы в сотрудничестве с И.В. Ильиным он завершает создание фундаментальной теории глобального эволюционизма – вершины его творческой деятельности. В последние годы интересы А.Д. Урсула были сосредоточены на проблемах глобального образования как одной из наиболее значимых сторон ноосферогенеза.

Все эти годы, полные организационных хлопот, передвижений, инициатив, надежд и разочарований, Аркадий Дмитриевич не переставал писать. Писал он много и легко. Его научно-литературное наследие составляет около 1400 прижизненных публикаций, в том числе более 250 монографий. Около 450 его работ переведено на иностранные языки. Остался недоосуществленным ряд его последних замыслов – о глобальном образовании, опережающем развитии, «футуризации сознания» и др. Его огромный архив, часть которого вдова и соратница Аркадия Дмитриевича Татьяна Альбертовна Урсул передала для разбора, оцифровки и публикации на факультет глобальных процессов МГУ, наверняка откроет новые горизонты его творческой мысли, всегда устремленной в будущее и неиссякаемой в своей космической энергетике.

Стиль письма Аркадия Дмитриевича всегда был особым, как и у любого большого философа. А.Д. Урсула можно назвать эпическим философом – в том смысле, что его мысль находит свое наиболее глубокое выражение не в афоризмах и четко структурированных рассуждениях, а в богатых, насыщенных отступлениями, объемных аналитических текстах. В творчестве Аркадия Дмитриевича мы встречаемся с высокой эстетикой философствования, читая его книги, мы погружаемся в тот саморазвивающийся логос, который называют солью философского мышления. Читать его работы не всегда легко, если задаешься целью быстро освоить их содержание и уловить основной смысл. Урсула надо читать и перечитывать. В его наследии много заделов для будущих изысканий, много намеков и прямых указаний на перспективные области исследований. Возможно, ссылки на его работы и цитаты из них со временем станут столь же вескими и популярными у философов, как сегодня ссылки и цитаты из известных классиков. Уже сейчас труды А.Д. Урсула обладают высочайшим индексом цитирования, занимая лидирующие позиции в российских и ряде международных рейтингов.

Аркадий Дмитриевич всегда был чуток к языку науки, одним из первых он использовал в академическом дискурсе новые, казавшиеся ему перспективными, понятия – например, такие, как глобализация, искусственный интеллект и др. Он смело предлагал новые научные термины. Введение неологизмов – важная сторона его философского стиля. Среди так называемых «урсуловских неологизмов» – футуроглобалистика, космоглобалистика, агроноосферная революция, инфоноосфера, эконоосфера, космоноосфера, «Вселенная процессов», «Вторая осевая революция» и многие другие. В тексты он любил вставлять аббревиатуры: УР – устойчивое развитие, СУР – стратегия устойчивого развития, ОУР – образование для устойчивого развития, ВЦ – внеземные цивилизации и т.д. Все эти особенности говорят об оригинальности его философского стиля и придают особую ценность его творческому наследию.

Заслуги Аркадия Дмитриевича нашли признание среди коллег, учеников, широкой читающей публики. Он был отмечен многими почетными званиями и наградами, среди них государственные награды – орден Дружбы, медали «Ветеран труда», «850-летия Москвы», знак Федерального космического агентства «За международное сотрудничество в области космонавтики», многочисленные награды научных и научно-общественных организаций. А.Д. Урсул был удостоен звания лауреата Государственной премии МССР в области науки и техники, лауреата премии Всероссийского конкурса

на разработку проекта Концепции перехода Российской Федерации на модель устойчивого развития, Национальной премии им. П.А. Столыпина и многих других.

Что касается философского багажа Аркадия Дмитриевича, то в его глубинах еще предстоит разбираться последователям и ученикам. Пока же отметим лишь те аспекты его изысканий, которые он сам выделял в качестве ведущих направлений своего философского творчества.

Наследие традиций русского космизма

А.Д. Урсул вошел в науку и философию через врата теоретических проблем космонавтики. С 1962 г. Аркадий Дмитриевич начинает публиковать статьи по проблемам освоения космоса. Космическая идея пронизывает все его дальнейшее творчество. Отблеск Вселенной мы видим на страницах его книг по теории информации, ноосферогенезу, устойчивому развитию, глобальному эволюционизму...

Аркадий Дмитриевич был убежденным космооптимистом, он полагал, что дальний космос не только может, но и должен быть освоен человечеством. Он принадлежал к поколению, которому посчастливилось испытать тот мощный духовный подъем, который принесли человечеству первые победы в освоении космоса. В 1960-е гг. наука и философия в нашей стране были пронизаны космизмом, космическим мировоззрением. Через фигуру Вернадского они были связаны с русским космизмом конца XIX – начала XX в.

С великими русскими космистами А.Д. Урсула и его единомышленников роднит не только взгляд за пределы земной орбиты, но и высокая гуманистическая идея. Человек – высшая ценность земной цивилизации и главная цель науки. Здесь хочется остановиться на одной из жемчужин, щедро рассыпанных по текстам Аркадия Дмитриевича. В рассуждениях об интегративных процессах в развитии науки он замечает: «Одним из обязательных требований превращения той или иной проблемы в общенаучную является ее участие в решении главной проблемы всей науки – проблемы человека» [Урсул 1981, 199]. Как и русские философы-космисты, А.Д. Урсул полагал, что в космос человечество влекут не тайны Вселенной, а насущные проблемы человека. Как и русские философы-космисты, Аркадий Дмитриевич был убежден, что для достижения социального бессмертия человечество должно выйти в космос, причем выйти не только за пределы околоземного пространства, но и за пределы Солнечной системы.

А.Д. Урсул первым в советской науке провел комплексный философский анализ проблемы существования внеземных цивилизаций. Серия публикаций Аркадия Дмитриевича о внеземных цивилизациях, вышедшая в 1980-х гг., вызвала широкий интерес у читающей публики во многих странах мира. В проблеме внеземных цивилизаций А.Д. Урсул выделил ряд подпроблем (важнейшей из которых он считал так называемую подпроблему контакта), наметил пути развития исследований, раскрыл необходимость междисциплинарного подхода к решению проблемы внеземных цивилизаций. «Охватывая целый комплекс научных дисциплин (от истории и этнографии до астрономии и радиофизики), проблема ВЦ (внеземных цивилизаций. – *Авт.*) является междисциплинарной… Своеобразие современного состояния проблемы ВЦ заключается в том, что исследования ее ведутся без всяких эмпирических данных о самих внеземных цивилизациях. Нельзя сказать, что такая ситуация исключительна: науке на протяжении ее истории неоднократно приходилось искать объекты и явления, предсказываемые из общетеоретических соображений (например, некоторые элементарные частицы). Тем более важна сегодня задача поиска и обнаружения ВЦ или – в более общем плане – вопрос об их существовании, который можно охарактеризовать как основной на современном этапе изучения проблемы ВЦ» [Рубцов, Урсул 1988, 5–6].

Аркадий Дмитриевич выдвинул информационную гипотезу освоения космоса, согласно которой выход человечества в космос является естественным продолжением

информационного освоения человеком земного пространства, а также обосновал идею формирования единой суперсистемы Человечество – Земля – Вселенная.

В дальнейшем он предложил сценарий развития таких потенциальных направлений, как астросоциология и астроэкология, очертил перспективы становления космоглобалистики. В рамках последней он предложил концепцию антропогеокосмизма, согласно которой приоритетной областью в решении глобальных проблем человечества будет космонавтика.

Проблема природы информации

Вторым крупным направлением в творчестве А.Д. Урсула в 1960-е гг. стала информатика.

В 1968 г. вышла его монография «Природа информации», ставшая заметным событием в философии информации. В ней он дал комплексный анализ содержания понятия «информация», выделил виды и формы информации, особое внимание при этом уделил научной информации как важнейшему фактору развития научного знания. За 40 лет эта книга не потеряла своей актуальности. В доработанном виде она была переиздана в 2020 г. и уже стала одной из заметных работ по проблемам информации. В конце 1960-х гг. А.Д. Урсул опубликовал и ряд других значимых работ по данной теме [Урсул 1968[а]; Урсул 1968[б]]. В дальнейшем его творчестве проблема информации всегда была одной из центральных. Особенно глубоко им была проработана концепция информации как отраженного разнообразия.

В контексте теории информации Аркадий Дмитриевич разработал концепцию интеграции форм научного знания, проанализировал основные интегративно-научные тенденции, раскрыл роль философии в создании междисциплинарных направлений. В 1990-х и 2000-х гг. А.Д. Урсул обосновал перспективность многих междисциплинарных направлений, считая интегративные тенденции главным трендом современной науки. Особое место в концепции интеграции научного знания он отводил процессу формирования общенаучных понятий.

Много внимания Аркадий Дмитриевич уделял социальным аспектам информатизации и становлению социальной информатики как самостоятельного научного направления. Он обосновал необходимость расширения использования информационных методов в различных науках. «Возникновение и развитие теории информации и ее приложений является одним из характернейших явлений современной науки, – писал А.Д. Урсул в конце 1960-х гг. – Стремительный прогресс этой теории привел не только к появлению некоторого самостоятельного научного направления, как это случилось с такими фундаментальными теориями, как теория относительности, квантовая механика и т.д., но и к проникновению новых количественных методов в принципе во все науки, начиная от физики и кончая логикой. Теоретико-информационными методами охвачены науки как о природе, так и о мышлении и обществе» [Урсул 1970, 3].

Ноосферогенез через устойчивое развитие

Проблемы освоения космоса, развития науки и техники, информационных процессов, экологии, которыми занимался Аркадий Дмитриевич, не могли не привести его к созданию собственной концепции развития цивилизации с особой ролью в этом процессе информатизации и, шире – социального и технологического прогресса. В 1990-х гг. на основе этого социотехнологического, как называл его сам Аркадий Дмитриевич, подхода он начинает разрабатывать собственную концепцию ноосферогенеза [Урсул 1990; Урсул 1991]. С 1993 г. при разработке проблемы становления ноосферы он использует парадигму устойчивого развития [Урсул 1993]. В 2000-х гг. А.Д. Урсул создает развернутую концепцию ноосферогенеза через переход к устойчивому развитию.

«Новое гуманистическое и в то же время социоприродное содержание УР (устойчивого развития. – *Авт.*) человечества отличается от современной модели его существования и развития тем, что этого типа развития еще нет, но оно должно появиться, чтобы цивилизация могла выжить. Но для этого надо принимать опережающие решения и соответствующие им действия, рассчитанные на длительную стратегическую перспективу, – это самое кардинальное отличие от того, что происходит в экономоцентрической форме развития, которая, как показывают последние кризисные явления, уже не может положиться на стихию рынка. Но такая стратегическая активность возможна лишь при появлении опережающего сознания, причем не просто у отдельных людей или их группы, а у подавляющего большинства (либо некоторого критического числа) населения планеты» [Урсул 2009, 17]. Интересно, что ноосферогенез он видит не только как глобальный, но и в перспективе как планетарно-космический процесс.

Концепция ноосферогенеза через устойчивое развитие имела и прикладное значение. А.Д. Урсул предложил концепцию обеспечения безопасности через устойчивое развитие – как на глобальном, так и на национальном уровне. В частности, положения его концепции безопасности через устойчивое развитие были учтены при разработке принятой в 2009 г. Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г., а также принятой в 2015 г. стратегии ООН по устойчивому развитию человечества до 2030 г.

Глобалистика

Одной из областей, в которых Аркадий Дмитриевич активно работал, особенно в последние два десятилетия, была глобалистика. «Являясь одним из наиболее ярких представителей отечественной глобалистики, Аркадий Дмитриевич внес свой особый вклад в становление и развитие этого нового междисциплинарного научного направления. При этом он имел неоспоримое преимущество в решении философских проблем глобалистики, так как, с одной стороны, опирался на естественно-научную базу своего первоначального образования, а с другой стороны, его интересы в области исследований космоса и теории информации как нельзя лучше способствовали пониманию сущности глобальных процессов и использованию системного подхода в их исследованиях» [Ильин и др. 2021, 130], – пишут в статье об Аркадии Дмитриевиче, приуроченной к его 85-летию, до которого он, к сожалению, не дожил, И.В. Ильин, Т.А. Урсул и А.Н. Чумаков.

С 1970-х гг., когда началось становление глобалистики и формирование дискурса о глобальных проблемах, А.Д. Урсул стал разрабатывать концепцию решения общеземных и космических проблем человечества через формирование подхода к земной цивилизации как «к системно-целостному, прогрессивно развивающемуся объекту». Практическое решение глобальных проблем он видел в освоении космоса, открывающем не только новые ресурсные возможности для развития цивилизации, но и новые направления социальной интеграции человечества.

В «космическом» контексте А.Д. Урсул, скорее всего, первым в русскоязычном академическом дискурсе, использует термин «глобализация». «Из глобальной экологическая проблема превращается постепенно в космическую, – пишет А.Д. Урсул в 1981 г., – и этот последний аспект будет играть все более значительную роль в том числе и на этапе ее “глобализации”, благодаря использованию космических средств для ее решения» [Урсул 1981, 204]. В дальнейшем он разовьет концепцию комплексного решения глобальных проблем через планетарный переход к устойчивому развитию.

Вклад А.Д. Урсула в глобалистику огромен, особенно важны его теоретико-методологические работы по глобальным исследованиям и глобалистике [Урсул 2013; Урсул 2016]. В 2010-х гг. он создает концепцию ноосферно-гуманистической модели глобализации, а также развернутую концепцию глобального эволюционизма как теоретико-методологического основания глобальных исследований [Ильин, Урсул 2011; Ильин и др. 2009].

Глобальный эволюционизм

Проблема глобальной (универсальной) эволюции интересует Аркадия Дмитриевича на протяжении всего его философского творчества. Уже в период подготовки кандидатской диссертации 26-летний ученый публикует статью «Информационный критерий развития в природе» [Урсул 1962], где предлагает рассматривать передачу информации от одних объектов к другим в качестве основного критерия развития. Он выдвинул гипотезу о роли информации в ускорении развития материальных объектов и социального прогресса. Отталкиваясь от этой идеи, он в дальнейшем создал развернутую концепцию глобального эволюционизма, в которой передача информации предстает основой механизма развития.

«Глобальный эволюционизм представляет собой основу современной общенаучной картины мира и форму знания о глобальной (универсальной) эволюции, в которой самоорганизация материальных систем выступает в качестве главного перманентного процесса прогрессивного развития в видимой Вселенной. Глобальная эволюция – это непрерывная самоорганизация материальных систем вначале в неживой природе, затем продолжающаяся в живом веществе и обществе, а далее – в социоприродной форме и все более охватывающая материальные системы видимой Вселенной», – пишет А.Д. Урсул [Урсул 2015, 14].

В трудах по универсальному и глобальному эволюционизму Аркадий Дмитриевич подробно останавливается на неабсолютности эволюционных процессов во Вселенной, показывая, что «универсальная эволюция» имеет во многом субъективный характер, обусловленный состоянием современного научного знания. В частности, он подчеркивает, что темная материя не эволюционирует: «Неизменность темной энергии не дает оснований включать ее в процесс глобальной эволюции, хотя к эволюции Вселенной эта форма материи имеет отношение, поскольку влияет на нее через антигравитацию. На наш взгляд, глобальная эволюция имеет место только в вещественной части Вселенной как особой минивселенной Мультиверса (где реализуется антропный космологический принцип и существует такой атрибут, как информация)» [Ильин и др. 2009, 132].

В трудах по глобальному эволюционизму Аркадий Дмитриевич отстаивает ноосферное понимание места и роли человека в истории Земли. В частности, он опровергает точку зрения, согласно которой социальная ступень универсальной эволюции – побочный продукт эволюции Вселенной [Там же, 21]. Аркадий Дмитриевич является убежденным и последовательным сторонником и продолжателем учения Вернадского о закономерном, магистральном характере появления во Вселенной человека, общества, культуры.

Глобальное образование

В процессе ноосферогенеза важную роль играет становление нового мировоззрения, отражающего интересы всех землян и окружающего их мира. Эту задачу должно, по мысли Аркадия Дмитриевича, выполнить глобальное образование. Несмотря на обилие форм и методов образования, на разнообразие образовательных технологий, в мире пока нет достаточно эффективных моделей глобального образования, которые можно было бы принять за образец образовательной стратегии человечества.

В рамках концепции ноосферогенеза через устойчивое развитие А.Д. Урсул начал разрабатывать проект модели образования для устойчивого развития. Образование для устойчивого развития – это «инновационно-опережающее образование для спасения планеты и выживания цивилизации» [Ильин, Урсул 2016, 16], а также воспитание в духе глобального эволюционизма, понимаемого в данном случае как мировоззрение, связанное с осознанием глубинной взаимозависимости процессов развития человека, общества, природы и космоса.

«Становление ноосферной цивилизации – это не только выдвижение нравственного интеллекта на приоритетное место в развитии общества, но и обретение им новых форм и качеств, которыми ранее разум не обладал. Вряд ли имеет смысл называть ноосферой предшествующую или современную социосферу, где самым совершенным типом интеллекта обладает лишь отдельный нормальный индивид. Это окажется лишь простым переименованием социосферы в ноосферу, которое никак не изменяет степень разумности всего человечества, которое по-прежнему будет стремиться к своей экологической, ядерной или иной форме коллективного самоубийства. Важно сформировать принципиально новый – не только индивидуальный, но и качественно новый, уже общечеловеческий – глобально-ноосферный интеллект, способный вывести цивилизацию из кризиса, предотвратить грозящую планетарную катастрофу» [Урсул 2015, 7].

Последней работой, публикации которой ожидал Аркадий Дмитриевич, стала его статья «Глобальный подход в современной науке» в журнале «Век глобализации». В ней он писал: «Глобальный подход не только характеризует особенность методологии глобальных исследований, но и выступает аттрактором, "притягивающим" к себе все другие способы генерации глобального знания. Эти методы группируются вокруг глобального подхода, не только создавая мультиметодологический комплекс, но и взаимодействуя с этим основным подходом, формируют интегративные приемы исследования, аналогичные феномену междисциплинарности в предметном ракурсе. И это важно учитывать в современной и будущей науке, поскольку наш мир по многим направлениям деятельности человечества стремительно превращается в глобальный» [Урсул 2020].

Нам представляется, что все вышеизложенное рисует биографию очень счастливого человека, насыщенную и плодотворную жизнь талантливого философа. Секрет счастья, очевидно, заключен в той энергетике оптимизма, которая всегда сопровождала Аркадия Дмитриевича и освещала его творчество. Таким его запомнили коллеги и ученики, таким он предстанет будущим поколениям через свое философское наследие.

Источники – Primary Sources

Рубцов, Урсул 1988 – *Рубцов В.В., Урсул А.Д.* Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев: Штиница, 1988 (Rubtsov, Vladimir V., Ursul, Arkady D., *The Problem of Extraterrestrial Civilizations*, in Russian).

Урсул 1964 – *Урсул А.Д.* Некоторые философские проблемы освоения космоса. Автореферат дисс. … канд. философских наук. М., 1964 (Ursul, Arkady D., *Some Philosophical Problems of Space Exploration*, in Russian).

Урсул 1969 – *Урсул А.Д.* Философские проблемы теории информации. Аавтореферат дисс. … докт. философских наук. М., 1969 (Ursul, Arkady D., *Philosophical Problems of Information Theory*, in Russian).

Урсул 1970 – *Урсул А.Д.* Информация и мышление. М.: Знание, 1970 (Ursul, Arkady D., *Information and Thinking*, in Russian).

Урсул 1971 – *Урсул А.Д.* Информация. Методологические аспекты. М.: Наука, 1971 (Ursul, Arkady D., *Information. Methodological Aspects*, in Russian).

Урсул 1975 – *Урсул А.Д.* Проблема информации в современной науке. М.: Наука, 1975 (Ursul, Arkady D., *The Problem of Information in Modern Science*, in Russian).

Урсул 1977 – *Урсул А.Д.* Человечество, Земля, Вселенная. Философские проблемы космонавтики. М.: Мысль, 1977 (Ursul, Arkady D., *Humanity, Earth, and the Universe. Philosophical Problems of Cosmonautics*, in Russian).

Урсул 1981 – *Урсул А.Д.* Философия и интегративно-общенаучные процессы. М.: Наука, 1981 (Ursul, Arkady D., *Philosophy and Integrative-general Scientific Processes*, in Russian).

Урсул 2009 – *Урсул А.Д.* Образовательная революция XXI века в перспективе устойчивого будущего // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 1. С. 15–18 (Ursul, Arkady D., *The 21st Century Educational Revolution in the Prospect of a Sustainable Future*, in Russian).

Урсул 2013 – *Урсул А.Д.* Глобальные исследования и глобализация науки // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 112–122 (Ursul, Arkady D., *Global Research and the Globalization of Science*, in Russian).

Урсул 2015 – *Урсул А.Д.* Феномен ноосферы: глобальная эволюция и ноосферогенез. М.: Ленанд, 2015 (Ursul, Arkady D., *The Phenomenon of the Noosphere: Global Evolution and Noospherogenesis*, in Russian).

Урсул 2016 – *Урсул А.Д.* Глобальные исследования, глобалистика, образование: эволюционное измерение // Вестник МГУ. Серия 27. Глобалистика и геополитика. 2016. № 4. С. 3–15 (Ursul, Arkady D., *Global Studies, Globalistics, Education: the Evolutionary Dimension*, in Russian).

Урсул 2020 – *Урсул А.Д.* Глобальный подход в современной науке // Век глобализации. 2020. № 4. С. 19–35 (Ursul, Arkady D., *Global Approach in Modern Science*, in Russian).

Урсул, Севостьянов, Школенко 1981 – *Урсул А.Д., Севостьянов В.И., Школенко Ю.А.* Вселенная и цивилизация. М.: Прогресс, 1981 (Ursul, Arkady D., Sevostyanov, Vitaly I., Shkolenko, Yury A., *The Universe and Civilization*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Ильин, Урсул 2011 – *Ильин И.В., Урсул А.Д.* Эволюционная глобалистика (концепция эволюции глобальных процессов). М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011.

Ильин, Урсул 2016 – *Ильин И.В., Урсул А.Д.* Образование, общество, природа: эволюционный подход и глобальные перспективы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2016.

Ильин, Урсул, Урсул 2009 – *Ильин И.В., Урсул А.Д., Урсул Т.А.* Глобальный эволюционизм: Идеи, проблемы, гипотезы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2009.

Ильин, Урсул, Чумаков 2021 – *Ильин И.В., Урсул Т.А., Чумаков А.Н.* У истоков отечественной глобалистики (К 85-летию А.Д. Урсула) // Век глобализации. 2021. № 3. С. 128–140.

Ильин, Шестова 2016 – *Ильин И.В., Шестова Т.Л.* В поисках будущего: к 80-летию А.Д. Урсула // Alma mater. Вестник высшей школы. 2016. № 8. С. 117–120.

References

Ilyin, Ilya V., Ursul, Arkady D. (2011) *Evolutionary Globalistics (the Concept of the Evolution of Global Processes)*, Moscow State University Publ., Moscow (in Russian).

Ilyin, Ilya V., Ursul, Arkady D. (2016) *Education, Society, Nature: An Evolutionary Approach and Global Perspectives*, Moscow State University Publ., Moscow (in Russian).

Ilyin, Ilya V., Ursul, Arkady D., Ursul, Tatiana A. (2009) *Global Evolutionism: Ideas, Problems, Hypotheses*, Moscow State University Publ., Moscow (in Russian).

Ilyin, Ilya V., Ursul, Tatiana A., Chumakov, Alexandr N. (2021) "At the Origins of Russian Global Studies (On the 85th Anniversary of A.D. Ursul)", *Vek Globalizatsii*, Vol. 3, pp. 128–140 (in Russian).

Ilyin, Ilya V., Shestova, Tatiana L. (2016) "In Search of the Future: On the 80th Anniversary of A.D. Ursul", *Alma mater. Vestnik Vysshei Skoly*, Vol. 8, pp. 117–120 (in Russian).

Сведения об авторах

ИЛЬИН Илья Вячеславович –
доктор политических наук, профессор,
декан факультета глобальных процессов
Московского государственного университета
им. М.В. Ломоносова.

ШЕСТОВА Татьяна Львовна –
доктор философских наук, доцент,
профессор факультета глобальных процессов
Московского государственного университета
им. М.В. Ломоносова.

Authors' Information

ILYIN Ilya V. –
DSc in Political Sciences, Professor,
Dean of the Faculty of Global Studies
at the Lomonosov Moscow State University.

SHESTOVA Tatiana L. –
DSc in Philosophy, Professor at the Faculty
of Global Studies, Lomonosov Moscow State
University.

Путь «экзистенции»: личность против науки?

© 2026 г. И.А. Михайлов

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: ia.mikhaylov@gmail.com

Поступила 15.07.2026

Полемика с наукой и научной рациональностью довольно часто ведется под знаменами «личности», «персональности», «целостного человека». В XX в. среди всех философских направлений такого рода наибольшей радикальностью отличался экзистенциализм. Однако анализ его разнообразных версий показывает, что центральная идея, вокруг которой выстраивается эта критика науки и техники, опирается на крайне многозначное понятие экзистенции, присутствующее в трех различных философских направлениях: экзистенцфилософии, экзистенциальной философии, а также собственно в экзистенциализме. При этом первое обозначение распространено в основном в немецкоязычных исследованиях. Второе, «экзистенциальная философия», оказалось применимым едва ли не к любым размышлениям о проблемах человека, личности, его отношения к природе и обществу. Третье, «экзистенциализм», обозначает наиболее изученный культурный феномен: это течение философии XX в., правда, также не имеющее вполне четких границ и общепризнанного круга представителей. Как в отечественной, так и в зарубежной философии последние два выражения часто считают синонимичными. Первый шаг в прояснении сути полемики с наукой и выдвигаемых против нее аргументов состоит в разграничении различных подходов, скрывающихся за этими обозначениями. Требуется также экспликация различных стереотипов восприятия, связанных с экзистенцией как модной темой. Анализ показывает: 1) для первой половины XIX в. проблематизация экзистенции хотя и напоминает экзистенциализм, однако ведется в совершенно других, онтологических и теологических, контекстах; 2) выражение «экзистенцфилософия» становится употребительным задолго до Ясперса; 3) экзистенцфилософия оказывается специфически немецким феноменом, объясняющимся мощной рецепцией Кьеркегора; на немецкие результаты осмысления датского мыслителя опирается затем российская и отчасти французская мысль; 4) проблема экзистенции в 1800–1920-х гг. не связана с иррационализмом или критикой науки и техники.

Ключевые слова: экзистенциализм, экзистенцфилософия, феноменология, наука, онтология, С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, К. Ясперс, экзистенция, существование, личность, индивидуальность.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-46-59

Цитирование: *Михайлов И.А.* Путь «экзистенции»: личность против науки? // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 46–59.

The Path of *Existence*: Person against Science?

© 2026 Igor A. Mikhaylov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: ia.mikhaylov@gmail.com

Received 15.07.2026

The polemic against science and scientific rationality is quite often conducted under the banners of the "person", "personhood", and the "whole human being". Among all twentieth-century philosophical movements of this kind, existentialism was distinguished by the greatest radicalism. An analysis of its diverse versions, however, shows that the central idea around which this critique of science and technology is organised rests on the highly polysemous concept of existence, which is present in three distinct philosophical currents: Existenzphilosophie, existential philosophy, and existentialism proper. The first designation is used primarily in German-language scholarship. The second, "existential philosophy", has proved to be applicable to almost any reflection on the problems of the human being, the person, and the individual's relation to nature and society. The third, "existentialism", denotes the most extensively studied cultural phenomenon: a current in twentieth-century philosophy which, however, likewise lacks clearly defined boundaries and a generally accepted circle of representatives. In both Russian and non-Russian philosophy, the latter two expressions are often regarded as synonymous. The first step towards clarifying the nature of the polemic against science and the arguments advanced against it consists in distinguishing the different approaches concealed behind these designations. It is also necessary to explicate the various stereotypes of perception associated with existence as a trendy topic. The analysis shows that: (1) although the problematisation of existence in the first half of the nineteenth century resembles existentialism, it was pursued within entirely different ontological and theological contexts; (2) the expression Existenzphilosophie came into use long before Jaspers; (3) Existenzphilosophie was a specifically German phenomenon, explicable by the powerful reception of Kierkegaard; Russian and, to some extent, French thought subsequently drew upon the German interpretations of the Danish thinker; and (4) from the 1800s to the 1920s, the problem of existence was not associated with irrationalism or with the critique of science and technology.

Keywords: existentialism, existential philosophy, phenomenology, science, ontology, S. Kierkegaard, M. Heidegger, K. Jaspers, existence, person, individuality.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-46-59

Citation: Mikhaylov, Igor A. (2026) "The Path of *Existence*: Person against Science?", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 46–59.

Загадочная «экзистенция»

Тенденция к гуманизации современных научных программ обыкновенно опирается на традицию тех философских направлений прошлого, для которых в центре внимания был человек и проблемы его бытия. Эти направления имели различные названия: философия жизни, прагматизм, персонализм и др. Вне всякого сомнения, экзистенциализм представляет одно из наиболее радикальных направлений этого спектра.

Необычайно широкое влияние экзистенциализма скрыло из виду сложную, противоречивую историю проблематизации «экзистенции» – того, что, согласно наиболее распространенному пониманию, считалось «ядром», «сердцевиной» личности. Полагали, что наиболее полно отстоять интересы личного, персонального возможно, лишь отграничив его от науки, техники и социума как тех форм объективаций духовного, которые подавляют индивидуальное.

Нахождение оптимальных стратегий взаимодействия науки, техники и социума предполагает анализ основных закономерностей этого противостояния. Это требует, в свою очередь, прояснения специфики основных аргументов в полемике с наукой. Однако довольно скоро выясняется, что экзистенциализм как один из наиболее непримиримых поборников индивидуального строит свою аргументацию вокруг понятия, которое отнюдь не принадлежит ему безраздельно и, самое главное, имеет давнюю и противоречивую историю. Это понятие – «экзистенция». Оно дало название по крайней мере трем различным идейным направлениям, которые и по сей день не различают. Одно из них, «экзистенциализм», обозначает одно из основных направлений современной западной философии, пережившее пик своей популярности в 40–70-х гг. XX в.; однако и сегодня экзистенциализм привлекает к себе интерес читателей и историков философии. Второе, «экзистенцфилософия», в отечественной литературе практически не используется, а третье, «экзистенциальная философия», может быть применено к настолько широкому кругу мыслителей, что список имен не уместился бы на целой странице текста. Поэтому в качестве предварительной точки отсчета удобно выбрать экзистенциализм. «Минимальный комплект» включает от трех-четырех до шести персоналий: «три автора – Ясперс, Хайдеггер, Сартр – попадут в любой список экзистенциалистов» [Kaufmann 1975, 11], в одном случае это «Кьеркегор – Ясперс – Марсель – Хайдеггер – Сартр – де Бовуар» [Winn 1960]. Однако даже «минимальный список» непременно пожелают дополнить Достоевским, Ницше, Кафкой, Камю и Рильке [Kaufmann 1975, 11].

В западных исследованиях практика рассматривать Кьеркегора, Хайдеггера, Ясперса, Сартра (и многих других философов XX в.) как представителей экзистенциализма постепенно уступила место более дифференцированному подходу. Он начался с того, что стали использовать более точное обозначение философии самого Ясперса, этого великого мыслителя, незаслуженно ушедшего в тень славы своего более молодого коллеги. Это обозначение было тем, которое использовал и сам Ясперс, в кратких изложениях собственной философии: экзистенцифилософия (Existenzphilosophie); в некоторых переводах: философия экзистенции. Такое словоупотребление примерно соответствовало классификациям происходившего в немецкой философии и звучало вплоть до начала 1940-х гг. В отечественной литературе этот термин пока не прижился, мы обнаруживаем лишь отдельные, случайные и несистематические случаи его использования. Вполне оправданно он используется при переводе поздних заметок Хайдеггера к «Бытию и времени», например, к фрагментам текста, показывающим отличие от Ясперса: «Стало быть, никакая не экзистенцфилософия» [БВ, 439]. Следуя Бибихину, А.В. Ахутин временами использует этот термин, хотя и добавляет вводящие в заблуждение комментарии[1].

«Экзистенциальная философия» – искусственное образование, получившееся в результате многократных переводов философской проблематики с немецкого языка на английский и французский, с двух последних потом на русский, а сейчас выступающее то как синоним экзистенциализма, то как название, обещающее объединить едва ли не добрую половину известных нам в XX в. мыслителей. Экзистенцфилософия является здесь новым термином и звучит пока непривычно. Однако именно этот термин поможет нам разобраться. Во всех трех обозначениях – экзистенцфилософия, экзистенциализм, экзистенциальная философия – толкования «экзистенции» образуют тот центр, вокруг которого вращаются оценки представителей «экзистенциализма». Возможно ли получить представление о сути этих обозначений, исходя из значения слова «экзистенция»? Приведем мнение П.П. Гайденко, автора, во многом сформировавшего

наши представления об экзистенциализме. «Тема существования, бытия стала центральной у представителей того философского направления, которое и название свое получило от “существования” – “экзистенции” – экзистенциализма, или, как его предпочитали именовать в Германии, – экзистенциальной философии» [Гайденко 1997, 3]. Эта характеристика примечательна тем, что собирает сразу несколько принципиальных заблуждений относительно того, что происходило в немецкой философии в первой трети XX в. Заблуждения эти были вполне закономерными: они впервые встречаются уже в 1930-х гг. (Тиллих и др.).

Предвосхищая некоторые последующие выводы, я сформулирую основные возражения. 1. В заблуждение вводит предложенная синонимия «существования» и «бытия». До определенного времени «существование» (Existenz) использовалось в немецкой философии как категория, высказывающая нечто относительно *действительности*, *реальности* предмета или объекта – речь обыкновенно идет о вопросах теории познания, логики. Поэтому если существование и может быть синонимом к «бытию», то скорее в рамках различных версий натурфилософии (одной из которых являлся диалектический материализм), но не в контексте тех идей той философии, которая имела отношение к «экзистенциализму». Или в контексте логики. Или – традиционной онтологии. Для Хайдеггера – как, впрочем, и для других немецких онтологов первой половины XX в. – онтологическая постановка вопроса (о бытии и *сущем*) есть лишь исходная перспектива для исследования *существования* этого сущего. Экзистенциализм получил свое название по термину «экзистенция» – однако это не то же самое, что «существование». То «существование», которое дало имя экзистенциализму, было отнюдь не существованием традиционной метафизики (схоластической философии). 2. «Существование» не является синонимом и для «экзистенции». Да, конечно, за обоими терминами стоит немецкое «Existenz», но в том-то и дело, что в 1910–1920-е гг. Ясперс и Хайдеггер предлагают радикально иную трактовку этого термина, и нам потому целесообразно передавать новое значение калькой с латинского термина. 3. «Экзистенциализм», сравнительно позднее изобретение в основном французской философии, никогда не существовал в Германии. 4. Наконец, философское направление, которое имеет в виду автор, в Германии *не называли* экзистенциальной философией. Сам этот термин пришел в русскоязычные исследования как перевод «la philosophie existentielle» из названия труда, ранее опубликованного Шестовым на французском языке [Chestov 1936; Шестов 1939][2].

Так уж получилось, что XX в. оказался богатым на самые разные философские школы и течения, значительная часть которых находилась между собой в сложных отношениях. Они могли следовать за предшественниками, продолжать развитие их идей – но одновременно также находиться и в состоянии борьбы, противостояния. Иногда самоидентификация философа могла включать в себя отождествление с позицией нескольких существенно различных направлений[3]. Это приводило к тому, что границы между философскими направлениями могли казаться недостаточно отчетливыми или же не быть заметными вовсе. Ситуация в целом закономерная: очевидно, в ряде случаев одновременное появление нескольких научных программ, находящихся в сложных отношениях друг с другом, может препятствовать распознанию специфики каждой отдельной программы (поскольку требуется знание целого, но это трудно осуществить в эпоху, когда главным ориентиром становится возрастающая специализация).

Мифы, верования и пути их прояснения

Верование первое. Экзистенциализм, хотя и оформился окончательно в работах Ж.-П. Сартра к середине 1940-х гг., был подготовлен М. Хайдеггером и К. Ясперсом в 1920-х – начале 1930-х гг.; оба немецких мыслителя, в свою очередь, опирались на С. Кьеркегора.

Верование второе. При значительном количестве общих черт – понятии существования [экзистенции], акценте на проблемах смерти, вины, страха, подчеркивании

важности выбора – концепции трех наиболее известных экзистенциалистов явно имеют также и существенные отличия. Для разграничения можно использовать две линии: деление на «немецкий», «французский» экзистенциализмы как наиболее ранние формы экзистенциализма, а также на другие (итальянский, испанский и др.).

Верование третье. Очевидно, что, поскольку как для Хайдеггера, так и для Ясперса были важны идеи Кьеркегора, концептуальное начало экзистенциализма следует искать в середине XIX в.

Верование четвертое. Немецкие философы (Хайдеггер, Ясперс), конечно, предшествовали концепции французского философа (Сартра), но все-таки французские философы первыми обратили внимание на проблемы экзистенции (Г. Марсель).

Верование пятое. Французские философы, конечно, опередили немецких в экзистенциализме, но российские писатели и философы сформулировали идеи экзистенциализма еще раньше. Впервые – в трудах Достоевского; позднее основные идеи экзистенциализма будто бы были «предвосхищены и развиты» в работах Л. Шестова. В отечественной литературе достаточно часто можно встретить мнение, что русская религиозная философия открыла Кьеркегора и, соответственно, проблему экзистенциального задолго до философской мысли Запада. По мысли этих авторов, определяющим здесь было то, что русская литература (Достоевский, Толстой) проблематизировала *ситуации*, «которые много позже европейские экзистенциалисты – во многом опираясь на русскую литературу – назовут пограничными» [Ахутин 1993, 5; Гайденко 1997, 8]. Достаточно часто упоминается также тот известный факт, что многие немецкие интеллектуалы начала XX в. довольно неплохо знали русских писателей.

Верование шестое. Экзистенциализм – традиция, которая своими корнями уходит в глубь веков, если не тысячелетий. Истоки экзистенциализма можно найти в античной философии. (Как мы увидим далее, наиболее решительными и смелыми систематизаторами становятся те, кто, собственно, к философской программе почти не имеет отношения, но наблюдает за ней со стороны.)

Верование седьмое. Экзистенциалист Хайдеггер – ученик Гуссерля. Из этого следует, что феноменология породила (подготовила) экзистенциализм (подробный анализ этого верования см. в: [Михайлов 2023, 145–152]).

Верование восьмое. «Экзистенциализм», «философия существования», «экзистенциальная философия» – синонимичные выражения, обозначающие один и тот же тип философии.

Относительно всех этих верований необходимо заметить следующее. Почти все они сформировались в период, ограниченный двумя десятилетиями (1945–1965); отдельные верования могут противоречить друг другу, однако это не мешает им уживаться в рамках одного нарратива.

Возможные решения

Каковы возможные пути решения этих затруднений?

Если мы попробуем проанализировать верования № 1 и 2, необходимо будет проверить, во-первых, проблемный контекст «исходной феноменологии» (той, «учеником» которой являлся, согласно довольно распространенному мнению, Хайдеггер. Во-вторых, нам следует проверить круг сочинений непосредственно вокруг «ранней» («исходной») феноменологии. В-третьих, я попробую изучить исторически более ранние прецеденты использования терминов, которые могут свидетельствовать о более ранних этапах развития экзистенциализма. Сегодня мы можем диагностировать не только смешение принципиально различных идей, высказывавшихся Хайдеггером, Ясперсом и Сартром, но и предельную дефляцию термина «экзистенциализм», предлагаемую в трудах отечественных историков философии: сюда оказываются включенными даже персонализм и философская антропология[4]. Обсуждение экзистенциализма с легкостью переходит в разговор об «экзистенциальной философии» и даже о «философии жизни» или «практической философии» [Кузьмина 2014, 4, 6]. То, что

изначально было построено не на различении, но предельно широкой «инклюзии», также и в последующем провоцирует объединение любых вообще философских традиций и начинаний[5].

Мы сталкиваемся здесь сразу с тремя *проблемными* неопределенностями: 1) что такое экзистенция и является ли она понятием, эквивалентным «существованию»[6]? 2) чего ради некоторые философы решили это, в общем-то, традиционное понятие превратить в символ чего-то большего? 3) каков «персональный состав» экзистенциализма (если уж брать это обозначение в качестве главного ориентира): кто его изобрел, каковы его главные представители, кто мог «предшествовать», «предвосхищать» идеи экзистенциализма? Помимо неопределенностей «проблемных», имеется еще одно *терминологическое* затруднение. В немецкой философии обозначенная проблематика традиционно передается двумя терминами: Dasein и Existenz. В традиционной немецкой философии они могли выступать как синонимичные (обозначая «существование»), и российская философия с ними не всегда справляется[7]. Постараемся ответить на эти вопросы. Одна из главных линий будет заключаться в выяснении истории «экзистенции».

История «экзистенции»

Для удобства аргументации из всей богатой истории этого термина я выделяю несколько наиболее важных вех, которые достаточно просто верифицировать. Это позволит нам выдвинуть несколько гипотез о возможной связи будто бы тождественных феноменов: «экзистенцфилософия», «экзистенциализм» и «экзистенциальная философия».

Кто бы ни излагал эту историю, примерно до конца XVIII в. она в разных версиях совпадает в главном: в опирающейся на Аристотеля категориальной паре ‘essentia’ и ‘existentia’ философия Средневековья разграничивала «чтойность» вещи (quidditas, позднее в нем.: Wassein), то есть то, что вещь как таковая «есть» – в отвлечении от того, существует ли она как та или иная конкретная вещь. Согласно устройству сознания традиционной философии, именно сущность определяет существование. Именно в этой парадигме мышления возможно, например, онтологическое доказательство бытия Бога. Вслед за Кьеркегором, как раз это отношение и попытается разорвать Хайдеггер. Он откажется признавать какую-либо сущность, «заранее» имеющуюся у человека: «“Сущность” этого сущего лежит в его быть <Zu-sein>. Что-бытие (essentia) этого сущего, насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (existentia) ([БВ, 42]; в круглых скобках – лат. эквиваленты, оставленные в тексте Хайдеггером. – *И.М.*). Тезис этот для Хайдеггера настолько важен, что он тут же повторяет его на иной лад: «“Сущность” Dasein лежит в его экзистенции» [SZ, 42]. Именно эта идея кажется наиболее сближающей Хайдеггера и Сартра. Но если вернуться к традиционной парадигме трактовки категориальной пары «сущность/существование», то есть к пониманию этих категорий до произведенных в XX в. трансформаций, то раз сущность определяет существование, «чтойность» (то есть essentia, сущность) «есть внутренняя содержательная возможность некоей вещи – в отличие от ее осуществленности, ее действительности» [GA 80.2, 853]. Поэтому бытие, существование попадают в кантовской таблице категорий в группу категорий модальности.

Прецеденты использования терминов, казалось бы, свидетельствующих об «экзистенциализме» (или «экзистенцфилософии»), могут быть обнаружены в начале XIX в., задолго до Кьеркегора. Так, например, словечко «экзистенциельный» (existenziell) используется именно в том смысле, в каком говорилось о «сущности», которая может реализоваться в «существовании»: «понятие есть экзистенциельно ставшая идея», а «рассудок – экзистенциельно ставший разум» [Hillebrand 1820, 149][8]. Таким образом слово existentiell засвидетельствовано задолго до хайдеггеровского различения existentiell/existenzial. Его раннее употребление связано не с философией индивидуальной экзистенции в кьеркегоровско-хайдеггеровском смысле, но с метафизико-теологической проблематикой существования, реального бытия и бытийной тождественности. Тем

самым история слова existentiell должна быть отделена от истории экзистенциалистской проблематики: слово имеет более старую латинизированную, школьно-метафизическую предысторию.

Первый прецедент постановки проблемы «существования», приближающей ее к современному «экзистенциалистскому», может быть найден у Ф.В.Й. Шеллинга, в поздних лекциях которого впервые опробован вариант превращения экзистенции в категорию, выходящую за пределы предшествующей философской традиции. Некоторые лекции «последнего немецкого идеалиста» посещали два его младших современника: Л. Фейербах и С. Кьеркегор. По произведениям первого нельзя заметить каких-либо изменений в направлении философии экзистенции; в произведениях второго они видны весьма отчетливо. По одному из писем, в котором Фейербах иронизирует по поводу Шеллинга, называя того «Иудой Искариотом философии» (очевидно, имея в виду сильную зависимость от Я. Бёме), можно понять, что «существование» (Existenz) есть для Фейербаха один из многих абстрактных терминов философии, того же рода, как «условие», «возможность», «акт», «индиффиренция» [Feuerbach, Kapp 1876, 161]. В обыденном общении Фейербах использует слово «экзистенция» также в традиционном значении[9].

На Кьеркегора лекции Шеллинга производят (в 1841–1842 гг.) значительно большее впечатление [Theunissen 1993; Gyenge 2020, 116 ff]. Шеллинг как оппонент Гегеля помогает Кьеркегору понять человека как отношение между конечным и бесконечным. Ни одним из полюсов нельзя удовлетвориться, а потому нельзя принять и гегелевское требование восхождения ко всеобщему, абсолютному.

Уже во второй половине XIX в. этот вариант замечен, оценен как философски значимый. И даже дает повод для первого (!), задолго до работ Хайдеггера и Ясперса, использования выражения «экзистенцфилософия». Впоследствии оба спорящих об экзистенции – и Хайдеггер, и Ясперс – дадут свои интерпретации Шеллинга, при этом для Хайдеггера проблема экзистенции находится в центре внимания, тогда как для Ясперса – она одна из многих в работах Шеллинга.

В конце XIX в. – начале XX в. «экзистенция» (Existenz) используется философами, представляющими классические идеалы рациональной философии, в значении, вполне позволяющем переводить этот термин как существование. Это относится как к философии Эдмунда Гуссерля, так и к трудам тех, кто оказал влияние на становление его философии. После того, как Брентано предложил определять природу психического через идею *интенциональности*, то есть ориентированности психических феноменов на определенный вид предметности (данный в представлении), теоретической проблемой стало определение того специфического «существования», которое присуще различным видам предметов. Очевидно, что предметности эти «существуют», но в смысле, который должен быть отличен от существования предметов реального мира – Брентано выбирает для этого выражение «внутреннее существование» (Inexistenz, [Brentano 1973, 124–125]). Поскольку только внутренние предметности можно считать воспринимаемыми «в строгом смысле слова», только этим, «внутренним» предметам присуще также и действительное существование [Ibid., 137].

В немецкой культуре – по крайней мере до 1914–1915 гг. – *не существует проблемы «экзистенции»* не только в тех многоразличных смыслах, в которых о ней пишут сегодня, но также и ни в одном из тех смыслов, в котором о ней начали говорить сначала Ясперс, а затем Хайдеггер. Многочисленные примеры словоупотребления термина Existenz в немецкой философии начала XX в. что показывают, проблема «экзистенции» в те годы есть проблема преимущественно *существования*, то есть прежде всего проблема *действительности*, *реальности* [Messer 1911, 34]. «Экзистенциальное» сплошь да рядом используется в значении относящегося к существованию (предмета, объекта)[10]. Заданное в психологии Брентано определение психического через отнесенность к объекту задает отдельное направление дискуссий: сохраняется ли справедливость такого определения, если речь идет о направленности на «выдуманный» или тем более на несуществующий предмет? В какой мере мы можем говорить о существовании

бессознательных представлений [Brentano 1973, 85]? В этом контексте ставятся и вопросы о «существовании» («Existenz») идеальных (например, математических) объектов. В обсуждении проблем логики мы можем ставить вопрос о статусе представления – например, существует ли представленное «вне» нашего представления [Schmidkunz 1912, 39].

В те годы проблема существования (Existenz) есть проблема *теории познания* и в значительной мере *логики*. Например, в каком смысле мы можем говорить об очевидности познания, если речь идет о вероятностных суждениях или же тех, что основываются на нашем воспоминании? (Если память трактовать как «данность» сознанию того, «чего уже нет».) Размышляя об этих вопросах, А. Мейнонг формулирует понятие очевидности предположения (Vermutungsevidenz). Некоторое предположение может быть обоснованным, говорит он, но при этом «то, что предположено» – отсутствовать. Одно не исключает другого [Meinong 1971, 194, 208]. Как известно, проблема существования станет затем ключевой для теории предметов высшего порядка.

Полагаю, приведенные примеры позволят лучше понять необоснованность некоторых убеждений, имевшихся 1960–1970-х гг. в западной философии и сохранившихся по сей день в отечественной. Помимо неопределенности границ между философскими направлениями, о которой я говорил в начале, во многих случаях наблюдается также действие устойчивых идей, имеющих характер штампов. Значительная их часть связана с труднопереводимыми понятиями национальных философий. В немецкой таковыми являются Dasein, Existenz. В обоих случаях модель истолкования остается одной и той же: а) выбирается некий «главный», «основной» философ; б) концепция этого философа берется в качестве основной, затем накладывается на теории не только всех других философов *после* него, но иногда даже и на предшественников. Среди философов двух последних столетий в роли «основных» зачастую оказываются Гегель и Гуссерль. Поскольку одно из устойчивых клише в связи с Гуссерлем связано с его отношением к экзистенциализму (считают, что он его «породил»), некоторые традиционные логические проблемы начинают трактовать в духе экзистенциализма. Так Existentialurteile, *суждения существования*, могут превращаться в «экзистенциальные суждения». Хотя этот перевод, хотя и не искажает проблематику совершенно, однако если автор тут же спотыкается еще и о термин «Dasein» (в обсуждаемом контексте его также допустимо передавать термином «существование»), он может не удержаться от соблазна гипотезы, будто Гуссерль *создает учение* о Dasein. В соответствии с такой (ошибочной) линией интерпретации, наиболее известной версией этого «учения» станет «концепция гуссерлевского ученика Хайдеггера» [Мотрошилова 2018, 432]. Однако *неверно*, что феноменология «объективно послужила истоком ряда экзистенциалистских учений XX столетия» [Там же], *неверно*, что автор, разбирающий проблему суждений существования «как бы предвосхитил “экзистенциальный поворот” следующего столетия» [Там же].

Поводом для того, чтобы термин «Existenz» начинал трактоваться в новом духе, становятся массированные публикации переводов на немецкий язык трудов Кьеркегора. Это начинает происходить в 1910-х гг. Я намеренно обращаю здесь внимание именно на главную, основную часть истории вхождения Кьеркегора в немецкое интеллектуальное пространство, то есть на рецепцию его философских идей относительно экзистенции. А не на *знакомство с его именем* или же только лишь с теологическими концепциями. Имя знают уже в начале XIX в. Связи между Германией и Данией были тесными, и Кьеркегора знали, конечно, и до начала основного этапа его популярности. Фамилия Кьеркегора уже начинала становиться известной в Германии, когда Сёрену Кьеркегору исполнилось 17 лет. Конечно, не благодаря самому Сёрену, но его старшему брату, Петеру Кристиану Кьеркегору (1805–1888), защитившему диссертацию по теологии [Kierkegaard 1829]. Ссылки на этот труд можно найти затем в разных общих и специализированных периодических изданиях Германии [Beck 1830, 377]. В разделе «Библиография» диссертация брата упоминалась

в изданиях, рассчитанных на широкую публику. Например, даже в «Газете для элегантного мира» (1830)[11].

Знакомство с религиозными идеями Кьергегора, собственно *первый* этап знакомства Германии с датским мыслителем, начинается в 1870-х гг. Упомянутое систематическое, массовое издание трудов религиозного мыслителя образует *второй* этап. К 1922 г. все двенадцать томов сочинений датского мыслителя уже доступны для немецкого читателя, но уже к 1913 г. опубликованы все его основные сочинения: «Или – или», «Страх и трепет», «Философские крохи», «Болезнь к смерти», «Мгновение». Первая мировая война, социально-политическая ситуация в Европе делают идеи Кьеркегора хорошо узнаваемыми. Его лексика уже входит в плоть публикаций художественной прозы, эссеистики и публицистики того времени. Лет через двадцать *после* того, как Кьергегор стал культурным фактом значительной части немецкой духовной жизни, Шестов констатирует, что датский мыслитель «прошел мимо России», «[м]не ни разу не пришлось ни в философских, ни в литературных кругах услышать даже имя его», «почти неизвестен» во Франции. Да и сам Шестов «еще несколько лет тому назад… ничего о Киргегарде не знал» [Шестов 1992, 27]. Отметим, что эти слова сказаны в середине 1930-х гг. Действительно, надо признать, что проблематизация «экзистенции» – это всецело «немецкое изобретение». (Об этом надо помнить также, когда истоки экзистенциализма пытаются найти в русской философии.)

Более того, «немецким» оказывается не только открытие Кьеркегора как мыслителя, но и та конкретная перспектива на него, которая окажется значимой для экзистенциализма. То, что некоторые темы сочинений Кьеркегора – например, страх, вина, трагическое – оказываются созвучными умонастроениям Германии 1905–1920-х гг., еще не означает, что центральное значение приобретает и понятие «экзистенции». Первые упоминания Кьеркегора в научной публицистике относятся ко времени выхода его сочинений на немецком языке – например, у датского мыслителя [Höffding H. 1911][12] – однако там обсуждаются в основном проблемы понятия «синтеза», «стадий» у Кьеркегора, а также его отношение к христианству. Кьеркегора в те годы сопоставляют также с немецкой традицией романтизма; отзываясь на одну из монографий того времени, современный критик замечает: автор считает Кьеркегора «одним из наиболее богатых мыслителей ушедшего столетия», добавляя тут же, что «эту излишне высокую оценку старательному автору можно простить» [Braun 1912].

Первые признаки того, что сочинения Кьеркегора начинают приобретать для немцев некоторое новое значение, дают поначалу несистематические изменения в немецком философском и вообще общегуманитарном языке. Терминология Кьеркегора входит в словарь немецкой философии, и «экзистенция» начинает употребляться в некоем новом значении, выходящем за пределы традиционного логического. Первые следы обнаруживаются в трудах мыслителей, начинающих читать переводы трудов Кьеркегора; тому способствуют также попытки включить идеи Ницше в контекст дискуссий философии того времени. Эти следы имеют поначалу спорадический характер[13].

По всей видимости, популярности Кьеркегора способствует то, что он оказывается на стороне «единого фронта» недовольных традиционной философией (наиболее типичным воплощением философии «традиционной» выступает неокантианство). В этот «фронт» входят: а) мыслители, оригинальность или полемичность идей которых не позволила включить их в какую-либо из устоявшихся в Германии традиций материализма или идеализма; б) писатели, поэты, художники и теоретики нового искусства, для которых наличие творческого, «личностного» начала было принципиально.

Первыми замеченными в философской среде произведениями, в которых «Existenz» начинает использоваться в качестве философского термина, становятся «Общая психопатология» (1913) и «Психология мировоззрений» (1919) К. Ясперса. На примере этих сочинений мы можем увидеть, что рецепция Кьеркегора – хотя и *необходимое* условие для того, чтобы появилось нечто подобное экзистенцфилософии (а позднее – экзистенциализму), но все же недостаточное. Помимо знакомства с сочинениями

Кьеркегора необходима дополнительно еще модель, которая показала бы, как возможно использовать конкретно идею экзистенции.

Именно вслед за Ясперсом (но, разумеется, также и на основании собственного изучения Кьеркегора) этот термин начинает использовать М. Хайдеггер; поначалу это осуществляется только лишь в лекционных курсах и никак не документировано публикациями. Точно ли дело обстоит таким именно образом? Для проверки можно сопоставить, как меняются письменные и устные высказывания Хайдеггера на протяжении довольно узкого временного промежутка 1919–1921 гг. Первый документированный факт общения Хайдеггера с Ясперсом относится к апрелю 1920 г.; о том, что общение становится регулярным, можно судить начиная со следующего года. Очевидно, в 1920 г. Хайдеггер уделяет время для внимательного изучения «Психологии мировоззрений» (1919) – работы, которая должна была заявить об амбициях психотерапевта Ясперса также и в сфере философии. В 1921 г. Хайдеггер планирует публикацию рецензии на эту книгу. Судя по всему, с предварительной версией Ясперс ознакомлен; особого интереса она у него не вызывает, поскольку Хайдеггер в этом черновом наброске предлагает варианты, которые самому Ясперсу не только не близки, но не укладываются и в прагматически выполнимые виды задач, на которые он готов выделить силы.

«Экзистенция» с самого начала функционирует в качестве *полемического* понятия – как в качестве философской, так и социально-критической категории (Козеллек). Между тем традиционная философия начинает воспринимать ее в качестве таковой далеко не сразу. Впервые в полемическом контексте «экзистенция» упомянута в 1920 г. [Rickert 1920; Риккерт 1998]. Главный объект критики Риккерта – становящееся модным обозначение «философия жизни»; основная критика направлена на понимание философии, представленное в трудах Ницше, Дильтея и Зиммеля, и только в этом контексте Риккерт обращает внимание на «датчанина Кьеркегора», «которым у нас с недавнего времени многие интересуются» [Rickert 1920, 17–18]. Суть критики Гегеля Кьеркегором реферируется кратко: борьба против системы «ради “существования” (Existenz) или его бессмертной души» [Ibid., 144], что квалифицируется им как религиозная позиция, которую бессмысленно опровергать теоретически. Похоже, Риккерт еще не осознал, что за этим термином стоит целая программа новой нарождающейся философии. Поэтому-то борьба против теоретической системы ради «существования» и выглядит для него нелепицей. Вплоть до середины 1920-х гг. «Existenz» для него есть лишь только «существование» в традиционном смысле[14]. Примерно так же обстоит с восприятием этого термина и у других философов того времени.

Схематичное изложение проблемной истории понятия экзистенции я прерываю на годах, когда «экзистенция» почти уже превратилась в «лозунг эпохи». Следующие пять важнейших вех развития проблематики, обозначаемой этим термином, образуют: 1) «Бытие и время» М. Хайдеггера (1927); 2) превознесение «экзистенции», наряду с «духом» и «жизнью», в качестве «тенденции современной философии» [Heinemann 1929]; 3) проблематика экзистенции в «Философии» К. Ясперса (1932); 4) перевод идей Хайдеггера и Ясперса в пространство франко- и англоязычной мысли (в результате чего и появляется выражение «экзистенциальная философия»; 5) обобщение и упрощение всех названных идейных линий в новой философии, которую назовут «экзистенциализмом». Эти этапы требуют отдельного рассмотрения.

Основную интересовавшую нас оппозицию «научного» и «личностного», индивидуального можно пока резюмировать следующим образом: происходит поиск путей преодоления жесткого противопоставления некоторых оппозиций традиционной философии: субъективного и объективного, «общего» (как научного, системного) и «индивидуального». Однако вплоть до конца 1920-х гг. «экзистенция» не выступает в однозначной противоположности к науке. Проведенный анализ показывает, что «экзистенция» обозначает некую единую традицию, которую можно было бы обобщенно представить как «путь к экзистенциализму».

Примечания

[1] «Радикальная экзистенциализация онтологии у Хайдеггера, сосредоточенность на экзистенциальном начале смещают все же аналитику Dasein в сторону своего рода экзистенцфилософии» [Ахутин 2005, 595]. Проблема здесь в том, что ни к моменту появления «Бытия и времени», ни в последующие несколько лет – до самого появления ясперсовой «Философии» – понятие «экзистенцфилософии» не существует ни в немецком, ни в англоязычном языковом пространстве. Оно появляется лишь начиная с 1932 г., когда научное сообщество обсуждает труд Ясперса. Стало быть, в 1927 г. и нет (еще) той философии, в направлении которой могла бы «смещаться» аналитика Dasein.

[2] Таким образом, Шестов имеет в виду анализ экзистенциальный (у Хайдеггера: existenzi**a**le Analyse, то есть экзистенциальный, онтологический анализ; [SZ, 16]). Однако использует для этого во французском другой термин («existentiell»). Этот вариант более традиционен, привычен для XIX в., но у Хайдеггера означает не онтологический, а онтический аспект исследования.

[3] Так, например, Ж.-П. Сартра могут рассматривать как представителя не только экзистенциализма, но также и феноменологии, а также еще и марксизма. (Вне всякого сомнения, по этому параметру Сартра следует признать рекордсменом.)

[4] См. об этом подробнее: [Мотрошилова 2012]. Путаница понятий проявляется как в выбранной структуре раздела, так и в том, что «экзистенциализм» используется вперемешку с понятиями «экзистенциальная» и «экзистенциалистическая философия» [Там же, 3], а также вводится никак не обосновываемое понятие «экзистенциально-персоналистического движения» (абсолютная новация составителя!); по мнению составителя, это позволяет «подверстать» к аморфному и пестрому набору также и герменевтику (!).

[5] Если, как предлагает Н.В. Мотрошилова, «к экзистенциальной философии в широком смысле этого слова целесообразно относить философские учения и направления, в которых акцент сделан на проблеме человека, его существования, развития его личности, отношения человека к природе, обществу, другим индивидам, к культуре, Богу и религии» [Мотрошилова 2012, 3], то мы получаем «определение», под которое подойдет едва ли не любая из исторически известных нам форм философии (кроме, пожалуй, некоторых форм философии природы или техники). Еще более радикально предложение Т.А. Кузьминой: считать, что «философия вообще есть экзистенциальная философия» и что «она не может не быть экзистенциальной в силу опыта, вызвавшего ее к жизни» [Кузьмина 2014, 11]. Подобные определения оказываются в тупике тавтологий (ср.: «…можно сказать, что экзистенциальными мыслителями являются те, которые имели (с которыми «случился») экзистенциальный опыт» [Там же, 12].

[6] Для отечественной философии – эквивалентно. В «Новой философской энциклопедии» эти два термина считаются синонимичными (см.: [Гайденко 2010[а]; Гайденко 2010[б]]).

[7] Так, например, в названии известной работы Л. Бинсвангера [Бинсвангер 2014] аналитика Dasein (Daseinsanalyse) переводится как экзистенциальный (!) анализ. Иначе говоря, в переводе вместо авторского указания на то, что подлежит анализу, решили указать на способ этого анализа. Не менее анекдотический случай имелся ранее и с термином Existenzphilosophie: не распознав термина, переводчики «для надежности» использовали сразу несколько вариантов перевода: один – для обложки книги, другой – для титула.

[8] К 1927 г. Хайдеггер зафиксирует принципиальное различие экзистенциельного (existenziell) (В.В. Бибихин переводит: «экзистентного») и экзистенциального (existenzial), однако в XIX в. эти два термина равноценны. В аналогичном («не-экзистенциалистском») значении см. также: [Berg 1805, 515; Weissenborn, 1859, 173, 175].

[9] Он может говорить также и о *своем собственном* существовании – например о «пристойном публичном существовании», «пространственном существовании» [Feuerbach, Kapp 1876, 99, 140]. (Примеры взяты из писем 1840–1841 гг.) Ничего «экзистенциального» (в современном, конечно, понимании) мы не найдем и в других сочинениях Фейербаха, хотя у него могут встречаться примеры «драматического» использования этого слова (например: он однажды говорит, что его существование «помещено на кончике пера» [Feuerbach, Kapp 1876, 209]).

[10] Таких примеров бесчисленное количество. В этом смысле, например, говорят о суждении, утверждающем существование (Existenzialurteil). Восприятие, к примеру, трактуется как «признание существования воспринятого объекта» [Wernick 1911, 155]. В этом же смысле об Existenz (как существовании) говорится и в других публикациях того времени. Ср. также: [Schmidkunz 1912, 5 f.]

В этом же смысле используют понятие «Existenz» (существование) и феноменологи: А. Райнах [Reinach 1911, 189]. Или авторы, пишущие о феноменологии [Aschkenasy 1911, 159].

[11] Zeitung für die elegante Welt. 1830. Nr. 146., Intelligenzblatt 27. Juli., S. 3. [der Zeitung]. Газета, рассчитанная на широкие круги образованной публики. Тематика публикаций: литература, искусство,

театр, но также и мода в одежде, обустройстве интерьеров, садов и проч.; выходила поначалу три раза в неделю, а позднее – четыре; образец для многих последующих «модных журналов» и других изданий такого рода.

[12] Первые публикации о Кьеркегоре Хёфдинга относятся к 1900 г.

[13] Так, например, Г. Зиммель отмечает, что «человек достиг ступени экзистенции, которая стоит выше цели» [Simmel 1917, 107].

[14] Показательна здесь статья «О начале философии» (1925), в которой Риккерт разъясняет (абсурдную для него) позицию солипсизма: Я занимает позицию исключительности, поскольку все должно быть достоянием моего сознания. Из этого следует, что «всякому другому индивиду следует отказать в непосредственной несомненности существования (Existenz) того рода, которой обладаю я сам» [Rickert 1999, 202].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

БВ – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Бинсвангер 2014 – *Бинсвангер Л.* Экзистенциальный анализ / Пер. под ред. С. Римского. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2014 (Binswanger, Ludwig, *Daseinsanalyse*, Russian Translation).

Больнов 1999 – *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма / Пер. С.Э. Никулина. СПб.: Лань, 1999 (Bollnow, Otto-Friedrich, *Existenzphilosophie*, Russian Translation).

Риккерт 1998 – *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем.; общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова; сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1998 (Rickert, Heinrich, *Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften*, Russian Translation).

Шестов 1939 – *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне. Париж: Дом книги; Современные записки, 1939 (Chestov, Leon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle: Vox clamantis in deserto,* Russian Translation).

Шестов 1992 – *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне. М.: Гнозис, 1992 (Chestov, Leon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle: vox clamantis in deserto*, Russian Translation).

Aschkenasy, Haim (1911) "Grundlinien zu einer Phänomenologie der Mystik", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 142, Hf. 2, S. 145–165.

Berg, Franz (1805) *Epikritik der Philosophie*, Langbein & Klüger, Arnstadt, Rudolstadt.

Beck, Christian Daniel (1830) *Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1830*, Zwölfter Jahrgang von einer Gesellschaft Gelehrter und besorgt von Christian Daniel Beck, 1830. Bd. 4, bei Carl Cnobloch, Leipzig.

Brentano, Franz (1973) *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), Erster Band, hrsg., eingeleitet und mit einem Register versehen von O. Kraus, Meiner, Hamburg.

Chestov, Leon (1936) *Kierkegaard et la philosophie existentielle: vox clamantis in deserto*, Vrin, Paris.

Chestov, Leon (1937) "Kierkegaard, philosophe religieux", *Série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 21 octobre et le 25 novembre 1937*, Cahiers de Radio-Paris, Vol. 12, 15 décembre, Paris.

Feuerbach, Ludwig, Kapp, Christian (1876) *Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp 1832 bis 1848*, hrsg., eingeleitet von A. Kapp, Verlag von Otto Wigand, Leipzig.

GA 80.2 – Heidegger, Martin (2020) *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 80.2, Vorträge. Teil 2, 1935–1967, Nach den Handschriften hrsg. von Günther Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main.

Heinemann, Fritz (1929) *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz*, Verl. von Quelle & Meyer, Leipzig.

Hillebrand, Joseph (1820) *Grundriß der Logik und philosophischen Vorkenntnißlehre*, Neue akademische Buchhandlung von Karl Groos, Heidelberg.

Kaufmann, Walter (1975) *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, The New American Library, New York.

Höffding, Harald (1911) *Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben. Erweiterte Ausgabe der 'Philosophischen Probleme'*, O.R. Reisland, Leipzig.

Kierkegaard, Peter Christian (1829) *De Notione atque Turpitudine Mendacii. Dissertatio, quam ad Summos in Philoosophia Honores Rite Obtinendos Script et Publice Defendere Conabitur Petrus Christianus Kierkegaard. Pars prior,* Typus Dieterichianis, Gottingae.

Meinong, Alexius (1971) *Gesamtausgabe, hrsg. v. R. Haller u. R. Kindinger, gem. mit R.M. Chisholm, Bd. II: Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz.

Rickert, Heinrich (1920) *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

Rickert, Heinrich (1999) *Philosophische Aufsätze*, hrsg. v. R. Bast, J.C.B. Mohr, Tübingen.

Simmel, Georg (1917) "Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1916/17*, Bd. VI, Hf. 2, pp. 103–141.

SZ – Heidegger, Martin (2001) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Reinach, Adolf (1911) "Kants Auffassung des Humeschen Problems", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 141, Hf. 2, pp. 176–209.

Weissenborn, Georg F. (1859) *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus*, Elwert, Marburg.

Messer, August (1911). "Der erkenntnistheoretische Idealismus in seinem Verhältnis zum Empirismus und Realismus", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 142, Hf. 1, pp. 27–40.

Schmidkunz, Hans (1912) "Grundzüge einer Lehre von der logischen Evidenz", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 146, Hf. 1, pp. 1–64.

Wernick, Georg (1911) "Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung. Eine psychologische Studie", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 141, Hf. 2, pp. 145–175.

der Zeitung – *Zeitung für die elegante Welt*, 1801, 1 Jan. – 1859, Georg Voss Verlag, Leipzig.

Ссылки – References in Russian

Ахутин 2005 – *Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005.

Гайденко 1997 – *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.

Гайденко 2010[a] – *Гайденко П.П.* Существование // Новая философская энциклопедия. Т. 3: Н – С. М.: Мысль, 2010. С. 677–679.

Гайденко 2010[б] – *Гайденко П.П.* Экзистенциализм Новая философская энциклопедия. Т. 4: Т – Я. М.: Мысль, 2010. С. 420–421.

Кузьмина 2014 – *Кузьмина Т.А.* Экзистенциальная философия. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014.

Михайлов 2023 – *Михайлов И.А.* Идеология. Экзистенциализм. Феноменология // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 129–204.

Мотрошилова 2012 – *Мотрошилова Н.В.* Раздел I. Экзистенциализм // История философии: Запад – Россия – Восток. Книга четвертая: Философия XX в.: Учебник для вузов / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. 2-е изд., испр. и доп. М.: Академический Проект, 2012. С. 3–134.

Мотрошилова 2018 – *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901). М.: Прогресс-Традиция, 2018.

References

Akhutin, Andrei V. (2005) *Turning Times*, Nauka, Saint Petersburg (in Russian).

Blackham, Harold J. (2002) *Six Existentialist Thinkers,* Taylor & Francis, Routledge, New York.

Gaidenko, Piama P. (1997) *Breakthrough to the Transcendent: A New Ontology for the Twentieth Century*, Respublika, Moscow (in Russian).

Gaidenko, Piama P. (2010[a]) "Existence", *New Philosophical Encyclopedia*, Vol. 3, Mysl, Moscow, pp. 677–679 (in Russian).

Gaidenko, Piama P. (2010[b]) "Existentialism", *New Philosophical Encyclopedia*, Vol. 4, Mysl, Moscow, pp. 420–421 (in Russian).

Gyenge, Zoltán (2020) "Schelling as a Transitional Figure from Idealism to Existentialism", Stewart, Jon, ed., *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 103–127.

Kuzmina, Tamara A. (2014) *Existential Philosophy*, Kanon+, Moscow (in Russian).

Mikhaylov, Igor A. (2023) "Ideology. Existentialism. Phenomenology", *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik,* Vol. 38, pp. 129–204 (in Russian).

Motroshilova, Nelly V. (2012) "Section I, Existentialism", *History of Philosophy: West – Russia – Orient, Book 4, Philosophy of the 20th Century*, Akademicheskij Projekt, Moscow, pp. 3–134 (in Russian).

Motroshilova, Nelly V. (2018) *Husserl's Early Philosophy (Halle, 1887–1901)*, Progress-Traditsia, Moscow (in Russian).

Theunissen, Michael (1993). *Der Begriff Verzweiflung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
Winn, Ralph B. (1960) *A Concise Dictionary of Existentialism. Kierkegaard – Jaspers – Marcel – Heidegger – Sartre – de Beauvoir*, Philosophical Library, New York.

Сведения об авторе

МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич –
кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

MIKHAYLOV Igor A. –
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow,
Institute of Philosophy,
of Russian Academy of Sciences.

Реляционный экспериенциализм

© 2026 г. К.Е. Морозов

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: lovecraft.wittgenstein@gmail.com

Поступила 21.03.2025

Экспериенциализм – это семейство философских теорий благополучия, которые связывают благополучие с переживанием определенного позитивно окрашенного опыта. Сегодня экспериенциализм не пользуется большой популярностью из-за «возражения машины опыта» Роберта Нозика. Согласно ему, экспериенциализм должен допускать, что нет разницы между благополучной жизнью в реальности и правдоподобной компьютерной симуляции, потому что в обоих случаях переживаемый опыт будет идентичен. В этой статье предлагается теория, которая избегает этого возражения – реляционный экспериенциализм. Согласно этой позиции, благополучие – это переживание определенного позитивно окрашенного опыта, но лишь в тех случаях, когда этот опыт вызван реализацией какого-либо подлинного объективного блага. Такая версия экспериенциализма избегает «возражения машины опыта», а также имеет ряд объяснительных преимуществ перед доминирующей сегодня теорией благополучия – натуралистическим перфекционизмом. В частности, реляционный экспериенциализм лучше объясняет природу мотивации стремления к объективным благам, а также асимметрию между сознательными и несознательными сущностями. Также реляционный экспериенциализм лучше справляется с вызовом «процветающего ангедона» – человека, который реализует в своей жизни подлинные блага, но не испытывает никакого позитивного опыта. Жизнь такого человека, несмотря на наличие в ней объективных благ, сложно назвать благополучной, но лишь реляционный экспериенциализм может ответить, почему это так. В дополнение к этому реляционный экспериенциализм лучше всего согласуется с реляционизмом в отношении феноменального сознания. Это позиция, согласно которой феноменальный характер опыта конституируется реляционными свойствами внешних объектов, а потому опыт реальных восприятий феноменально отличается от опыта иллюзий и галлюцинаций. Все эти соображения свидетельствуют в пользу того, что реляционный экспериенциализм, по крайней мере в первом приближении, является правдоподобной теорией благополучия.

Ключевые слова: счастье, благополучие, благосостояние, процветание, благо, машина опыта, гедонизм, эвдемонизм, перфекционизм, экспериенциализм, теория объективного списка, теория исполнения желаний, реляционизм, феноменальное сознание.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-60-69

Цитирование: *Морозов К.Е.* Реляционный экспериенциализм // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 60–69.

Relational Experientialism

© 2026 Konstantin E. Morozov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: lovecraft.wittgenstein@gmail.com

Received 21.03.2025

Experientialism is a family of philosophical theories of well-being that tie well-being to experiencing certain positively charged experiences. Experientialism has fallen out of favor today because of Robert Nozick's experience machine objection. According to this objection, experientialism must allow that there is no difference between living well in reality and living well in a plausible computer simulation, because the experiences would be identical in both cases. This article proposes a theory that avoids this objection: relational experientialism. According to this position, well-being is experiencing certain positively charged experiences, but only when those experiences are caused by the realization of some genuine objective good. This version of experientialism avoids the experience machine objection and also has a number of explanatory advantages over the dominant theory of well-being today: naturalistic perfectionism. In particular, relational experientialism does a better job of explaining the nature of the motivation to pursue objective goods, as well as the asymmetry between conscious and unconscious entities. It also does a better job of addressing the challenge of the "flourishing anhedone" – a person who realizes genuine goods in their life but has no positive experiences at all. Such a person's life, despite the presence of objective goods, is hardly a happy one, but only relational experientialism can explain why this is so. In addition, relational experientialism is most consistent with relationism about phenomenal consciousness. This is the view that the phenomenal character of experience is constituted by the relational properties of external objects, and that the experience of real perceptions is therefore phenomenally distinct from the experience of illusions and hallucinations. All of these considerations suggest that relational experientialism is, at least as a first approximation, a plausible theory of well-being.

Keywords: happiness, well-being, welfare, flourishing, good, experience machine, hedonism, eudaimonism, perfectionism, experientialism, objective list theory, desire satisfaction theory, relationism, phenomenal consciousness.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-60-69

Citation: Morozov, Konstantin E. (2026) "Relational experientialism", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 60–69.

Что делает жизнь хорошей, счастливой, благополучной или процветающей? Психологи, социологи, экономисты, писатели, кинематографисты и специалисты многих других областей приложили немало усилий, чтобы дать убедительный ответ на этот вопрос. Философы также занимались размышлениями о природе благополучия еще с тех пор, как античные мыслители поставили вопрос об *эвдемонии* – жизни как счастливой, так и добродетельной. Сегодня в философских дискуссиях о природе благополучия[1] доминирует классификация подходов, которую предложил Дерек Парфит [Parfit 1984, 493]. Он выделяет три основных теории (или семейства теорий) благополучия: гедонизм, теория исполнения желаний и теория объективного списка.

Хотя эта классификация до сих пор остается доминирующей [Fletcher 2015, 149–150], многие отмечали ее неполноту. Уиллем ван дер Дейл дополняет классификацию Парфита, разделяя все теории благополучия на два широких подхода: экспериенциализм и экстра-экспериенциализм [Van der Deijl 2021, 188]. К первой группе относятся теории, согласно которым благополучие определяется тем опытом, который переживает субъект. Наиболее ярким примером теории такого рода является гедонизм[2], хотя существуют также и негедонистические версии [Kraut 2018, 70; Van der Deijl 2019, 1784]. Ко второй группе, соответственно, относятся теории, согласно которым благополучие определяется факторами, внешними по отношению к опыту субъекта.

Сегодня меньшинство философов отстаивают экспериенциализм [Chalmers, Bourget 2023, 14], отчасти в силу того, что этот подход сталкивается с довольно серьезным возражением – «аргументом машины опыта» [Нозик 2020, 68]. Автор этого аргумента Роберт Нозик предлагает представить машину, которая способна создать предельно правдоподобную компьютерную симуляцию, в которой вы проживете жизнь, полную приятных переживаний[3]. Затем Нозик задает вопрос: согласились бы вы погрузиться в такую симуляцию на всю оставшуюся жизнь? Он предполагает, что не так много людей согласились бы променять реальную жизнь даже на полную приятного опыта симуляцию. Согласно опросу PhilPapers среди англоязычных философов, желающие подключить себя к машине опыта действительно в меньшинстве [Chalmers, Bourget 2023, 6].

Как полагает Нозик, наше нежелание подключаться к машине опыта связано с тем, что мы ценим не просто приятный опыт как таковой, но также и реальные блага, породившие этот опыт [Нозик 2020, 68–69]. Для хорошей жизни нам недостаточно испытать удовлетворение от того, что мы написали хорошую книгу или познакомились с приятным человеком. Нам нужно реально написать эту книгу и нам также нужно реально познакомиться с этим человеком. Поэтому, как полагает Нозик, для нашего благополучия релевантны факторы, выходящие за пределы переживаемого нами опыта, а компьютерная симуляция не может нам их обеспечить.

В этой статье я сформулирую версию экспериенциализма, которая избегает возражения Нозика. Эта версия – *реляционный экспериенциализм*. В некотором роде ее можно считать гибридной концепцией, которая совмещает в себе преимущества гедонизма и теории объективного списка. Она имеет некоторое предвосхищение в трудах других философов, но, как будет продемонстрировано, реляционный экспериенциализм все же отличается от них. Я также покажу, что реляционный экспериенциализм имеет серьезные объяснительные преимущества перед своим главным конкурентом – перфекционизмом. Наконец, я продемонстрирую, что реляционный экспериенциализм хорошо согласуется с одним из правдоподобных объяснений сознательного опыта в современной философии сознания.

Теории благополучия

Прежде чем перейти к реляционному экспериенциализму, необходимо дать более развернутый набросок современных дискуссий о природе благополучия. Как уже отмечалось, сегодня в этих дискуссиях доминируют три основных подхода: гедонизм, теория исполнения желаний и теория объективного списка. Гедонизм соотносит благополучие с приятным опытом – субъективным переживанием удовольствия. Теория исполнения желаний рассматривает благополучие как удовлетворение желаний, которые имеет субъект благополучия; при этом тот опыт, который испытывает субъект, не имеет значения – важен сам факт исполнения желания. Теория объективного списка же определяет благополучие как реализацию объективных благ, которые имеют ценность вне зависимости от того, как их оценивает субъект благополучия.

Теорию исполнения желаний также называют субъективизмом, поскольку этот подход определяет благо для человека исключительно с точки зрения того, что сам этот человек субъективно желает или считает ценным. Напротив, гедонизм и теория

объективного списка – это объективистские теории, поскольку они рассматривают нечто как благо само по себе, безотносительно его субъективной желательности или оценки субъектом благополучия. Гай Флетчер даже утверждал, что гедонизм – это, в сущности, форма теории объективного списка, где существует только одно объективное благо – удовольствие [Fletcher 2015, 150]. С этой точки зрения теории объективного списка могут быть как монистическими (однокомпонентными), так и плюралистическими (многокомпонентными). Когда теории объективного списка противопоставляют гедонизму, то обычно имеют в виду именно плюралистические разновидности, хотя существуют монистические теории помимо гедонизма[4].

Плюралистические теории объективного списка, как правило, включают конкретный перечень не сводимых друг к другу и в некоторых версиях несоизмеримых благ, которые составляют человеческое процветание. Лишь в редких случаях теоретики-плюралисты утверждают, что каждое из этих благ необходимо для процветающей жизни. Чаще они признают, что для благополучия необходимо по крайней мере несколько таких благ, но люди могут вполне разумно предпочитать одни из них в пользу других. Касательно содержания подобного перечня благ между теоретиками нет полного согласия, хотя некоторые блага фигурируют в этих списках чаще других. Как отмечает Джонатан Кроу, большинство авторов включают в свой список следующие блага: жизнь, знание, дружбу, эстетический опыт, отдых и практическую разумность. Более спорными являются такие блага, как религия, супружеские отношения, деторождение, удовольствие, свобода от страданий, внутренний покой, аутентичность, самоинтеграция, автономия, престиж и т.д. [Crowe 2011, 299].

Теоретики объективного списка также расходятся по вопросу о том, что делает те или иные вещи компонентами благополучия. Ван дер Дейл называет «теориями грубого списка» те позиции, которые просто предполагают, что некоторый набор *xyz* является набором благ, хотя между *x*, *y* и *z* нет никакой сущностной связи, кроме того, что они входят в один список [Van der Deijl 2021, 190]. Сторонники таких теорий часто склоняются к интуиционистской эпистемологии в отношении блага, согласно которой мы просто интуитивно распознаём некоторые вещи как самоочевидные блага (ср.: [Финнис 2012, 93]). Объяснительный потенциал таких теорий остается, однако, невысоким, потому что прежде всего они не могут ответить на вопрос, что именно делает некоторую вещь благом.

Более амбициозными как по объяснительному потенциалу, так и по метафизическим предпосылкам являются перфекционистские и платонические теории объективного списка. Первые из них утверждают, что нечто является благом в той мере, в которой оно совершенствует человеческую природу и реализует заложенный в ней потенциал. Иногда предполагается, что такое описание благополучия должно подразумевать что-то подобное аристотелевской метафизической телеологии, но некоторые авторы формулировали версии, опирающиеся на современную эволюционную биологию [Foot 2001]. Платонические же теории утверждают, что существует нечто вроде идеи блага, и различные вещи составляют благополучие в той мере, в которой они сопричастны этой идее. Она также может пониматься и просто как некоторое умопостигаемое безличное совершенство [Мёрдок 2008], и как божественная личность [Adams 1999].

Натуралистический перфекционизм, такой как теория Марты Нуссбаум [Nussbaum 2012], на сегодняшний день является наиболее амбициозным подходом к объяснению благополучия. В отличие от экспериенциализма, он не сталкивается с «возражением машины опыта». В отличие от теорий грубого списка, перфекционизм объясняет, почему разные компоненты списка являются благами. И в отличие от платонизма и классического аристотелизма, натуралистический перфекционизм не предполагает какие-либо спорные метафизические допущения.

Но преодолевает ли натуралистический перфекционизм субъективизм? Против субъективистских теорий благополучия можно выдвинуть следующий аргумент: иногда люди, такие, как, например, наркозависимые, имеют аутодеструктивные желания,

и если бы теория исполнения желаний была верна, то мы должны были бы утверждать, что для человека с тяжелой наркозависимостью благополучие состоит в получении новых доз наркотика, а не в прохождении курса лечения и реабилитации. Сторонники субъективистских теорий понимают эту трудность, а потому многие из них отдают предпочтение теории информированных желаний[5]. Согласно ей, благополучие состоит в реализации не фактических желаний, а тех желаний, которые человек имел бы при более полной информированности [Railton 1986, 167]. Однако, как подмечал Шелли Кейган, если благо для человека определяется не его фактическими, а идеализированными желаниями, то это просто сводит данную позицию к теории объективного списка [Kagan 2009, 254]. Таким образом, натуралистический перфекционизм вполне оправданно считается наиболее убедительной теорией благополучия на фоне существующих альтернатив[6].

Реляционный экспериенциализм и его предшественники

На этом этапе мы можем ввести новую теорию благополучия – реляционный экспериенциализм. В сущности, эта теория является не столько альтернативой, сколько модификацией натуралистического перфекционизма. Обе теории утверждают, что существует перечень объективных благ, которые совершенствуют человеческую природу. Однако реляционный экспериенциализм дополняет это описание тем, что Эден Лин называет «требованием опыта» [Lin 2020]. Это требование состоит в том, что благополучие субъекта полностью конституируется феноменальным характером опыта, который он переживает. Иначе говоря, то, что делает *x* компонентом благополучия, – это тот опыт, который субъект переживает при реализации *x*. Например, с этой точки зрения дружба является объективным благом в силу того, что дружба способствует реализации особого опыта, который в сумме с другим позитивным опытом составляет благополучную жизнь.

Такая версия экспериенциализма избегает «возражения машины опыта», потому что, согласно ей, не любой приятный опыт составляет благополучную жизнь, а только тот, который вызван реализацией *подлинных* благ. Опыт, переживаемый в симуляции, не будет благополучным, потому что он не связан с какими-либо реальными благами. С позиций реляционного экспериенциализма для полноценного описания благополучия важны оба компонента: и реализация блага, и переживание опыта.

Эта теория благополучия является новой, но она возникает не на пустом месте. Аристотель, например, определял высшее благо как добродетельную деятельность, доставляющую величайшее удовольствие [Аристотель 1983, 67–68]. Это определение включает как объективное благо, так и опыт удовольствия, но все-таки добродетельная деятельность признается Аристотелем благом не в силу того, с какими переживаниями она связана. Другой пример – это «просвещенный гедонизм» Джона Стюарта Милля. Поскольку Милль признает деление удовольствий на высшие и низшие [Милль 2013, 53–54], его теория также содержит в себе перфекционистский компонент, хотя и остается примером экспериенциализма.

Из современных теорий определенное сходство с реляционным экспериенциализмом имеет плюралистический экспериенциализм Уиллема ван дер Дейла. Он признает, что кроме баланса боли и удовольствия существуют иные компоненты опыта, которые конституируют благополучие: новизна, разнообразие, эстетическая ценность, самопознание и сострадание [Van der Deijl 2019, 1784]. Этот плюралистический аспект сближает теорию ван дер Дейла с перфекционизмом. Тем не менее плюралистический экспериенциализм, в отличие от реляционного, не предполагает, что благополучный опыт должен быть сопряжен с реализаций каких-то реальных благ. Вместо этого ван дер Дейл отклоняет «возражение машины опыта» потому, что оно подпитывается когнитивными искажениями[7] [Ibid., 1771].

Еще одна позиция, схожая с реляционным экспериенциализмом, – это теория удовлетворенности жизнью Уэйна Самнера [Sumner 1996]. Согласно этой теории,

благополучие состоит в особом переживании – удовлетворенности собственной жизнью. Однако, как уточняет Самнер, это чувство составляет благополучие лишь в том случае, если оно испытывается по релевантным причинам. Представим мужчину по имени Роджер. Он чувствует себя счастливым, потому что у него есть преуспевающий бизнес, крепкая дружба, любящая семья и отменное здоровье. Однако в действительности его жизнь далека от того, чтобы быть благополучной, потому что жена Роджера изменяет ему с его лучшим другом, из-за бухгалтерских махинаций фирма скоро обанкротится, дети совсем не уважают и не любят своего отца, а еще Роджер болен раком, хотя пока не знает об этом. В таком случае убеждения Роджера о том, что все идет хорошо, являются ложными, а потому сформированное на их основе чувство удовлетворенности жизнью не является подлинно благополучным.

В этом теория Самнера схожа с реляционным экспериенциализмом. Последний также утверждает, что опыт лишь в том случае является благополучным, если его переживание вызвано реализацией какого-либо подлинного блага. Ситуация, при которой Роджер испытывает опыт близкой дружбы, когда на самом деле его друг – обманщик и предатель, схожа с ситуацией, когда у Роджера вообще нет реальных друзей, а его опыт дружбы симулирован «нозиковской машиной». И тем не менее теория Самнера расходится с реляционным экспериенциализмом в том, что Самнер не признает каких-либо объективных благ. С его точки зрения, любые автономно сформированные субъективные желания релевантны для благополучия, если они способны вызвать удовлетворенность собственной жизнью. Реляционный экспериенциализм, напротив, близок к перфекционизму в том, что признает релевантность только идеализированных желаний, которые совпадают с желаниями некоторых объективных благ.

И последняя концепция, наиболее схожая с реляционным экспериенциализмом, – это теория наслаждения благом Шелли Кейгана [Kagan 2009]. Эта позиция также задумана как своего рода гибрид гедонизма и теории объективного списка. С точки зрения Кейгана, благополучие – это переживание позитивного опыта в результате реализации объективного блага. На первый взгляд, эта теория совсем неотличима от реляционного экспериенциализма. Их различие, однако, в том, что для Кейгана нечто является благом само по себе, а не в силу того опыта, который оно вызывает. Теория наслаждения благом в принципе совместима даже с платонической концепций блага (согласно которой *x* является благом в том случае, если *x* сопричастен умопостигаемой идее блага). С этой точки зрения опыт наслаждения *x* не делает *x* благом, но он делает *x* благом *для кого-то* – для того, кто им наслаждается. Напротив, реляционный экспериенциализм предполагает, что *x* является благом в силу того опыта, который он вызывает у кого-то. Это исключает возможность того, что какие-либо блага будут существовать в отрыве от существ, способных быть субъектами благополучия (ср.: [Kraut 2018]).

Аргументы в пользу реляционного экспериенциализма

Как было продемонстрировано, реляционный экспериенциализм – это оригинальная теория благополучия, которая наследует все преимущества стандартного натуралистического перфекционизма. Однако какие у реляционного экспериенциализма есть преимущества перед этой стандартной версией? Почему мы должны предпочесть гибридную теорию? И как реляционный экспериенциализм может объяснить и обосновать свой центральный тезис, согласно которому *x* является благом в силу того опыта, который *x* вызывает, но при этом опыт, вызываемый *x*, составляет благополучие лишь в том случае, если он вызван реальным *x*? Ответим на эти вопросы по порядку.

Реляционный экспериенциализм превосходит стандартный натуралистический перфекционизм, потому что имеет больший объяснительный потенциал. Для начала реляционный экспериенциализм лучше объясняет нашу мотивацию реализовывать те или иные блага в нашей жизни. Утверждение «*x* является благом», как кажется, не может само по себе мотивировать кого-то стремиться к *x* в своей собственной жизни. Ситуация здесь схожа с дискуссиями по проблематике моральной мотивации (см.: [Smith 1994]).

В этих дискуссиях доминирует юмеанский подход, согласно которому моральные утверждения сами по себе не способны мотивировать человека к моральному действию. Если человек убежден, что утверждение «неправильно убивать невинных людей» является истинным, этого недостаточно, чтобы он никого не убивал. Требуется что-то еще – определенные поведенческие и мотивационные диспозиции или, как сказали бы многие моральные философы, нравственные добродетели.

Если юмеанская теория моральной мотивации верна, то это объясняет, почему некоторые люди, имея соответствующие моральные убеждения, поступают неправильно. Но эта теория мотивации также способна пролить свет на тот факт, почему даже некоторые здоровые и сознательные люди иногда могут не стремиться к какой-либо вещи, которая является для них объективным благом. Ведь в таком случае для того, чтобы иметь мотивацию стремиться к благу, человеку также необходим опыт реализации этого блага. Без соответствующего опыта человек не сможет выработать мотивационную склонность, которая необходима ему для стремления к благу, вызывающему подобный опыт[8]. Реляционный экспериенциализм лучше объясняет, почему *только опыт реализации* какого-либо блага порождает мотивацию стремиться к нему: потому что именно переживаемый опыт делает нечто благом.

Другой вопрос, в котором реляционный экспериенциализм имеет объяснительные преимущества перед стандартным перфекционизмом, касается так называемой *асимметрии сентиентности* [Kammerer 2020, 900]. Есть явная асимметрия между теми сущностями, которые способны испытывать сознательный опыт, и теми, которые подобной способности лишены. В частности, только сознательные сущности, такие как люди и животные, могут быть субъектами благополучия. Растения и камни, напротив, нельзя считать субъектами благополучия [Van der Deijl 2021, 189]. Однако стандартный перфекционизм соотносит благополучие с актуализацией своего естественного потенциала. Как подмечал еще Аристотель, в этом отношении растения подобны людям – они также способны к актуализации естественно заложенного в них потенциала. Поэтому стандартный перфекционизм не способен объяснить, почему мы можем назвать благополучными людей и животных, но не растения. Реляционный экспериенциализм же дает такое объяснение: раз благополучие связано с переживанием определенного опыта, сущности без способности к сознательному опыту не могут быть благополучны, даже если они способны к актуализации своего потенциала [Ibid., 199–200].

В дополнение к этому реляционный экспериенциализм лучше способен объяснить воображаемый пример «Процветающий ангедон» (ср.: [Прокофьев 2026]). Представим женщину по имени Хизер. Она выдающийся нейрохирург, которая достигла больших научных успехов и спасла множество жизней. У нее есть любящая семья и близкие друзья. Также Хизер талантливо играет на скрипке и в свободное время даже иногда выступает в оркестре. Со стандартной перфекционистской точки зрения Хизер живет процветающей жизнью. Она полноценно реализует заложенный в ней потенциал, культивирует моральные добродетели, преследует объективно ценные блага. Но Хизер также страдает от тяжелой формы ангедонии, из-за которой ничего из того, чем занимается Хизер, не приносит ей каких-либо позитивных переживаний.

Стандартный перфекционизм предполагает, что жизнь Хизер является благополучной. Но это кажется довольно странным. Как может жизнь, полностью лишенная каких-либо положительных переживаний, считаться счастливой и благополучной? Реляционный экспериенциализм, в свою очередь, легко может объяснить тот факт, почему Хизер нельзя назвать благополучной, несмотря на реализацию объективных благ в ее жизни. Ведь блага становятся благами постольку, поскольку они порождают определенный положительный опыт. Если блага по каким-либо причинам, таким как крайняя ангедония, не способны произвести положительный опыт, то их реализация не формирует благополучие субъекта.

Таким образом, реляционный экспериенциализм лучше объясняет многие интуитивно убедительные утверждения о благополучии. Однако кто-то мог бы возразить, что все перечисленные объяснительные преимущества – это преимущества любой

версии экспериенциализма перед перфекционизмом и потому они не свидетельствуют в пользу именно реляционной позиции. Соответственно, нам надо объяснить, почему экспериенциализму совершенно необходимо включить в себя требование реализации каких-либо подлинных благ.

Включение этого требования можно обосновать, используя особую теорию феноменального опыта – реляционизм (см.: [Иванов 2020]). Эта теория утверждает, что феноменальный характер какого-либо опыта конституируется свойствами *внешних* объектов. Например, восприятие зеленого цвета является примером феноменального опыта. Сторонники нередуктивных подходов к объяснению феноменального характера утверждают, что то, каким мы видим зеленый цвет, определяется особыми нефизическими ментальными свойствами – квалиа [Чалмерс 2013, 227–228]. Эти свойства, как утверждают антиредукционисты, не репрезентируют свойства самих внешних вещей: мы могли бы инвертировать все цвета, но репрезентативное содержание опыта не изменилось бы [Block 1990].

Проблема антиредукционизма в том, что он предполагает невозможность естественно-научного объяснения субъективного опыта. С этой точки зрения к феноменальным аспектам сознания принципиально неприменимы естественно-научные методы исследования. В силу этого антиредукционизм подразумевает, что в нашей картине мира всегда неизбежно будет присутствовать объяснительный разрыв между фактами нашей нейрофизиологии и теми переживаниями, которые этой нейрофизиологией сопровождаются. Реляционизм является попыткой дать альтернативное, редуктивное объяснение сознательного опыта. С этой точки зрения феноменальные свойства, представленные в опыте, – это свойства воспринимаемых нами внешних объектов. Зеленый цвет, каким мы его видим, с этой позиции, является *реляционным* свойством самих зеленых объектов. Здесь нет каких-либо нефизических ментальных компонентов, которые бы не поддавались естественно-научному описанию.

Реляционный экспериенциализм, как можно понять из самого названия, перенимает реляционизм как теорию объяснения сознательного опыта. С этой точки зрения составляющий наше благополучие опыт частично конструируется реальными внешними объектами, которые участвуют в порождении этого опыта. Из этого следует, что опыт реализации каких-либо объективных благ в принципе не может быть симулирован, поскольку опыт, связанный с симуляцией, будет *феноменально* отличаться от опыта, связанного с подлинным благом. Реляционисты занимают похожую позицию в отношении иллюзий и галлюцинаций. Антиредукционисты считают, что реальное восприятие зеленого яблока на столе феноменально подобно галлюцинации этого яблока (ощущается так же), пусть даже они репрезентативно различаются[9]. Напротив, реляционисты утверждают, что, поскольку галлюцинация не репрезентирует реальное яблоко, опыт галлюцинации *феноменально* отличается от реального восприятия.

Как и все версии экспериенциализма, реляционная разновидность утверждает, что благополучие определяется феноменальным характером опыта. Но, исповедуя реляционизм, эта форма экспериенциализма утверждает, что феноменальный характер благополучия конституируется реальными благами, которые мы реализуем в своей жизни. Поэтому эта версия экспериенциализма не опровергается «возражением машины опыта», так как симулированные переживания будут именно феноменально отличаться от переживаний подлинных благ.

* * *

В заключение просуммируем основные доводы в пользу реляционного экспериенциализма. Преимущества этой теории благополучия в том, что она идеально согласуется с одним из наиболее перспективных натуралистических объяснений сознания; избегает «возражения машины опыта» Нозика; лучше объясняет природу нашей мотивации стремиться к тем или иным благам и асимметрию между сознательными и несознательными сущностями; способна ответить на вызов процветающего ангедона.

Возможно, этот набор доводов не является решающим, однако его достаточно, чтобы показать перспективность реляционного экспериенциализма как теории благополучия. Еще многое можно сказать об этой теории и ее потенциальных преимуществах и недостатках, но целью этой статьи было лишь обрисовать общие контуры того, что в будущем может стать многообещающей философской теорией хорошей жизни[10].

Примечания

[1] В этих дискуссиях несколько связанных терминов используются как синонимы: счастье (happiness), благополучие (well-being), благосостояние (welfare), процветание (flourishing), хорошая жизнь (good life), эвдемония (eudaimonia) и т.д. Я останавливаюсь на термине «благополучие», поскольку он является наиболее широким и теоретически-нейтральным.

[2] Некоторые авторы даже весьма неосторожно приравнивают гедонизм к экспериенциализму [Chalmers, Bourget 2023, 14].

[3] Этот мысленный эксперимент очень напоминает художественные произведения о компьютерных симуляциях, такие как серия фильмов «Матрица» (1999–2021) или аниме-сериал Sword Art Online (2012–2020), но был сформулирован Нозиком задолго до популяризации этой идеи у фантастов.

[4] Религиозные концепции, в которых Бог является единственным подлинным благом, можно квалифицировать подобным образом.

[5] Марк Мёрфи и Эден Лин даже утверждали, что теория информированных желаний является доминирующей позицией среди субъективистов [Murphy 1999, 248; Lin 2018, 2].

[6] Еще одно возражение против субъективизма предложил Эден Лин [Lin 2017]. Как он подмечает, субъективизм предполагает, что для того, чтобы быть субъектом благополучия, необходимо иметь достаточно развитые когнитивные способности, дабы быть способным сформировать оценочную установку в отношении какого-либо блага. Из этого следует, что новорожденные дети и нечеловеческие животные не могут быть благополучными, а это является очевидно ложным. Также критику субъективизма в отношении благополучия см.: [Морозов 2023 web; Arneson 1999].

[7] Лин приводит убедительные основания в пользу того, что этот контраргумент не способен защитить экспериенциализм от возражения Нозика [Lin 2016].

[8] Джон Финнис, хотя он и является экстра-экспериенциалистом, также утверждал, что без опыта реализации блага нам может не хватать мотивации для стремления к нему [Финнис 2012, 93–94].

[9] Галлюцинаторный опыт не репрезентирует реальное яблоко.

[10] Я благодарен Арине Черепановой, Александру Разину, Андрею Прокофьеву, Тимуру Волжскому, Дмитрию Середе, Алексею Кардашу, Ивану Кудряшову, Софье Рудаковой и Артему Юнусову за полезные комментарии и обсуждения, которые помогли в работе над этой статьей.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 1983 – *Аристотель*. Никомахова этика // Соч. В 4 т. Т. 4 / Пер. Н.В. Брагинской. М.: Мысль, 1983. С. 53–294 (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Russian Translation).

Мёрдок 2008 – *Мёрдок А.* Суверенность блага / Пер. Е. Вострикова, Ю. Кульгавчук // Логос. 2008. № 1 (64). С. 117–137 (Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Russian Translation).

Милль 2013 – *Милль Дж.С.* Утилитаризм / Пер. А.С. Земерова. Ростов на Дону: Донской изд. дом, 2013 (Mill, John S., *Utilitarianism*, Russian Translation).

Нозик 2020 – *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия / Пер. Б. Пинскера. М.; Челябинск: Социум, 2020 (Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Russian Translation).

Adams, Robert M. (1999) *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford University Press, New York.

Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.

Foot, Philippa (2001) *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford.

Ссылки – References in Russian

Иванов 2020 – *Иванов Д.В.* Природа феноменального сознания. М.: Либроком, 2020.

Морозов 2023 web – *Морозов К.Е.* Почему мораль объективна? // Insolarance Cult / Ред. А.М. Кардаш, И.С. Кудряшов, К.Е. Морозов. URL: https://insolarance.com/objective-morality/

Прокофьев 2026 – *Прокофьев А.В.* Благо другого: проблема выявления // Человек. 2026. Т. 37. № 2. С. 9–29.

Финнис 2012 – *Финнис Дж.* Естественное право и естественные права / Пер. В.П. Гайдамака, А.В. Панихиной. М.: ИРИСЭН; Мысль, 2012.

Чалмерс 2013 – *Чалмерс Д.* Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории / Пер. В.В. Васильева. М.: УРСС; Либроком, 2013.

References

Arneson, Richard J. (1999) "Human Flourishing versus Desire Satisfaction", *Social Philosophy & Policy*, Vol. 16, No. 1, pp. 113–142. DOI: 10.1017/s0265052500002272.

Block, Ned (1990) "Inverted Earth", *Philosophical Perspectives*, Vol. 4, pp. 53–79. DOI: 10.2307/2214187.

Chalmers, David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York (Russian Translation 2013).

Chalmers, David J., Bourget, David (2023) "Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey", *Philosophers' Imprint*, Vol. 23, No. 11, pp. 1–53.

Crowe, Jonathan (2011) "Natural Law Beyond Finnis", *Jurisprudence*, Vol. 2, No. 2, pp. 293–308.

Finnis, John M. (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford (Russian Translation 2012).

Fletcher, Guy (2015) "Objective List Theories", *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Fletcher, Guy, ed., Routledge, New York, pp. 148–160.

Ivanov, Dmitry V. (2020) *The Nature of Phenomenal Consciousness*, Librokom, Moscow (in Russian).

Kagan, Shelly (2009) "Well-Being as Enjoying the Good", *Ethics*, Vol. 23, Iss. 1, pp. 253–272.

Kammerer, François (2020) "The Normative Challenge for Illusionist Views of Consciousness", *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 32, pp. 891–924.

Kraut, Richard (2018) *The Quality of Life: Aristotle Revised*, Oxford University Press, Oxford.

Lin, Eden (2016) "How to Use the Experience Machine", *Utilitas*, Vol. 28, No. 3, pp. 314–332.

Lin, Eden (2017) "Against Welfare Subjectivism", *Noûs*, Vol. 51, No. 2, pp. 354–377.

Lin, Eden (2018) "Why Subjectivists about Welfare Needn't Idealize", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 100, No. 1, pp. 2–23.

Lin, Eden (2020) "The Experience Requirement on Well-Being", *Philosophical Studies*, Vol. 178, Iss. 3, pp. 867–886.

Morozov, Konstantin E. (2023 web) "Why Is Morality Objective?", *Insolarance Cult*, Kardash, Aleksey M., Kudryashov, Ivan S., Morozov, Konstantin E., eds., URL: https://insolarance.com/objective-morality/ (in Russian).

Murphy, Mark C. (1999) "The Simple Desire-Fulfillment Theory", *Noûs*, Vol. 33, No. 2, pp. 247–272.

Nussbaum, Martha C. (2012) "Who is the Happy Warrior? Philosophy, Happiness Research, and Public Policy", *International Review of Economics*, Vol. 59, pp. 335–361.

Prokofyev, Andrey V. (2026) "The Good of the Other: The Problem of Identification", *Chelovek*, Vol. 37, No. 2, pp. 9–29 (in Russian).

Railton, Peter (1986) "Moral Realism", *The Philosophical Review*, Vol. 95, No. 2, pp. 163–207.

Smith, Michael A. (1994) *The Moral Problem*, Willey-Blackwell, Oxford.

Sumner, L. Wayne (1996) *Welfare, Happiness, and Ethics*, Clarendon Press, Oxford.

Van der Deijl, Willem (2019) "Is Pleasure All that is Good about Experience?", *Philosophical Studies*, Vol. 176, Iss. 7, pp. 1769–1787.

Van der Deijl, Willem (2021) "The Sentience Argument for Experientialism about Welfare", *Philosophical Studies*, Vol. 178, Iss. 1, pp. 187–208.

Сведения об авторе

МОРОЗОВ Константин Евгеньевич –
младший научный сотрудник сектора этики
Института философии РАН.

Author's Information

MOROZOV Konstantin E. –
Junior Researcher at the Ethics Department,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

«Сильная программа» социологии научного знания и вопрос о реализме

© 2026 г. О.Е. Столярова

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: olgastoliarova@mail.ru

Поступила 06.02.2026

В статье предлагается критика трактовки «сильной программы» Дэвида Блура как одной из наиболее последовательных форм антиреализма и защита «сильной программы» как формы философского реализма. Автор исходит из утверждения Блура о том, что главный противник релятивизма «сильной программы» – не реализм как таковой, а абсолютизм, понимаемый как эпистемологическая установка, закрепляющая значение и истинность знания. В таком случае объектом блуровской критики оказывается не онтологический, а семантический реализм, близкий верификационизму и ориентированный на нормативную фиксацию истины. В противоположность ему «сильная программа» вводит принцип каузальности и тем самым смещает анализ с вопроса об истинности на вопрос о генезисе знания. Релятивизм Блура рассматривается как прежде всего тезис о причинности: убеждения объясняются посредством апелляции к реальным структурам и механизмам, не сводимым к их содержанию. Для прояснения этого методологического хода предлагается различение горизонтальных и вертикальных каузальных рядов: первые связывают процессы внутри природных и социальных порядков, вторые описывают то, как эти процессы входят в формирование восприятий, убеждений и теорий.

Ключевые слова: реализм, семантический реализм, релятивизм, социология научного знания, философия науки, онтология, «сильная программа», принцип причинности.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-70-81

Цитирование: *Столярова О.Е.* «Сильная программа» социологии научного знания и вопрос о реализме // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 70–81.

The “Strong Programme” in the Sociology of Scientific Knowledge and the Question of Realism

© 2026 Olga E. Stoliarova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: olgastoliarova@mail.ru

Received 06.02.2026

The article offers a critique of the interpretation of David Bloor’s “Strong Programme” as one of the most consistent forms of anti-realism and defends the “Strong Programme” as a form of philosophical realism. The argument proceeds from Bloor’s claim that the principal opponent of the Strong Programme’s relativism is not realism as such, but absolutism, understood as an epistemological stance that fixes the meaning and truth of knowledge. On this reading, the target of Bloor’s critique is not ontological realism but semantic realism, a position close to verificationism and oriented toward the normative fixation of truth. In contrast, the “Strong Programme” introduces the principle of causality and thereby shifts the analysis from the question of truth to the question of the genesis of knowledge. Bloor’s relativism is treated above all as a thesis about causality: beliefs are explained by appeal to real structures and mechanisms that are not reducible to their content. To clarify this methodological move, the article proposes a distinction between horizontal and vertical causality: the former concerns causal relations among processes and mechanisms operating in the world, whether natural or social, while the latter concerns the ways in which those processes and mechanisms enter into the formation of perceptions, beliefs, and theories.

Keywords: realism, semantic realism, relativism, sociology of scientific knowledge, philosophy of science, ontology, “Strong Programme”, principle of causality.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-70-81

Citation: Stoliarova, Olga E. (2026) ‘“The Strong Programme” in the Sociology of Scientific Knowledge and the Question of Realism’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 70–81.

Маркеры Сильной программы: релятивизм, анти-абсолютизм… реализм?

Хотя «сильная программа» связана не только с именем Д. Блура, но и с работами других представителей Эдинбургской школы социологии научного знания (прежде всего Б. Барнса и Г. Коллинза), в данной статье внимание будет уделено позиции Блура, поскольку именно она в наиболее явной и влиятельной форме задала ключевые теоретические установки СП. Принципы СП изложены в: [Bloor 1976]. «Сильная программа» (далее – СП) Дэвида Блура явилась одной из наиболее ярких и резонансных философско-социологических концепций XX в., которые ассоциируются с различными формами антиреализма – релятивизмом, социальным конструктивизмом, иррационализмом, скептицизмом. В философии и социологии науки она нередко воспринималась как радикальный проект, отрицающий высшую ценность науки и научной рациональности в духе постмодернизма. Действительно, СП была направлена против абсолютизации научной рациональности как единственного и самодостаточного пути

к истине и к реальности. Поставив под вопрос научную рациональность, СП нанесла удар и по реалистским притязаниям науки на описание мира таким, каков он есть, независимо от познающего субъекта и социальных условий производства знания. Именно поэтому СП долгое время интерпретировалась преимущественно как одна из наиболее последовательных форм антиреалистского мышления. Я, однако, хочу защитить другую точку зрения, а именно продемонстрировать, что СП гораздо ближе к реализму, чем это может показаться на первый взгляд; более того, что в ряде существенных отношений она не только не отвергала реализм, но предвосхитила и в специфической форме реализовала те ключевые реалистские тенденции, которые впоследствии возобладали в философии XXI в.

Блур принадлежит к весьма незначительному числу исследователей, которые не только не боятся слова «релятивизм» применительно к себе, но и принципиально отказываются маскировать свою позицию более нейтральными или смягчающими формулами. В подавляющем большинстве случаев философы и социологи, даже тогда, когда они критикуют так называемый наивный, или прямой, реализм, все же не желают считать себя ни анти-реалистами, ни релятивистами. Напротив, они предпочитают сохранять за собой имя реалистов, пусть даже ценой многочисленных оговорок и уточнений: именно так возникают внутренний реализм, трансцендентальный реализм, критический реализм, семантический реализм, спекулятивный реализм, новый реализм и другие версии переформатированного реализма. Даже те авторы, которые радикально проблематизируют классические представления о соответствии знания реальности, как правило, избегают термина «релятивизм». С их точки зрения, этот термин прямо указывает на анти-реализм и, следовательно, является философски и репутационно слишком компрометирующим. Другие, наподобие Ричарда Рорти, вообще стремятся уйти от самой дилеммы «реализм – релятивизм», считая ее непродуктивной. Из тех же немногих, кто совершенно не опасается репутации релятивиста, кроме Блура, на ум приходит прежде всего Фейерабенд, который, впрочем, предпочитал называть себя не релятивистом, а эпистемологическим анархистом, подтверждая свою репутацию enfant terrible философии науки. Нельсон Гудмен – еще один авторитетный автор, который открыто называет себя релятивистом. В работах Гудмена релятивизм связан прежде всего с плюрализмом «версий мира» и отказом от идеи единственного привилегированного описания реальности. Эта линия наиболее отчетливо представлена в: [Goodman 1978]. Тем более показательно, что Блур настаивает на своем релятивизме и пишет об этом недвусмысленно: «Я хочу предложить вам определение релятивизма, а затем разъяснить его и защитить от критики. Вначале я хотел бы уточнить, что считаю себя релятивистом, и мое определение является частью общей стратегии защиты релятивистской позиции» [Блур 2011, 16]. Расширенная версия данной статьи представлена в: [Bloor 2011].

Блур, конечно, не может не отдавать себе отчет в том, что, называя себя релятивистом, он занимает анти-реалистическую позицию как минимум в рамках традиционной концептуальной схемы, в которой релятивизм противопоставляется реализму. Однако для самого Блура это противопоставление не является существенным. Главный и, возможно, единственный оппонент, с которым Блур ведет непримиримый спор, – это не реализм, а абсолютизм. Релятивист – это тот, кто не является абсолютистом, не устает повторять Блур [Блур 2011, 17]. «Я бы сказал, что сущностной чертой всякого релятивизма должен быть отказ от абсолютизма. Быть релятивистом – значит признавать, что притязания науки на знание не являются и не могут соответствовать статусу абсолютного знания» [Bloor 2009 web, 3].

Можно ли считать блуровский «абсолют» синонимом реальности и, следовательно, идентифицировать Блура как анти-реалиста? Я думаю, что нет. И далее я постараюсь показать не только то, почему такое отождествление является слишком поспешным, но и то, что выступление Блура против абсолютизма не обязательно ведет к отрицанию реализма. Предположим, что именно отказ от абсолютистских допущений позволяет точнее прояснить, в каком смысле вообще может быть сохранена

реалистическая позиция. Поэтому вопрос следует уточнить: против чего именно направлена критика Блура – против идеи независимой реальности или против определенного способа мыслить отношение знания к реальности, а именно против идеи абсолютного, ничем не опосредованного и привилегированного знания?

Для начала вспомним общепринятое определение реализма: философский реализм утверждает, что реальность – сущности, процессы, объекты – существует независимо от познающего субъекта, его опыта, убеждений, языковых практик и концептуальных схем. Онтологическое определение, как правило, хотя и не всегда, дополняется эпистемологическим: реальность в принципе познаваема как независимо существующая [Rescher 2010, 9–10, 14]. Иными словами, мир не просто существует сам по себе, но и может быть познан, причем познан не как продукт наших проекций, а как нечто, обладающее собственной, к субъекту не сводимой определенностью. Различение и связь этих двух компонентов реализма, онтологического и эпистемологического, необходимо иметь в виду для дальнейших рассуждений. Классический метафизический реализм, вероятно, может обойтись без позитивного эпистемологического компонента, утверждая независимое существование реальности, но занимая при этом апофатическую позицию в отношении ее познаваемости; научный же реализм не может уйти от положительного эпистемологического утверждения о познаваемости независимой реальности или как минимум ее доступности для познания, поскольку научная деятельность направлена именно на познание мира.

Посмотрим, каково отношение той позиции, которую Блур называет «абсолютизм» и с которой он полемизирует, выдвигая в противовес ей «релятивизм», к основным тезисам реализма. Абсолютизм, как его понимает Блур, представляет собой прежде всего позицию эпистемологическую, а не онтологическую («Абсолютист утверждает, что мы можем обладать и действительно обладаем каким-либо абсолютным знанием» [Блур 2011, 17]). Речь в данном случае идет не о том, каков мир сам по себе, а о том, каким образом знание о мире получает статус истинного и обязательного для всех. Абсолютизм в отношении знания утверждает, что некоторое имеющееся у нас знание обладает истинностным значением не ситуативно и не исторически, а в силу особого, безусловного основания. Это основание может мыслиться двояко – либо: 1) мир, как он есть в действительности, непосредственно санкционирует данное знание и делает его истинным, либо: 2) такую санкцию обеспечивают верификационистские процедуры, то есть универсальные стандарты проверки, необходимые для любого познающего субъекта. В обоих случаях предполагается, что существует инстанция, которая окончательно закрепляет значение знания и выводит знание за пределы социальных, исторических и практических условий производства.

Абсолютизм, как он представлен у Блура, по-видимому, охватывает обе позиции: 1) реалистическую и 2) верификационистскую. Это не означает, что здесь полностью стирается различие между этими философскими доктринами, которые при определенном ракурсе выглядят оппозиционными. Это означает, скорее, что в контексте блуровского абсолютизма они могут быть рассмотрены под одним и тем же эпистемологическим углом, то есть с точки зрения вопроса об истинностном значении пропозиций. Реализм, попадающий в поле блуровского абсолютизма, следует понимать не как метафизический реализм, то есть не как тезис о независимом существовании мира, а как доктрину, связывающую истинное знание с трансцендентными условиями его истинности. В этом отношении объектом блуровской критики оказывается скорее позиция, известная как «семантический реализм» [Dummett 1978; Devitt 1984]. Данный реализм характеризуется тем, что переносит центр тяжести реализма с вопроса о том, что существует, на вопрос о том, как фиксируется истинностное значение высказываний, с вопроса о мире на проблематику нашего, выраженного в языке, мышления о мире [Макеева 2008].

Следует учесть, что семантический реализм и верификационизм, несмотря на их противопоставление в аналитической философии, имеют важные структурные сходства. Обе позиции принимают принцип бивалентности: семантический реалист

распространяет его на все осмысленные высказывания, верификационист – только на те высказывания, которые доступны для проверки. Обе стремятся к вневременной нормативной фиксации оснований знания. Если семантический реализм связывает значение с трансцендентными истинностными условиями, то верификационизм – с условиями проверяемости. Однако в оптике эпистемологического абсолютизма это различие отступает на второй план по отношению к тому, что их объединяет: обе позиции воспроизводят нормативную эпистемологию, выводящую знание за пределы локальных социальных, исторических и практических условий его возникновения. В одном случае норма задается независимыми от практики истинностными условиями, в другом – всеобщими методами проверки. Верификационизм может рассматриваться как модальность того же абсолютизма: отрицая трансцендентность истины по отношению к распознаванию, он тем не менее сохраняет идею внепрактической, контекстно-независимой нормы, окончательно санкционирующей знание. Именно в этом смысле семантический реализм и верификационизм оказываются в модели Блура двумя модусами одной и той же абсолютистской установки, а сам так называемый «абсолютизм» воспроизводит не онтологические, а нормативно-семантические черты реализма, фиксируя значение и истинность через условия, претендующие на универсальную и окончательную обоснованность.

Теперь, когда мы предположили, что отвергаемый Блуром абсолютизм отсылает скорее к семантическому, или эпистемологическому типу реализма, спросим: является ли данный реализм полноценной и репрезентативной формой философского реализма? Ответ будет отрицательным. Семантический реализм, вскоре после того, как эта позиция была сформулирована Майклом Даммитом, был подвергнут критике, и прежде всего со стороны самого Даммита. Интересно, однако, следующее. Даммит критиковал эту позицию с точки зрения анти-реалистических аргументов [Dummett 1991]. Но отнюдь не все ее критики были с ним в этом согласны. Семантическому реализму зачастую ставили и ставят в вину, напротив, то, что он недостаточно реалистичен. Пренебрежение онтологическим измерением реализма, по мнению ряда исследователей [Devitt 1984; Shalkowski 1995; Brock, Mares 2007; Voosholz 2025], замыкает семантический реализм в философии языка. Последняя же либо вообще ничего не говорит о природе реальности, кроме того, что она является объективным истинностным основанием пропозиций, либо, как отмечает Л.Б. Макеева, приводя слова М. Девитта, «ставит телегу впереди лошади», пытаясь «вывести правильную метафизику из эпистемологии и семантики» [Макеева 2008, 369; Devitt 1991].

Действительно, семантический реализм является реализмом лишь в урезанном, «процедурном» смысле: он сохраняет реалистическую интуицию о состоянии мира, которое не зависит от наших эпистемических возможностей и субъективных процедур проверки, но переводит эту интуицию в требование к семантическому аппарату. Реальность оказывается не исходным полем, порождающим наши теории, а пунктом, доступ к которому предполагается через заранее отобранный семантический фильтр. Все, что не укладывается в двузначную схему (неопределенность, открытые контексты, конкурирующие режимы обоснования, историческая изменчивость критериев фактичности), либо объявляется маргинальным, либо переводится в разряд «дефектов» языка, подлежащих устранению. Поэтому семантический реализм, будучи рассчитан на защиту объективности, достигает этой защиты ценой методологической редукции: он фиксирует объективность как свойство предложений, но оставляет в тени вопрос о том, как именно мир участвует в производстве тех самых истин и ложностей, которые семантика затем распределяет по полю дискурса. Апелляция к двузначности и к условиям истинности превращается в новую форму абсолютизма – в попытку закрепить объективность априори, на уровне семантики, минуя анализ реальных механизмов производства и стабилизации знания.

Принцип причинности Сильной программы и его онтологические последствия

Абсолютизм, против которого восстает Блур, – это допущение и фиксация абсолютного значения наших представлений и утверждений. В такой форме абсолютизм обнаруживает, как я постаралась показать выше, большое сходство с семантическим реализмом. Однако критики семантического реализма со стороны онтологии, с которыми я в общем согласна, полагают, что подлинный реализм выходит за пределы семантики и философии языка. Теперь нам предстоит выяснить, насколько аргументы Блура и альтернатива, которую он предлагает, совместимы или несовместимы с более реалистическим онтологическим реализмом. Блур противопоставляет абсолютизму четыре принципа Сильной программы: 1) каузальность; 2) беспристрастность; 3) симметрия; 4) рефлексивность [Bloor 1976].

Главный враг абсолютизма, который, с моей точки зрения, действительно подрывает его, – это первый принцип, каузальное объяснение. Остальные три принципа – производные от первого. Абсолютизм в отношении знания исходит из различия между истинным и ложным и тем самым помещает знание в пространство нормативно закрепленных оценок. Задача абсолютизма – зафиксировать истинное, отбросив ложное, и поддерживать статус-кво. Он не задает дальнейших вопросов об истинном, потому что с истинным и так все хорошо, истина самодостаточна (а что не хорошо, то должно быть отброшено как противоречащее истинному). Каузальный подход, напротив, начинает не с вопроса о том, какие утверждения истинны, а какие ложны. Он ставит другой вопрос: какие условия делают возможным появление того или иного утверждения, какие силы, механизмы и обстоятельства обеспечивают его признание, устойчивость и функционирование в качестве знания или представления? Иными словами, вместо принципов санкции и фильтра здесь вводится принцип генезиса. На первое место выходит не нормативный статус утверждения, а вопрос о том, каким образом это утверждение (или представление) становится фактом культуры, науки или социальной практики.

Поэтому релятивизм, который Блур противопоставляет абсолютизму, следует понимать прежде всего как принцип каузального объяснения, о чем Блур говорит вполне определенно: «Знание релятивно ко всему, что является его причиной. Релятивности – это причинности» [Блур 2011, 27]. Трудно не согласиться с Блуром. Любые представления, убеждения и высказывания имеют причины, которые не сводятся к их собственному содержанию и не исчерпываются их внутренней логикой. За ними стоят более широкие (или как минимум *иные*) природные, социальные, исторические, институциональные, практические условия, делающие их возможными.

Ключевой вопрос спора реализма и антиреализма можно сформулировать так: что в случае наших убеждений относительно реальности следует считать причиной, а что следствием – наши убеждения или реальность? Или другими словами: что от чего зависит, реальность от мысли или мысль от реальности? Реалистическая интуиция обычно состоит в том, что убеждения являются следствиями, тогда как причина лежит вне их – в самой реальности, которая их порождает или по крайней мере частично определяет их содержание и эпистемологический статус. Сильная программа Блура также ориентирована на поиск причин наших убеждений, хотя и радикально при этом расширяет поле причинного объяснения, о чем будет сказано ниже. Она отказывается видеть в содержании знания самодостаточную инстанцию и тем самым смещает анализ к условиям возникновения и закрепления убеждений. Именно в этом и заключается ее реалистический нерв: не в апелляции к абсолютной истине, а в допущении того, что за нашими убеждениями и представлениями стоят реальные, причинные процессы, подлежащие исследованию.

Блур и сам называет противопоставление релятивизма и реализма фальшивой дихотомией [Bloor 2011, 450]. Но далеко не все исследователи с ним в этом согласны. Вердикт зависит, как считают те, кто защищает реализм от Сильной программы, от *природы* причин. Разве так называемые «причины» не могут мыслиться как чисто

концептуальные или, во всяком случае, как производные от субъекта и его теорий и практик? Если причины наших убеждений – это всего лишь другие убеждения, правила вывода, схемы классификации, языковые конвенции и интерпретативные рамки, то причинность, на которую ссылается Блур, не выводит нас за пределы субъекта и его дискурсивных практик. В таком прочтении «каузальность» выступает другим именем для когерентности, семантической зависимости, идеологической ангажированности, теоретической предубежденности и т.п., а значит, не гарантирует никакой самостоятельной реальности: мы по-прежнему остаемся внутри сети представлений, где каждое объяснение – это только перекодировка одного дискурса другим.

Так, мы видим, что Тим Льюенс, исследуя вопрос об отношении СП к реализму [Lewens 2005], согласен считать программу Блура совместимой с реализмом до тех пор, пока она позволяет мыслить причины как материальные части или процессы мира, которые воздействуют на наше восприятие и формируют наши представления, истинные или ложные. Если же мы выбрасываем материальную реальность из формулы познания и оставляем в ней только субъективные – индивидуальные и социальные – каузальные факторы, то говорить о реализме уже не приходится. Эта установка сближает позицию Льюенса с научным реализмом, который полагает, что сущности и естественные виды, постулируемые естественнонаучными теориями и часто не наблюдаемые напрямую, играют причинную роль в формировании нашего знания о них. Но именно здесь и возникает трудность для полного примирения СП с реализмом. Так, признавая, что любые убеждения и представления имеют естественные причины, иными словами, воспроизводя в научно опосредованной форме старую философскую идею достаточного основания, мы вынуждены признать следующее. В конечном счете именно состояние мира (как его открывает наука) отвечает за истину и ложность. Допустим, истина и ложность зависят от того, как реальность входит в каузальную цепь формирования знания. Тогда мы говорим, что ошибки и ложные мнения возникают по естественным причинам, искажающим так или иначе наше восприятие и уводящим нас куда-то в сторону от объекта познания. Но и в этом случае критерием различения правильного знания и ошибки выступает некий объект или определенное состояние мира (truthmaker), адекватный доступ к которому или контакт с которым по тем или иным причинам не состоялись. (Анализ позиции Т. Льюенса в контексте исследований отношения СП к научному реализму см.: [Kusch 2017].)

Согласно Мартину Кушу, который достаточно подробно проанализировал отношение Сильной программы к *научному* реализму, а также аргументы ее критиков [Kusch 2017], камнем преткновения между СП и научным реализмом выступает именно квалификация причин как естественных, с одной стороны, и социальных, с другой стороны. Если считать, что естественные причины определяют наше знание как истинное или ложное, то СП, которая ищет причинность в социальной сфере, оказывается вне научного реализма. Иными словами, причинность упирается в принцип симметрии: истина и ложность отсылают к состоянию мира, как его открывают естественные науки. Следовательно, либо мы остаемся с естественнонаучной причинностью, либо с принципом симметрии. Однако выше мы показали, что, когда дилемма «истинное–ложное» выступает первой и последней точкой анализа отношения знания к реальности, мы имеем дело с семантическим реализмом. Это реализм, если так можно выразиться, статический. Его интересует соответствие знания реальности, но не интересует генезис знания. Принцип же причинности, который является ведущим принципом СП, позволяет говорить о динамическом онтологическом реализме.

Динамическая причинность: спекулятивное прочтение Сильной программы

Категория причины имеет длинную философскую историю, из которой ввиду задач данной статьи можно извлечь следующее. Основная трудность философского анализа принципа причинности была вызвана осознанием онтологической асимметрии

между причиной и следствием и необходимостью навести логические мосты между ними. Так, Декарт настаивает на том, что причина обладает не меньшей реальностью, чем следствие, и это беспокойство Декарта является косвенным указанием на нетождественный характер причины и следствия, требующий специального внимания и логического преодоления. Позиция Дэвида Юма, критикующего метафизическую причинность, подчеркивает онтологическую асимметрию причины и следствия: согласно Юму, мы не можем логически вывести следствие из причины, так как между ними – разрыв, сшиваемый привычкой, а не тождество. Иммануил Кант, как принято считать, завершил антиметафизическую работу Юма и полностью перевел причинность в эпистемологическое измерение. При этом Кант сохранил за вещью-в-себе статус своего рода онтологической причины, воздействующей на познающего «извне». Но и в рамках эпистемологического способа рассмотрения причина не совпадает со следствием. Категории, которые оформляют опыт, с одной стороны, и явления опыта, с другой стороны, не тождественны. В «Критике чистого разума» («Вторая аналогия», A189 – B234) Кант показывает, что связь причины и следствия устанавливается не аналитически, но как синтетическое единство, где следствие представляет собой качественно иное состояние, порождаемое по априорному правилу. Таким образом, даже в трансцендентальной рамке Кант сохраняет структурную асимметрию: причина логически («объективно») и темпорально предшествует следствию, а ее понятийное содержание не сводится к понятийному содержанию следствия. Качественные различия между причиной и следствием указывают на то, что причинное отношение больше, чем логический вывод или последовательность впечатлений; оно предполагает порождение иного (мать является причиной дочери, но дочь – это не ее мать). В XX–XXI вв. принцип причинности поднимают на щит те исследователи, которые настаивают на необходимости выйти за пределы логицизма и позитивизма, преодолеть редукцию философии к вопросам языка, значения и логического обоснования. Именно в этом направлении движутся такие философы, как материалист-реалист Марио Бунге [Bunge 1959], критические реалисты Ром Харре [Harré, Madden 1975; Harré 1986] и Рой Баскар [Bhaskar 2008], представители спекулятивного реализма [Voosholz 2025].

Возвращаясь к Блуру, важно подчеркнуть, что принцип причинности уже предполагает дистанцию между объясняющим и объясняемым и тем самым задает перспективу, отличную от той, в которой знание рассматривается только как истинное или ложное. Может сложиться впечатление, что Блур исследует исключительно социальные причины, тогда как естествознание – естественные. Жесткое разделение этих рядов порождает стандартное обвинение в релятивизме, противоположном реализму. На деле же стратегия причинного объяснения в рамках СП выводит исследователя за пределы имманентного круга «знания о знании» к его внешним порождающим механизмам, обладающим каузальной силой. Объяснить верование тем, что оно следует из системы верований, значит лишь указать его место внутри этой системы, но не объяснить, почему сама система удерживается, воспроизводится, навязывается, защищается, переживает конкурентов и приводит к устойчивым практическим эффектам. Каузальное объяснение – это всегда переход к факторам *иного* порядка, которые не являются еще одним содержанием, в случае Блура – к институтам, инфраструктурам, режимам обучения, традициям, распределению доверия, а также к материальным ограничениям, то есть ко всему тому, что обладает собственной инерцией и способностью производить последствия. Именно в этом направлении и работает Блур, требуя изучать условия возникновения убеждений, а не их внутреннюю согласованность.

Возможно, для прояснения этой методологической операции было бы полезно воспользоваться аналитическим разделением Генри Прайса, который предложил рассматривать причинные последовательности как «горизонтальные» и «вертикальные». Первые связывают друг с другом объекты и процессы мира, вторые реализуются как воздействие объектов и процессов мира на познающего этот мир и вписанного в этот мир субъекта [Price 1950, 86]. Прайс прибегал к данному различению с целью защиты

каузальной теории восприятия. (Анализ концепции восприятия Прайса см.: [Фролов 2014].) Я вижу смысл данной схемы в том, что она помогает перейти от образа универсума, разрезанного на статичное состояние мира, с одной стороны, и акаузальную логическую структуру, с другой, к динамическому пониманию причинности и ее объяснительной работы. Горизонтальные ряды соединяют процессы и механизмы внутри природных и социальных порядков, вертикальные описывают то, каким образом эти механизмы входят в генезис восприятий, убеждений и форм знания. Пересечение этих двух рядов образует фокус перспективы философско-социологического объяснения научного познания. Поясню, что я имею в виду. Причинное объяснение предполагает выход за пределы объясняемых феноменов и взгляд на объясняемое со стороны. Этот шаг к причинному объяснению заключает в себе два измерения – внешнюю позицию объясняющего и внешние условия, которые раскрываются как необходимые и достаточные для объясняемого (источник объяснения). Соответственно, можно говорить о двух векторах каузального объяснения: объясняющий движется вперед, набирая временну́ю и пространственную дистанцию по отношению к объясняемому, и движется назад, выявляя механизмы, ответственные за возникновение объясняемого. Так в общем работают ученые, когда строят гипотезы о порождающих механизмах наблюдаемых процессов. Для естественных наук такая дистанция может быть минимальной: исследователь имеет дело с процессами, которые протекают одновременно с наблюдением в лабораторных условиях или естественным образом. В социальном же и историко-культурном анализе дистанция, как правило, больше, поскольку здесь объектом выступают сложившиеся формы жизни, институты, традиции, языки и режимы знания, чьи порождающие условия становятся различимыми на большем удалении.

Для тех исследователей, которые формулируют знание второго порядка, то есть строят гипотезы, объясняющие само знание, в частности, естественнонаучное, горизонтальное измерение выступает как ресурс, на основании которого конструируются вертикальные причинные ряды. Эти последние в ходе времени подвергаются ревизиям не потому, что были продуктом ошибки или полного интеллектуального произвола, а вследствие того, что пересматриваются описания горизонтальных причинных рядов в процессе развития науки. Можно возразить, что в любом случае в каждом синхронном срезе, когда научное знание представляется относительно завершенным и фиксированным, когнитивисты или натуральные эпистемологи, объясняющие знание естественными причинами, занимают реалистическую позицию, тогда как СП, апеллируя к социальным факторам, остается в плену релятивизма. Но мне думается, что динамическая метафизика каузального объяснения позволяет уйти от прямого столкновения этих двух позиций. При диахроническом рассмотрении выход за границы непосредственно наблюдаемого, будь то природные процессы «в чистом виде» или социальные процессы, в которых природное дополнено лингвистическим и концептуальным, всегда включает два шага – вперед и назад.

Первый шаг – вперед к электронам. Этот шаг означает историческое продвижение науки. Оно осуществляется как переход от наблюдаемых эффектов к реальным порождающим механизмам, которые не даны непосредственно в опыте, но постулируются как причины наблюдаемого. Это и есть реалистический жест науки: она не остается на поверхности явлений, а обращается к тем структурам и механизмам, которые, как предполагается, действуют в мире. Второй шаг – назад к электронам. Здесь мы имеем дело с рефлексивным движением знания второго порядка, которое спрашивает, каким образом знание об электронах стало возможным, убедительным, общезначимым, устойчивым. Иначе говоря, электроны здесь выступают уже не только как причины наблюдаемых эффектов, но и как исторически стабилизированный элемент научного знания, требующий еще одного каузального объяснения.

Именно этот рекурсивный шаг и составляет специфику Сильной программы. Он не отрицает движения вперед, то есть научного выхода к реальным каузальным механизмам, а добавляет к нему движение назад – к не менее реальным условиям, при которых соответствующие механизмы формируют то или иное знание. Как подчеркивает

Куш, при построении объяснительных моделей Блур использует результаты психологии и когнитивистики [Kusch 2017]. Мы можем сказать, что, конструируя вертикальную причинность, он опирается на горизонтальные каузальные ряды, в которых природные объекты и процессы выступают действующей силой. Если согласиться с Декартом в том, что причина не менее реальна, чем следствие, то почему бы не признать, что и следствие не менее реально, чем причина [Rescher 2010, 85]? В таком случае электроны или природа не выпадают из истории, рассказанной СП, и не редуцируются, они объясняются. Речь идет о переходе от вопроса: «Что действует в мире?», к вопросу: «Каким образом то, что действует в мире, порождает знание о том, что действует в мире?» Мне представляется, что Блур не отменяет реалистический ход науки, а удваивает его: к движению вперед, к познанию реальных причин явлений, он добавляет движение назад, к реальным условиям формирования, признания и воспроизводства знания о них.

Эту процедуру нельзя отождествлять с натуралистической эпистемологией в куайновском смысле. Для Куайна натурализация эпистемологии означала отказ от «первой философии» и полное сведение вопросов обоснования знания к эмпирическим описаниям когнитивных процессов. В предложенной схеме «шаг назад» опирается на иной методологический принцип. Это не индуктивное обобщение эмпирических данных, а абдуктивный переход от констатации феномена к реконструкции условий его возможности. Такой переход не вполне легитимен с точки зрения эмпиризма, поскольку здесь постулируются ненаблюдаемые структуры или естественные виды – реальные действующие силы, которые порождают наблюдаемые феномены. В этом движении от факта к условиям его возможности присутствует спекулятивный элемент (если угодно, метафизика), причем дело касается и науки, когда она выдвигает гипотезы о скрытых механизмах, не представленных в опыте непосредственно, и знания второго порядка, когда оно раскрывает порождающие контексты состоявшегося знания.

Следует признать, что в модели горизонтальных и вертикальных каузальных рядов изменениям подвержено все – и объясняющее, и объясняемое, и природа, и знание о ней. Но разве это не соответствует реалистическому взгляду на науку, которая непрерывно пересматривает собственные результаты в условиях непрекращающихся споров? Характерно, что в современной физике даже по фундаментальным вопросам отсутствует консенсус. Так, в 2025 г., к столетию квантовой механики, журнал *Nature* провел самый масштабный на сегодняшний день опрос специалистов по квантовой механике. Его результаты показали не просто отсутствие единой позиции, но широкий разброс взглядов на то, что квантовая механика говорит о реальности; даже в зрелой и весьма успешной области науки пересмотр и конкуренция интерпретаций остаются нормой, а не исключением. См.: [Gibneys 2025] и аналитический обзор А.А. Фурсова [Фурсов 2025].

Кстати говоря, своеобразная реализация четвертого принципа СП – принципа рефлексивности, может служить дополнительным свидетельством в пользу динамического понимания объяснительной работы принципа причинности. Формально принцип рефлексивности требует применять те же объяснительные схемы к самой социологии знания. Как известно, это требование вызвало сопротивление социологов научного знания, которые сочли его непродуктивным и даже бессмысленным [Collins, Yearly 1992; Lynch 2000]. И эти возражения в определенной мере справедливы. Для того, чтобы каузальное объяснение состоялось и выглядело если и не вполне убедительным, то как минимум эвристичным, необходимо осуществить шаг вперед и только после этого произвести шаг назад. Необходимо набрать темпоральную и концептуальную дистанцию по отношению к объясняемому. Объясняя электрон, мы не можем предоставить слово самому электрону. Объясняя Блура, мы не можем предоставить слово самому Блуру. В этом смысле социологи не могут описать себя сами, оставаясь внутри собственной непосредственности: чтобы увидеть условия возможности собственной модели (сформулировать вертикальную причинность), необходимы ресурсы

горизонтальной причинности. И этот «шаг наружу» был сделан последователями и критиками Блура, предложившими новые онтологические решения и объяснительные модели – от акторно-сетевой теории до спекулятивного реализма.

Заключение

Подведем итоги. Утверждение Блура о том, что релятивизм – это на самом деле про причинность, при своей антиабсолютистской направленности работает в пользу реализма, так как переводит спор о знании из плоскости семантических гарантий на уровень порождающих механизмов, которые определяют, как минимум отчасти, то, как мы их описываем. Мартин Куш, анализируя отношение СП к научному реализму [Kusch 2017], выражает толерантность по отношению к обоим; он фиксирует не только точки принципиального расхождения между ними, но и точки возможного схождения. Так, он считает, что часть прежних возражений СП против научного реализма ослабла потому, что изменился сам научный реализм: сегодня его уже не обязательно связывать ни с корреспондентной теорией истины, ни с однозначным соответствием между терминами теории и естественными видами, ни с тезисом о прогрессивном движении науки к единственной унифицированной теории. «Сегодня структурный научный реализм является предпочтительным вариантом во многих кругах», – пишет Куш [Ibid., 274]. Я бы, однако, хотела подчеркнуть реалистический потенциал СП не в смысле более скромной версии реализма, который отказывается от натурфилософских или метафизических притязаний, а, напротив, в смысле более смелого нового научного реализма, который не боится остаться спекулятивным. В перспективе этого последнего Сильная программа может быть прочитана в виде стратегии, позволяющей мыслить реальность не как бессодержательную структуру, но как наполненную историческим содержанием порождающую среду, всегда избыточную по отношению к наличным описаниям.

Ссылки – References in Russian

Блур 2011 – *Блур Д.* Определение релятивизма // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 30. № 4. С. 16–31.

Макеева 2008 – *Макеева Л.Б.* Майкл Даммит о реализме // Историко-философский ежегодник 2007. М.: Наука, 2008. С. 352–370.

Фролов 2014 – *Фролов К.Г.* Генри Прайс о природе чувственных данных // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. Вып. 3. С. 62–71.

Фурсов 2025 – *Фурсов А.А.* Обзор статьи Э. Гибни «Исследование Nature показало, что физики широко расходятся во взглядах о том, что квантовая механика говорит о реальности» // Эпистемология и философия науки. 2025. Т. 62. № 4. С. 222–230.

References

Bhaskar, Roy (2008) *A Realist Theory of Science*, Routledge, New York.

Bloor, David (1976) *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul Books.

Bloor, David (2011) "Relativism and the Sociology of Scientific Knowledge", Hales, Steven D., ed., *A Companion to Relativism*, Wiley-Blackwell, Malden, pp. 433–455 (Russian Translation 2011).

Bloor, David (2009 web) "Interview with David Bloor", *HAL Sciences de l'Homme et de la Société* (2009), URL: https://shs.hal.science/halshs-01511329v1/file/InterviewDB_FBriatte2009.pdf

Brock, Stuart, Mares, Edwin (2007) *Realism and Anti-Realism*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

Bunge, Mario (1959) *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Harvard University Press, Harvard.

Collins, Harry M., Yearley, Steven (1992) "Journey Into Space", Pickering, Andrew, ed., *Science as Practice and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 369–389.

Devitt, Michael (1991) "Aberrations of the Realism Debate", *Philosophical Studies*, Vol. 61 (1991), pp. 56–57.

Devitt, Michael (1984) *Realism and Truth*, Basil Blackwell, Oxford.

Dummett, Michael (1978) "Realism", Dummett, Michael, *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, Cambridge, pp. 145–165.

Dummett, Michael (1991) *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge.

Frolov, Konstantin G. (2014) "H.H. Price on the Nature of Sense-Data", *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 17. Philosophy. Conflict Studies. Cultural Studies. Religious Studies*, No. 3, pp. 62–71 (in Russian).

Fursov, Alexander A. (2025) 'Review of E. Gibney's Article "Physicists Disagree Wildly on What Quantum Mechanics Says about Reality, Nature Survey Shows"', *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 62, No. 4, pp. 222–230 (in Russian).

Gibneys, Elizabeth (2025) "Physicists Disagree Wildly on What Quantum Mechanics Says about Reality, Nature Survey Shows", *Nature*, Vol. 643, pp. 1175–1179.

Goodman, Nelson (1978) *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis.

Harré, Rom (1986) *Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences*, Basil Blackwell, Oxford, New York.

Harré, Rom, Madden, Edward H. (1975) *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*, Blackwell Publishers, Oxford.

Kusch, Martin (2017) "Scientific Realism and Social Epistemology", Juha Saatsi, ed., *The Routledge Handbook of Scientific Realism*, Routledge, London; New York, pp. 261–275.

Lewens, Tim (2005) "Realism and the Strong Program", *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 56, pp. 559–577.

Lynch, Michael (2000) "Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge", *Theory, Culture & Society*, Vol. 17, No. 3, pp. 26–54.

Makeeva, Lolita B. (2008) "Michael Dummett on Realism", *History of Philosophy Yearbook 2007*, Nauka, Moscow (in Russian).

Price, Henry H. (1950) *Perception,* Methuen and Co., London.

Rescher, Nicholas (2010) *Reality and Its Appearance*, Continuum, London; New York.

Shalkowski, Scott A. (1995) "Semantic Realism", *Review of Metaphysics*, Vol. 48, No. 3, pp. 511–538.

Voosholz, Jan (2025) *Towards a New Scientific Realism*, Springer, Cham.

Сведения об авторе

СТОЛЯРОВА Ольга Евгеньевна –
доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник
Института философии РАН.

Author's Information

STOLIAROVA Olga E. –
DSc in Philosophy, Leading Researcher
at the Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

Формы, которые мыслят: синергетика Фуллера о дизайне агентности*

© 2026 г. Е.Н. Князева

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, 101001, ул. Мясницкая, д. 20.

E-mail: helena_knyazeva@mail.ru

Поступила 21.06.2026

Статья посвящена философскому анализу синергетики Ричарда Бакминстера Фуллера как основания системного и креативного дизайна в условиях цифрового мира и усложнения современных форм взаимодействия. В центре исследования находится идея формы как активного принципа организации действия, мышления и распределенной агентности. Показывается, что в концепции Фуллера геометрия перестает быть лишь описанием пространственных структур и превращается в универсальный язык отношений, через который организуются энергетические, информационные и социальные процессы. Синергетика Фуллера предвосхищает современные представления о распределенной агентности, согласно которым способность к действию принадлежит не автономному субъекту, а конфигурации взаимодействий внутри системы. Дизайн в этой перспективе трактуется как проектирование структур, способных порождать новые режимы действия, кооперации и креативности. Особое внимание уделяется переходу от объектно-ориентированного понимания дизайна к системному, где основным предметом проектирования становятся связи, интерфейсы, информационные архитектуры и формы организации коллективного поведения.

Ключевые слова: Р. Бакминстер Фуллер, синергетика, креативный дизайн, системный дизайн, распределенная агентность, теория сложных систем, информационные структуры, сетевое общество, эмерджентность, системное мышление, наука о дизайне.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-82-93

Цитирование: *Князева Е.Н.* Формы, которые мыслят: синергетика Фуллера о дизайне агентности // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 82–93.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 26-18-00253, https://rscf.ru/project/ 26-18-00253/.

Forms that Think: Fuller's Synergetics on the Design of Agency*

© 2026 Helena N. Knyazeva

HSE University, 20, Myasnitskaya str., Moscow, 101001, Russian Federation.

E-mail: helena_knyazeva@mail.ru

Received 21.06.2026

This article provides a philosophical analysis of Richard Buckminster Fuller's synergetics as the foundation of systemic and creative design in the context of digitalization and the increasing complexity of modern forms of interaction. The study centers on the idea of form as an active principle for organizing action, thought, and distributed agency. It is demonstrated that in Fuller's conception, geometry ceases to be merely a description of spatial structures and becomes a universal language of relationships through which energetic, informational, and social processes are organized. Fuller's synergetics anticipates modern notions of distributed agency, according to which the capacity for action belongs not to an autonomous subject, but to the configuration of interactions within a system. In this perspective, design is interpreted as the design of structures capable of generating new modes of action, cooperation, and creativity. Particular attention is paid to the transition from an object-oriented understanding of design to a systemic one, where the primary subject of design is connections, interfaces, information architectures, and forms of organizing collective behavior.

Keywords: Richard Buckminster Fuller, synergetics, creative design, systems design, distributed agency, complex systems theory, information structures, network society, emergence, systems thinking, design science.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-82-93

Citation: Knyazeva, Helena N. (2026) "Forms that Think: Fuller's Synergetics on the Design of Agency", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 82–93.

Форма есть не организованное вещество,
а видимая геометрия отношений.

Р. Бакминстер Фуллер

Введение: актуальность идей Фуллера в эпоху информационной и цифровой сложности

Современная цивилизация вступила в фазу радикального усложнения. Цифровые сети, алгоритмические инфраструктуры, искусственный интеллект, платформенные экосистемы и глобальные потоки информации трансформируют не только техническую среду, но и сами основания социальности, мышления и агентности. Мир все менее поддается описанию через классические модели, основанные на представлении об автономных объектах и линейной причинности. На первый план выходят: сложность, взаимосвязанность, нелинейность, распределенные формы действия и самоорганизация систем.

* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 26-18-00253, https://rscf.ru/project/ 26-18-00253/.

В этих условиях идеи Ричарда Бакминстера Фуллера (1895–1983) приобретают особую актуальность. Фуллер описывал себя как инженера, изобретателя, математика, космолога, концептуального дизайнера, футуролога, и не в последнюю очередь философа. Для нас интересна именно концептуальная часть его наследия, которая резонирует с современными научными трендами. Его синергетика и концепция прогнозирующего проектирования (anticipatory design science) позволяют рассматривать современную цифровую реальность как пространство взаимосвязанных процессов, где действие осуществляется не отдельными субъектами, а сетями отношений, алгоритмами, интерфейсами, инфраструктурами, потоками данных. Наследие Фуллера сегодня может рассматриваться не как утопическая футурология середины XX в., а как ранняя философия цифровой сложности. Его синергетика предлагает язык для описания мира, где форма становится процессом, структура – носителем действия, а информация – фундаментальной реальностью системной организации. Существенному изменению подвергается понимание агентности, дизайна и самой природы формы. Форма рассматривается не как пассивная оболочка объекта, а как активная конфигурация отношений, организующая поведение систем, распределение энергии и режимы действия. Его концепция предвосхищает некоторые ключевые идеи современной теории сложности, акторно-сетевой теории, распределенного познания и цифровые модели распределенной агентности. Именно поэтому его идеи сегодня все чаще интерпретируются не как утопическая футурология середины XX в., а как ранняя философия сетевого и цифрового мира.

В более широком контексте системного мышления идеи Фуллера соотносятся с теориями глобальной взаимозависимости и самоорганизации, развиваемыми в работах Эрвина Ласло, рассматривающего мир как целостную эволюционирующую систему [Ласло 1989], а также с системной экологией и теорией сложных систем Донеллы Медоуз, подчеркивающей определяющую роль взаимосвязей, петлей обратных связей и нелинейной динамики в устойчивости сложных сред [Медоуз 2011]. В российском научном сообществе имя Бакминстера Фуллера упоминается главным образом в немногочисленных работах по архитектуре, промышленному и декоративному дизайну [Аронов 2017; Китс 2020], но не в плане его философии. Настоящая статья восполняет этот пробел.

От объекта к системе: новая онтология дизайна

Одним из наиболее радикальных аспектов философии Бакминстера Фуллера является переосмысление самой природы объекта, формы и дизайна. В классической индустриальной культуре дизайн понимался преимущественно как проектирование отдельных вещей: предметов, машин, архитектурных объектов или функциональных изделий. Такая модель основывалась преимущественно на механистической картине мира Нового времени, где реальность рассматривалась как совокупность автономных объектов, взаимодействующих по линейным причинно-следственным законам. В середине XX в. Фуллер утверждает, что подобная объектная онтология становится недостаточной для понимания современного мира. Развитие технологий, глобализация, рост коммуникационных сетей и усложнение инфраструктур делают очевидным, что реальность организована не как сумма изолированных вещей, а как система взаимозависимых процессов.

Дизайн как практика активного конструирования мира во второй половине XX – начале XXI в. становится одной из ключевых форм организации технологической, социальной и экологической реальности. Концептуальное осмысление этой трансформации получает развитие в ряде теорий системного и экологического проектирования. Так, развивая фуллеровское понимание дизайна как системной и антиципационной практики, теории системного дизайна акцентируют внимание на проектировании сложных взаимосвязанных сред и адаптивных систем [Jones 2014], тогда как экологически ориентированная критика дизайна подчеркивает необходимость социально и этически ответственного проектирования мира как целостной экосистемы [Папанек 2004].

Дизайн у Фуллера перестает быть искусством создания объекта и превращается в проектирование отношений, взаимодействий и системных конфигураций. По словам Фуллера, «дизайн – это осознанно постигаемая организация чистых принципов» [Fuller 1969, 59]. Эта формула знаменует принципиальный онтологический поворот в науке о дизайне. Дизайн больше не определяется внешней формой вещи, декоративностью или утилитарной функцией объекта. Он становится инструментом организации структур, управления отношениями и конфигурирования взаимодействий.

Тем самым Фуллер фактически переводит дизайн от объектной логики к *системной*. Система становится первичной реальностью, а в системе фокус падает не на элементы и их количество, а на характер организации связей и отношений между элементами. Не сами элементы, а взаимодействия между элементами делают систему сложной.

Еще одной важной характеристикой становится *процессуальность*. Для Фуллера реальность состоит не из статичных субстанций, а из сети процессов, напряжений и взаимосвязей. В своем труде «Синергетика: исследования геометрии мышления» он утверждает, что «не существует твердых тел. Есть только паттерны, взаимодействующие с паттернами» [Fuller 1975, 387]. Мир конституируется не совокупностью вещей, а конфигурацией паттернов. Фундаментальная природа реальности не материальна (телесна), а структурна. Вещи представляют собой временну́ю стабилизацию отношений, а форма – процесс организации потоков соединений и взаимодействий, структура как динамическое перераспределение напряжений во взаимодействиях.

Такое понимание весьма близко процессуальной философии А. Уайтхеда, феноменологии М. Мерло-Понти и современной сетевой онтологии. Фуллер вторит Уайтхеду, что реальность состоит не из вещей, а из процессов, и главным свойством реальности является не стабильность, а становление. Именно так представлялось Уайтхеду: мир состоит из событий опыта (“actual occasions”), и каждое событие связано со всеми другими. Связь с феноменологией Мерло-Понти еще более интересна. И Фуллер, и Мерло-Понти разрушают жесткое разделение субъекта и мира, в котором он действует. В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти тело трактуется не как объект, а как способ бытия-в-мире. Восприятие не столько внутри субъекта, сколько пространственно, телесно и реляционно. У Фуллера человек – это не автономный субъект, а узел системы отношений. Согласно Мерло-Понти, плоть мира – это не отделенные друг от друга субъект и объект, а единая ткань их взаимной зависимости и взаимных отношений. Согласно Фуллеру, Вселенная непрерывна, взаимосвязана и синергийна. Фуллер продолжает концептуальную традицию Уайтхеда через процессуальную онтологию, представление о мире как непрерывном становлении и понимание взаимосвязанной Вселенной. Он резонирует с идеями Мерло-Понти о телесной воплощенности пространственных структур, телесности формы и взаимозависимости организма и среды.

Центральную роль в новой онтологии дизайна у Фуллера играет геометрия. Однако геометрия понимается им не как описание фиксированного пространства, а как язык отношений и процессов. Формула Фуллера – «геометрия есть язык» [Ibid., 175]. Геометрия для него не абстрактная математика, а способ организации мира. Через геометрию распределяются силы, координируются напряжения взаимодействий, структурируются энергетические потоки. Эта формула демонстрирует радикальный концептуальный сдвиг: дизайн больше не определяется эстетикой создаваемого предмета, а становится организацией фундаментальных структур взаимодействия.

Еще одна особенность разработанной им науки дизайна – это *глобализация*, планетарный охват мышления и действия. Фуллер считал, что человечество вступает в эпоху системной взаимозависимости, где любое действие влияет на глобальные процессы. Именно поэтому он вводит знаменитую метафору: «Мы все астронавты». Земля для него – не совокупность территорий и ресурсов, а единая система: Земля как космический корабль (Spaceship Earth). «Мы все на борту этого маленького космического корабля под названием Земля» [Fuller 1969, 14]. Таким образом, дизайн превращается из проектирования отдельных объектов на Земле в проектирование самих условий существования нашей планетарной системы, Земли и человечества на ней.

Как тут не вспомнить Н.Ф. Федорова и его «Философию общего дела». «Человечество призвано быть не праздным зрителем мира, а деятелем мироздания» [Федоров 1982, 301]. Оба мыслителя говорят об активной роли человека в космической эволюции, осознавая хрупкость и конечность жизни на планете Земля. С точки зрения Федорова человечество обязано осознанно управлять природой и жизнью, в том числе выполнить задачу «всеобщего воскрешения», восстановления утраченного единства. Фуллер призывает понять, что по причине ограниченности земных ресурсов необходим глобальный разум и кооперативное управление энергией планеты через науку о дизайне. Федоров как органицист и теург рассматривает Землю как живое тело, в то время как Фуллер как системный инженер и дизайнер рассматривает Землю как систему, требующую синергетического управления для устойчивого будущего. И Федоров, и Фуллер мыслят человечество как коллективного субъекта, неразрывно связывают технику и этику, понимают будущее как проект.

Синергетика как геометрия мышления

Основателем синергетики является физик-теоретик Г. Хакен. Он определял синергетику как «учение о взаимодействии» (die Lehre von Zusammenwirkung») [Хакен 1985]. У Хакена синергетика – это строго научная теория, которая изучает, как возникает когерентное поведение из первоначально дезорганизованного, как множество элементов начинают действовать согласованно, как возникают структуры в открытых нелинейных системах. Она выросла из физики лазера и применялась им к пониманию биологических ритмов, работы мозга, синергетического компьютера, распознающего образы, социальной самоорганизации. В отличие от Хакена, синергетика Фуллера – это скорее философия целостности и универсальной геометрии. Его интересовали пространственные структуры и эффективность конструкций. Он исследовал геодезические купола, тетраэдрическую геометрию, энергетическую эффективность форм. В отличие от строго научной теории самоорганизации Хакена, подход Фуллера был концептуально-проектным. Фуллер начал использовать термин «синергетика» раньше Хакена, уже в 1950–1960-х гг. Но именно Хакен в 1970-х гг. сделал синергетику самостоятельным научным направлением, признанным в физике и междисциплинарных исследованиях.

Почему Фуллер называет свою синергетику геометрией мышления? Откуда у него эта почти метафизическая тяга к геометрии? Для этого есть ряд оснований. Во-первых, для Фуллера синергетика – это не физика и не математика в узком смысле, а наука о поведении целого, которое невозможно вывести из свойств частей. Синергетика изучает эмерджентность – то, как из отношений возникает новое качество. Мышление человека по своей природе синтетично, но классическая логика и язык описывают мир аналитически и линейно. Во-вторых, геометрия есть язык целостности. Слова дискретны и последовательны, алгебра абстрактная и редукционистская, а геометрия сразу показывает отношения. Геометрическая форма дается целиком, выражает структуру, демонстрирует взаимосвязи одновременно, а не по очереди. Поэтому геометрия для него – форма интуитивного познания целого. В-третьих, геометрия использует первичное, доязыковое мышление, которое является пространственно-структурным, представляет собой созерцание структур-процессов, а язык лишь переводит уже состоявшиеся отношения. Это сближает Фуллера с Платоном (эйдос как форма), с Кантом (пространство как априорная форма чувственности), с гештальтпсихологией. В-четвертых, для него важна именно геометрия, а не физика. Физика оперирует величинами, относящимися к веществу, а геометрия – отношениями. Он вводит понятие «энерго-геометрии». Энергия всегда проявляется как форма, а форма – это зафиксированное, ставшее видимым взаимодействие. Геометрия, таким образом, становится мостом между материей и мышлением. Наконец, еще одним основанием является его личностная история. Он был инженером без системного академического образования, был отчислен из Гарварда, позиционировал себя как концептуального дизайнера. Он скорее доверял зрению, интуиции формы, физической наглядности, чем академическому языку. Геометрия

позволяла ему мыслить без институциональных фильтров и строить собственную универсальную логику связей и отношений. В 1910-х гг. Фуллер служил во флоте США [Anker 2007, 418]. Его опыт навигации, работы с картами, понимание сферической геометрии Земли обусловили его тягу к глобусам, Dymaxion Map (разработанная им уникальная плоскостная развертка карты мира), пространственному мышлению без «верха и низа». Геометрия стала для него инструментом планетарного мышления.

Бакминстер Фуллер не формулировал закономерности или базовые модели синергетики в строгом научном смысле так, как это делал Герман Хакен. Однако в своей книге о синергетике он выдвинул ряд фундаментальных принципов, которые фактически функционируют как системные закономерности организации мира.

Главный закон – это *закон синергии*. «Синергия означает, что поведение целостных систем не предсказуемо из поведения их частей» [Fuller 1975, 3]. В эпоху расцвета теории сложности в этой формулировке для нас нет ничего нового. Конечно, целое не сводится к сумме частей, оно обладает новыми свойствами, производит эффекты, которых нет у отдельных элементов. Фуллер превратил этот закон в практику технологического дизайна. Согласно Фуллеру, вся «Вселенная является по своей сути синергетической» [Ibid., 165]. В российской синергетике есть аналогичные формулировки, что сложные системы порождают новые качества, не сводимые к свойствам элементов, и учет динамической сложности необходим в стратегическом управлении [Князева 2020]. С современной точки зрения ни целое не сводимо к частям, ни часть – к целому. Редукционизм в обе стороны не является релевантным подходом для понимания сложности мира.

Второй закон – это закон *структурной целостности*. «Целостность системы больше суммы ее частей» [Fuller 1975, 412]. Система создает новые уровни организации и эмерджентный порядок и удерживает устойчивость через отношения.

Третий закон – *закон паттернов*: реальность конституируется не объектами, а процессами, структурами и взаимодействиями. Утверждается антисубстанциалистская онтология, фокус смещается от вещи к отношению.

Четвертый закон – *закон минимального структурного пути*. Природа стремится к максимальной эффективности посредством минимальных затрат, к оптимальной геометрии. «Природа всегда использует только самые эффективные формы» [Fuller 1975]. Отсюда геодезические структуры, построенные по принципу тенсегрити (tensegrity).

Пятый закон – *закон целостности через напряжение*. Он вводит важное понятие *tensegrity* (тенсегрити) путем сложения tension (напряжение, натяжение) + integrity (целостность, интегральность). Это одно из самых труднопереводимых понятий Фуллера, одновременно и инженерное, и геометрическое, и биологическое, и философское. Это «*напряженная целостность*», обеспечивающая динамическую устойчивость. Смысл этого закона таков, что система удерживается не жесткостью связей, а балансом напряжения. «Сжимаемые элементы никогда не соприкасаются друг с другом, а находятся в состоянии постоянного натяжения» [Ibid., 477]. Мир устойчив через отношения, а не через массивность и жесткость связей. Устойчивость – не жесткость, а динамический баланс. Живое устойчиво через гибкость и перераспределение сил. Смысл tensegrity также в том, что действие не локализовано, а распределено по всей системе. Тенсегрити описывает способ построения структурных взаимосвязей». По сути, это есть геометрия распределенной агентности. Иными словами, tensegrity – это принцип динамической целостности, возникающий из распределенного баланса напряжений.

Шестой закон – *закон прецессии*. Один из самых оригинальных принципов Фуллера. Косвенный эффект системы нередко возникает не по направлению главного действия, а под углом к нему. Например, пчелы собирают нектар и тем самым производят опыление растений. То есть главные последствия системы часто являются побочными. Вспомним, что в социологии Р. Мертон описал феномен непреднамеренных последствий социальных действий, которые не входили в первоначальный замысел актора.

Седьмой закон – *закон эфемеризации* (“Doing more with less”). «Эфемеризация есть принцип делания все большего со все меньшим весом, временем и энергией»

[Fuller 1981, 39]. Эволюция повышает эффективность, уменьшая материальность, но увеличивая информационность. Система достигает все больших эффектов, используя меньше материи, меньше энергии, меньше времени. Эволюция не накапливает массу, а повышает организацию, эффективность, информационную плотность. Для Фуллера это фундаментальный закон Вселенной. Эфемеризация близка экстремальным принципам физики, где природа выбирает минимальное действие, оптимальные траектории, энергетически эффективные конфигурации. Природа, минимизируя затраты, максимизирует устойчивость. В живой природе это еще более очевидно. Эволюция жизни не создает все более тяжелые структуры, а, наоборот, увеличивает сложность, гибкость, информационность. Нервная система легче мышц, а управляет телом. Живые системы достигают максимума эффектов при минимуме ресурсов. Современная теория сложности показывает, что сложные системы начинают вести себя как живые. Это не потому, что они биологичны, а потому, что они самоорганизуются, адаптируются, перераспределяют информацию, порождают эмерджентное поведение. Чем сложнее система, тем менее материально и тем более информационно ее действие.

Восьмой закон – *закон всеобщей взаимосвязанности*: все влияет на все остальное. Его смысл таков, что нельзя изолировать процессы, рассматривать объекты/процессы автономно. Любая система планетарна, экологична, сетевым образом взаимосвязана с другими системами и со своей средой. Контекстуальность действия и связь локального и глобального является современным трендом. В экономике, маркетинге или финансах системы рассматриваются ныне как экосистемы. И одно из перспективных направлений дизайна – это экодизайн.

Формы, которые мыслят

Название данной статьи – «Формы, которые мыслят» – не является исключительно метафорой. В логике Фуллера форма действительно приобретает квази-когнитивный статус. Формы начинают «мыслить» не потому, что они обладают сознанием, а потому, что структура организует действие, перерабатывает информацию, адаптируется, координирует процессы. Идея активности формы у Фуллера отсылает к учению Аристотеля. Связь понимания формы у Фуллера с аристотелевским пониманием μορφή (form, eidos) может быть выстроена очень глубоко. Более того, Фуллера можно интерпретировать как своеобразного «нео-аристотелика эпохи сложности», который радикально переосмысливает античную идею формы через системность, геометрию, процессуальность, энергию и распределенную агентность. При этом между ними есть не только сходство, но и важное различие. У Аристотеля форма организует вещество, у Фуллера форма организует отношения и потоки. У Аристотеля энтелехия указывает на внутреннюю завершенность формы. У Фуллера форма остается энтелехийной, но ее энтелехия больше не связана с завершением сущности. Она проявляется как внутренняя способность системы к самоорганизации, синергии и порождению новых конфигураций отношений. Фуллер радикализирует аристотелевское понимание формы как активного организационного принципа, переводя его из субстанциальной онтологии в процессуально-системную. Если у Аристотеля форма актуализирует материю, то у Фуллера форма организует отношения, распределяет напряжения и координирует потоки взаимодействий. В этом смысле синергетическая геометрия Фуллера представляет собой современную динамическую версию аристотелевской ενεργεια – формы как действующей силы мира.

Еще один аспект, усматриваемый в метафоре, что формы не только активны, но и «говорят», может быть связан с тем, что формы являются индикаторами распознавания или трансляции смыслов. Если форма не пассивна, не является внешней оболочкой, а организует отношения, координирует напряжения, распределяет действие и направляет восприятие, то она, возможно, коммуницирует смысл. Но этот смысл не обязательно языковой, символический, или субъективно-человеческий. У Фуллера форма «говорит» геометрией, отношениями, структурой взаимодействий, конфигурацией возможностей.

Форма семиотически активна. В перспективе семиотики Ч. Пирса и Дж. Спенсера-Брауна форма оказывается не пассивным объектом, а операцией различения и распределенного семиозиса. Она «говорит» не посредством вербального языка, а через организацию отношений, напряжений и возможностей действия. Поэтому смысл может существовать до субъекта и вне человеческой речи – как структурная способность системы производить различия и координировать взаимодействия.

Распределенная агентность

Фуллер фактически предвосхищает современную концепцию распределенной агентности. Агентность перестает принадлежать автономному субъекту, отдельному объекту или локальному центру управления. «Отдельные люди не самодостаточны» [Fuller 1981, 34]. Вместо этого действие возникает как эффект координации отношений внутри сложной системы. Эта идея удивительно близка акторно-сетевой теории Б. Латура [Латур 2014], концепции распределенного познания Э. Хатчинса [Hutchins 1995], теории самоорганизации Г. Хакена [Хакен 1985]. Во всех этих подходах действие понимается как эффект конфигурации отношений.

Стоит отметить несколько аспектов фуллеровской идеи о распределенном действии. 1. Агентность – это свойство целого, а не части. Это вытекает из основного понятия «синергия». Действие принадлежит не элементу, а конфигурации системы. Именно на уровне системы появляется эмерджентная агентность. Агентность возникает из отношений между элементами, их координации и взаимозависимости. 2. Агентность встроена в геометрию. Геометрия не просто описывает систему, но и организует ее возможности действия. Форма производит устойчивость, перераспределяет силы и направляет поведение системы. Так, геодезический купол устойчив не из-за центра, а благодаря распределению напряжений. 3. Тенсегрити (tensegrity) – это модель распределенной агентности. Тенсегрити у Фуллера обозначает не просто инженерную конструкцию, а онтологический принцип организации сложных систем, в которых целостность возникает не из жесткости элементов, а из динамического распределения напряжений и отношений. В этом смысле tensegrity представляет собой геометрию распределенной агентности. 4. Информация есть агентная среда. Вселенная информационна. «Вселенная есть информация» [Fuller 1975, 399]. Следовательно, информация не пассивна, но организует, направляет и координирует процессы. Агентность распределяется через потоки информации, сигналы, проведение различий и петли обратной связи. 5. Эфемеризация является механизмом усиления распределенной агентности. Система становится менее материальной, но более информационно насыщенной, организованной как сеть. Агентность становится не локальной, а распределенной, инфраструктурной. Это представление предвосхищает цифровые сети, облачные инфраструктуры, координацию алгоритмов.

Каковы преимущества распределенной агентности по сравнению с локальными действиями отдельных акторов? Изолированный агент ограничен, а система генеративна. Именно поэтому эффекты синергии на уровне целостной системы продуктивнее суммы индивидуальных усилий, устойчивее централизованного контроля, ближе к способу организации самой природы. У Фуллера действует не тот, кто обладает силой, а та конфигурация отношений, которая способна координировать сложность.

В наши дни Б. Латур дает практически прямое определение распределенного действия или нелокализованной субъективности. «Действие следует понимать не как нечто, полностью контролируемое сознанием, а скорее как узел, сцепление и конгломерат множества удивительных агентностей» [Латур 2014, 63]. Если у Фуллера агентность принадлежит синергетической конфигурации отношений, то у Латура действие возникает как эффект сети медиаторов. В обоих случаях агент перестает быть автономным субъектом и становится распределенным процессом координации.

В сетевом обществе агентность смещается от централизованной власти к конфигурации потоков информации, данных и коммуникаций, которые начинают само-

стоятельно организовывать динамику системы. Это схвачено в краткой формуле: «Власть потоков важнее потоков власти» [Кастельс 2000, 502]. У В.И. Аршинова агентность непосредственно связывается с его понятием сложностности. В мире сложностности нет фиксированных сущностей, но есть только постоянное становление. Поэтому агентность не «есть» у кого-то, а происходит, случается быть. Агентность – это событие, возникающее в узлах сложной и нелинейной сети. «У сети нет ничего «внутреннего», как, впрочем, нет и дихотомий близкое/далекое, высшее/низшее, микро/макро, локальное/нелокальное, сильная/слабая связи. Однако есть внешнее, есть фон, на котором сетевой актор выявляет (или актуализирует) тот или иной сетевой паттерн [Аршинов 2018, 53]. В перспективе Аршинова распределенная агентность оказывается не просто сетевой организацией действия, а проявлением сложностности как особого режима самоорганизации реальности. Агентность здесь принадлежит не индивидуальному актору, а динамике коэволюции множества взаимосвязанных процессов.

Антиципационная наука дизайна

Одним из наиболее оригинальных понятий Фуллера является антиципационная наука дизайна (anticipatory design science) [Fuller 2000 web]. Она получила такое название, потому что человек живет и действует всегда раньше последствий своих действий, стало быть, мышление обязано опережать реальность. Его концепция строится на следующих тезисах.

– Мы живем в мире *отложенных последствий*. Эффекты наших действий масштабируются, становятся планетарными, ошибки могут обнаруживаться через десятилетия. Поэтому реагировать с запозданием – значит гарантировать катастрофу. Дизайн обязан быть опережающим. «Мы призваны быть архитекторами будущего, а не его жертвами» [Fuller 1969, 201].

– Почему именно *дизайн*, а не политика или наука? Наука описывает то, что есть, она работает преимущественно с прошлым и настоящим. Политика оперирует интересами и, как правило, закрепляет сложившиеся структуры. Дизайн создает новые условия, в которых старые проблемы исчезают. Поэтому он дает следующую установку: «Вы ничего не измените, борясь с существующей реальностью. Чтобы что-то изменить, создайте новую модель, которая сделает существующую модель устаревшей» [Fuller 1981, 229]. Вот что такое антиципация.

– *Антиципация как способ мышления*. Антиципация – это не прогноз и не футурология, это способность мыслить последствия до их появления, проектировать структуры, а не реагировать на события, учитывать целое, а не локальные эффекты. Антиципационное мышление системно, планетарно и долгосрочно.

– Онтологическое основание дизайна – понимание *процессуальности* мира. Вселенная – это непрерывный процесс взаимодействий. Поскольку в этом процессе настоящее мгновенно исчезает, мы можем воздействовать только на будущее. Мы всегда дизайнируем только момент будущего, но никогда – настоящее. Всякое действие устремлено в будущее, по своей природе антиципационно. Дизайн лишь создает условия для действия. Поскольку системы нелинейны, антиципация означает проектирование возможных состояний системы, управление вероятностями, конфигурирование будущих режимов взаимодействия.

– *Этика ответственности за будущее*. Дизайнер – не художник, не инженер и не политик, а этически ответственный агент будущего. Антиципационная наука дизайна – это попытка догнать собственную ответственность. Эта позиция Фуллера резонирует с принципом ответственности Х. Йонаса [Йонас 2004].

– Дизайн – это *обучение человечества будущему*, перепроектирование способов жизни. «Дизайн – это инструмент просвещения, делающий будущее осязаемым». Антиципация означает материализацию возможного, превращение абстрактного будущего в опыт настоящего.

Антиципационный дизайн является к тому же *креативным*. Креативность направлена на конфигурирование агентности. В системной логике Фуллера дизайнер организует взаимодействия, проектирует сети, настраивает обратные связи. Креативность становится не индивидуальным актом, а системным эффектом. Креативный дизайн – это создание новых конфигураций возможностей.

Таким образом, Фуллер предлагает не предсказывать будущее, а его проектировать и научиться быть соразмерным будущему. Мышление дизайна у Фуллера является системно ориентированным, центрированным на человека и основанным на созидании и творчестве [Camacho 2018 web].

Цифровые тренды современного мира в контексте синергетики Фуллера

Современная рецепция Фуллера парадоксальна. С одной стороны, его идеи системного дизайна, распределенной агентности, экологической взаимозависимости оказались чрезвычайно востребованы. Развиваются идеи сложных адаптивных систем и нелинейной координации [Colander, Kupers 2014], науки об устойчивости и планетарной взаимозависимости, планетарных вычислительных инфраструктур [Bratton 2015], платформенных экосистем как архитектур отношений [Srnicek 2016], цифровых трансформаций и координации на основе данных [Egodawele et al. 2022 web], моделей сетевого социального программирования и алгоритмической организации общества [Пружинин и др. 2026]. Д. Семин интерпретирует Фуллера как «несовершенного визионера», чья сила заключалась не в точности отдельных научных гипотез, а в способности мыслить мир как взаимосвязанную систему отношений, технологий и экологических процессов. Именно поэтому фуллеровский антиципационный дизайн вновь оказывается востребованным в эпоху цифровой и планетарной сложности [Semin 2022].

С другой стороны, Фуллера нередко критикуют за техноутопизм, системный универсализм, абстрактность и недостаточное внимание к проблемам власти, социального конфликта и политической асимметрии. Исследователи отмечают, что его проект зачастую стремится заменить политическое действие инженерной и системной рациональностью [Hanahan 2010; Steenson 2007]. В более поздних исследованиях цифрового капитализма и алгоритмического контроля также выявляются ограничения подобного технологического оптимизма [Zuboff 2019].

Оценивая его влияние на современную науку и практику в целом, можно утверждать, что в XXI в. системные принципы Бакминстера Фуллера постепенно перестают восприниматься как утопический проект модернистского визионера и все более обнаруживают себя в качестве методологического основания новой цивилизационной рациональности. Именно в условиях цифровой связанности, экологической взаимозависимости и возрастающей сложности глобальных процессов идеи Фуллера начинают раскрываться как язык описания мира, в котором устойчивость определяется уже не стабильностью отдельных элементов, а качеством координации и правильной топологической организацией отношений внутри целого.

В этой перспективе синергетика Фуллера становится одной из интеллектуальных основ устойчивого и экосистемного проектирования, дизайна сложных адаптивных систем, архитектуры данных и сетевых инфраструктур, цифровых двойников, биоинженерных и морфогенетических решений, цифровых платформ в экономике, децентрализованных финансов (DeFi), а также новых образовательных моделей, где проектное, системное и антиципационное мышление образуют ядро творческого процесса.

Особенно показательно, что многие современные технологические среды фактически реализуют фуллеровский принцип распределенной агентности. Цифровые платформы, алгоритмические экосистемы, облачные инфраструктуры, AI-сети и экологические модели управления функционируют как синергетические структуры, в которых действие принадлежит уже не отдельному актору, а координации взаимосвязанных процессов, потоков информации и адаптивных интерфейсов. Тем самым цифровая

эпоха подтверждает одну из центральных интуиций Фуллера: эффективность возникает не из концентрации силы, а из геометрии отношений. В цифровом мире форма все больше приобретает характер информационной структуры, геометрия переводится в код, отношения – в данные, а организация систем – в алгоритмические процессы координации. Современные системы ИИ и платформенной координации реализуют именно ту логику, которую Фуллер описывал через синергетику.

Не менее важным оказывается и экологическое измерение его мысли. Концепт «Земля–космический корабль» сегодня приобретает не метафорический, а практически планетарный смысл. В условиях глобального потепления и иных климатических изменений, ресурсных ограничений и необходимости перехода к устойчивым моделям развития принцип «doing more with less» становится не просто инженерной стратегией, а новой этикой коэволюции человека, технологий и среды. Фуллер одним из первых увидел, что выживание цивилизации зависит не от наращивания мощности, а от способности систем согласовывать сложность, перераспределять напряжения и усиливать синергетические эффекты взаимодействия.

Однако наиболее радикальное значение наследия Фуллера связано, вероятно, с изменением самого понимания формы и дизайна. Форма у него перестает быть статическим объектом и становится активной конфигурацией отношений, носителем координации и медиатором эмерджентных процессов. Дизайн, соответственно, понимается не как производство вещей, а как антиципационное проектирование возможных миров – работа с еще не реализованными потенциалами реальности.

Именно поэтому синергетика Фуллера сегодня может быть прочитана как одна из ранних философий сетевой цивилизации, в которой информация, экология, распределенная агентность и сложностность образуют новую онтологию мира. XXI в. все яснее показывает, что мир устроен не как механизм объектов, а как синергетическая геометрия взаимозависимостей – проектировать именно такой мир пытался научить нас Фуллер.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кастельс 2000 – *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000 (Castells, Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Russian Translation).

Ласло 1989 – *Ласло Э.* Система, структура, мировоззрение. М.: Прогресс, 1989 (László, Ervin, *System, Structure, and Experience. Toward a Scientific Theory of Mind*, Russian Translation).

Латур 2014 – *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014 (Latur, Bruno, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Russian Translation).

Федоров 1982 – *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. М.: Мысль, 1982 (Fyodorov, Nikolai, *The Philosophy of the Common Cause*, in Russian).

Хакен 1985 – *Хакен Г.* Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985 (Haken, Hermann, *Advanced Synergetics: Instability Hierarchies of Self-Organizing Systems and Devices*, Russian Translation).

Fuller, Richard Buckminster (1969) *Operating Manual for Spaceship Earth*, Southern Illinois University Press.

Fuller, Richard Buckminster (1975) *Synergetics: Explorations in the Geometry of Thinking*, Macmillan, New York.

Fuller, Richard Buckminster (1981) *Critical Path*, St. Martin's Press.

Fuller, Richard Buckminster (2000 web) *Comprehensive Anticipatory Design Science. Lecture Series and Archival Materials, 1960s – 1970s*, URL: http://12degreesoffreedom.org/images/Operating_Principles_for_a_Sustsainable_World.pdf

Ссылки – References in Russian

Аронов 2017 – *Аронов В.Р.* Бакминстер Фуллер. Начало формы // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник РГХПУ им. С.Г. Строганова. 2017. № 1. С. 21–30.

Аршинов 2018 – *Аршинов В.И.* На пути к сетецентричному пониманию сложности // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2018. № 3. С. 34–55.

Йонас 2004 – *Йонас Г.* Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-Пресс, 2004.

Китс 2020 – *Китс Д.* Ты принадлежишь Вселенной. Бакминстер Фуллер и будущее. М.: Дело, РАНХиГС, 2020.

Князева 2020 – *Князева Е.Н.* Стратегии управления динамической сложностью // Форсайт. 2020. Т. 14. № 4. С. 34–45.

Медоуз 2011 – *Медоуз Д.* Азбука системного мышления. М.: Бином; Лаборатория знаний, 2011.

Папанек 2004 – *Папанек В.* Дизайн для реального мира: экология человека и социальные изменения. М.: Издатель Д. Аронов, 2004.

Пружинин и др. 2026 – *Пружинин Б.И., Афанасов Н.Б., Буданов В.Г., Карнеев Р.Р., Князева Е.Н., Костомаров А.С., Савчук В.В., Теплов А.С., Титаренко Л.Г., Щедрина И.О., Щедрина Т.Г., Янукович М.Ф.* Социальное программирование как методологический инструмент сетевой самоорганизации: проблемы и тенденции (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2026. № 5. С. 5–35.

References

Anker, Peder (2007) "Buckminster Fuller as Captain of Spaceship Earth", *Minerva*, Vol. 45, pp. 417–434.

Aronov, Vladimir R. (2017) "Buckminster Fuller: The Beginning of the Form", *Decorative Art and Environment. Gerald of the RGHPU*, Vol. 1 (2017), pp. 21–30 (in Russian).

Arshinov, Vladimir I. (2018) "On the Way to Net-Centric Understanding Complexity", *Complexity. Mind. Postnonclassic*, Vol. 3 (2018), pp. 34–55 (in Russian).

Bratton, Benjamin H. (2015) *The Stack: On Software and Sovereignty*, MIT Press.

Camacho, Maria (2018 web) "An Integrative Model of Design Thinking", Paper presented at the 21st DMI: Academic Design Management Conference "Next Wave", Ravensbourne University, London, URL: https://www.dmi.org/page/ADMC2018Proceedings

Colander, David, Kupers, Roland (2014) *Complexity and the Art of Public Policy*, Princeton University Press.

Egodawele, Mekhala, Sedera, Darshana, Bui, Vinh (2022 web) *A Systematic Review of Digital Transformation Literature (2013–2021)*, URL: https://arxiv.org/pdf/2212.03867

Hanahan, Jonathan T. (2010) *Buckminster Fuller and the Politics of Design. PhD Dissertation*, University of Pittsburgh.

Hutchins, Edwin (1995) *Cognition in the Wild*, The MIT Press, Cambridge.

Jonas, Hans (1984) *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press (Russian Translation 2004).

Jones, Peter H. (2014) "Systemic Design Principles for Complex Social Systems", Metcalf, Gary S., ed., *Social Systems and Design*, Springer, Tokyo, pp. 91–128.

Keats, Jonathon (2016) *You Belong to the Universe: Buckminster Fuller and the Future*, Oxford University Press (Russian Translation 2020).

Knyazeva, Helena (2020) "Strategies of Dynamic Complexity Management", *Foresight and STI Governance*, Vol. 14, No. 4, pp. 34–45 (in Russian).

Meadows, Donella (2008) *Thinking in Systems*, Chelsea Green Publishing (Russian Translation 2011).

Papanek, Victor J. (1971) *Design for the Real World: Human Ecology and Social Change*, Pantheon Books, New York (Russian Translation 2004).

Pruzhinin, Boris I., et al. (2026) "Social Programming as a Methodological Tool of Network Self-Organization: Problems and Trends (Materials of the Round table)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2026), pp. 5–35 (in Russian).

Semin, Didier (2022) "Buckminster Fuller: In Praise of the Imperfect", Ribault, Patricia, ed., *Design, Gestaltung, Formatività: Philosophies of Making*, Birkhäuser, Berlin; Boston, pp. 169–182.

Srnicek, Nick (2016) *Platform Capitalism*, Polity Press, Cambridge; Malden.

Steenson, Molly Wright (2007) *Designing Freedom, Regulating a Nation: Buckminster Fuller and Design Politics*, Princeton University.

Zuboff, Shoshana (2019) *The Age of Surveillance Capitalism: the Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York.

Сведения об авторе

КНЯЗЕВА Елена Николаевна –
доктор философских наук, профессор
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики».

Author's Information

KNYAZEVA Helena N. –
DSc in Philosophy,
Professor of HSE University.

Критический анализ реляционной интерпретации квантовой механики и представления о времени Карло Ровелли

© 2026 г. А.Ю. Севальников[1*], И.А. Рыбакова[2]**

[1] Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

[2] Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

[*] E-mail: sevalnicov@rambler.ru

[**] E-mail: irina.rybakova.88@list.ru

Поступила 18.05.2026

В статье проводится критический анализ концептуальных положений работ Карло Ровелли, посвященных интерпретациям квантовой механики и понятию «время». Особое внимание уделяется реляционной интерпретации, развиваемой автором в книге «Гельголанд. Красивая и странная квантовая физика», а также ее философским основаниям. Рассматриваются ключевые элементы квантово-механического формализма, включая принцип суперпозиции, интерференционные эффекты и коммутационные соотношения, с акцентом на их интерпретационные последствия. Анализируются критические замечания Ровелли в адрес альтернативных подходов, таких как многомировая интерпретация Хью Эверетта III, теория скрытых параметров, связанная с работами Луи де Бройля и Дэвида Бома, а также модели, предполагающие физическое объяснение коллапса волновой функции. Показано, что ряд аргументов автора носит ограниченный характер и не учитывает современные экспериментальные результаты, в частности, исследования, ставящие под сомнение эпистемологическую трактовку волновой функции. Особое внимание уделяется внутренним противоречиям реляционного подхода Ровелли, включая проблему онтологического статуса объектов и согласование принципа реляционности с наличием инвариантных физических величин. Исследуется интерпретация времени, данная Ровелли в таких его работах, как «Срок времени» и «Краткая история времени». Подчеркивается ограниченность его онтологического подхода ко времени в рамках теории петлевой квантовой гравитации.

Ключевые слова: время, квантовая механика, реляционная интерпретация, волновая функция, философия физики, онтология, суперпозиция, К. Ровелли.

УДК 115.4
DOI 10.21146/0042-8744-2026-10-94-104

Цитирование: *Севальников А.Ю., Рыбакова И.А.* Критический анализ реляционной интерпретации квантовой механики и представления о времени Карло Ровелли // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 94–104.

The Critical Analysis of the Relational Interpretation of Quantum Mechanics and Carlo Rovelli's Conception of Time

© 2026 **Andrey Yu. Sevalnikov**[1*], **Irina A. Rybakova**[2**]

[1] *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

[2] *RUDN University, 6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117918, Russian Federation.*

[*] *E-mail: sevalnikov@rambler.ru*

[**] *E-mail: irina.rybakova.88@list.ru*

Received 18.05.2026

This article offers a critical analysis of Carlo Rovelli's conceptual positions in works devoted to interpretations of quantum mechanics and the notion of time. Attention is paid to the relational interpretation developed by the author in "Helgoland: Making Sense of the Quantum Revolution" and to its philosophical foundations, which go back to the ideas of Ernst Mach and Nagarjuna. The article examines key elements of the quantum-mechanical formalism, including the superposition principle, interference effects, and commutation relations, with emphasis on their interpretive consequences. The article also analyzes Rovelli's critical remarks on alternative approaches, such as Hugh Everett III's many-worlds interpretation, hidden-variable theories associated with the works of Louis de Broglie and David Bohm, as well as models that propose a physical explanation of wave-function collapse. It is shown that some of the author's arguments are limited in scope and do not consider contemporary experimental results, in particular studies that cast doubt on the epistemological interpretation of the wave function. Special attention is given to internal contradictions in Rovelli's relational approach, including the problem of the ontological status of objects and the reconciliation of the principle of relationality with the existence of invariant physical quantities. The interpretation of time given by Rovelli in works such as *The Order of Time and A Brief History of Time* is also examined. The limitations of his ontological approach to time within loop quantum gravity are emphasized.

Keywords: time, quantum mechanics, relational interpretation, wave function, philosophy of physics, ontology, superposition, C. Rovelli.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-94-104

Citation: Sevalnikov, Andrey Yu., Rybakova, Irina A. (2026) "The Critical Analysis of the Relational Interpretation of Quantum Mechanics and Carlo Rovelli's Conception of Time", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 95–104.

Труды Карло Ровелли посвящены анализу концептуальных оснований квантовой механики и проблемам ее интерпретации с акцентом на парадоксальные аспекты теории. Автор сочетает в своих текстах научную строгость с доступностью, особое внимание уделяя прояснению философских оснований анализируемых теорий и понятий. Так, показательно, что в заключительной части книги «Гельголанд. Красивая и странная квантовая физика» (2020; русский перевод – 2024) [Ровелли 2024] автор обращается к полемике Владимира Ленина с Александром Богдановым, солидаризируясь с позицией последнего и тем самым интегрируя элементы историко-философской дискуссии в современный контекст квантовой теории.

Первый раздел представляющейся нам центральной для раскрытия обозначенной проблематики работы посвящен генезису математического аппарата квантовой механики. Рассматриваются два ключевых формализма – матричный подход Вернера Гейзенберга и волновая механика Эрвина Шредингера, при этом приоритет отдается первому, с чем мы совершенно согласны. Несмотря на признанную эквивалентность данных подходов в современной физике, мы настаиваем, что их исходное методологическое расхождение носило принципиальный характер и отражало различные интерпретационные подходы в области квантовой теории.

Гейзенберговская позиция предполагала отказ от классических представлений, включая понятие траектории микроскопических объектов, тогда как Шредингер, поддерживаемый Альбертом Эйнштейном, стремился сохранить непрерывное описание динамики в терминах волновых процессов. Отрицательное отношение Шредингера к природе квантовых переходов (скачков) подчеркивало глубину концептуального конфликта. Впоследствии им была признана ограниченность собственной интерпретационной схемы в рамках данного противостояния. «Срок времени» [Ровелли 2020], в свою очередь, посвящен проблеме интерпретации времени в рамках реляционной концепции Ровелли и его теории петлевой квантовой гравитации. Анализируя понятие «время» в этой работе, Ровелли приходит к необходимости пересмотра онтологических оснований квантовой механики и утверждению приоритета реляционной метафизики.

В интерпретации Карло Ровелли исходной методологической установкой выступает принцип опоры исключительно на наблюдаемые величины. Неслучайно его книга носит название «Гельголанд», в честь места, где молодой Гейзенберг сформулирует основы матричного формализма квантовой теории. Исходной методологической установкой является как раз опора только на наблюдаемые величины, например, частоты света, а вот «орбиты», «координаты» электронов в атоме являются принципиально ненаблюдаемыми и, соответственно, не вошли в математический формализм атомной теории, что вызвало неприятие такого подхода А. Эйнштейном. Отметим, что, хотя Ровелли хорошо ориентируется в философском контексте вокруг данного вопроса, он игнорирует выводы не только таких классиков, как Н. Бор, В. Гейзенберг, К.Ф. фон Вайцзеккер, но и работы таких известных физиков-теоретиков, как П. Мittельштедт, и прежде всего Дж.А. Уилер. Последний емко и кратко формулирует «основной урок КМ»: «Никакой квантовый феномен не может считаться таковым, пока он не является регистрируемым (наблюдаемым) феноменом». Последние эксперименты недвусмысленно подтверждают данное утверждение. Все это говорит о том, что микрообъекты в определенном смысле «не существуют» до акта измерения.

В подходе Карло Ровелли ключевое значение придается коммутационному соотношению, сформулированному Вернером Гейзенбергом совместно с Максом Борном, Паскуалем Йорданом и Вольфгангом Паули. Данное соотношение, выражающее некоммутативность произведений координаты и импульса, трактуется автором как фундаментальное расширение понятийного аппарата физики: «…результат умножения положения на скорость отличается от результата умножения скорости на положение…» [Ровелли 2024, 38]. Как мы отмечали ранее в своих работах, из этого фундаментального соотношения можно вынести очень многое: наличие в уравнении комплекснозначных чисел, что совершенно игнорирует во всех своих книгах Ровелли, делает его не просто «загадочным и непонятным», по словам Ровелли, но может прямо указывать на более сложную структуру мира, чем та, которая представлена автором рассматриваемых книг. Такая структура подразумевает наличие более чем одного модуса бытия, что находит свое отражение в поведении квантовых объектов: «Комплекснозначный вектор состояния квантовой системы описывает “иной” модус бытия, связанный с бытием в возможности, который принципиально отличается от актуального» [Севальников 2020, 74]. Действительность может быть не только «наблюдаемой», ее «многослойность» предполагает существование различных модусов бытия, которые имеют совершенно иные характеристики и связаны с наблюдаемым миром как раз

через уровень «квантовых скачков», которые так не хотел принимать Шредингер. Именно здесь и проявляется онтологическая инобытийность квантовых объектов. Возможно, именно в этой области мы могли бы, вслед за Гейзенбергом, предположить, что «наличие в мире взаимосвязей, "*более не сводимых к процессам, протекающим в пространстве и времени*", коренным образом меняет наше представление о действительности и утверждает ее многомодусный характер» [Рыбакова 2023, 155].

Подход Ровелли к интерпретации квантовой механики остается неполным именно в силу того, что он просто игнорирует принципиальную комплекснозначность квантовых величин. Комплексный характер математического формализма определяет его концептуальную специфику и исключает возможность прямого соотнесения квантовых величин с объектами классической реальности. Пренебрежение этим обстоятельством и приводит Ровелли, как и многих других авторов, к неверным трактовкам квантовой механики.

Комплекснозначность фундаментальных уравнений указывает на то, что базовые переменные теории не редуцируются к действительным величинам, характерным для макроскопического описания. Это обстоятельство хорошо осознал Эрвин Шредингер, который первоначально предпринимал попытки построить волновое уравнение без привлечения комплексных чисел. Однако такие попытки оказались безуспешными, и окончательная формулировка теории потребовала признания комплексной природы волновой функции. В изложении Карло Ровелли анализ интерпретаций квантовой механики предваряется рассмотрением принципа суперпозиции, который Поль Дирак определял как ее ключевое концептуальное основание. В общем виде данный принцип утверждает, что квантовая система может находиться в состоянии, представляющем собой линейную комбинацию альтернатив, взаимно исключающих друг друга с точки зрения классической логики. Например, электрон описывается не как локализованный в одной из двух возможных областей, а как находящийся в их суперпозиции. Несмотря на парадоксальность такого утверждения в рамках повседневных представлений, оно является фундаментальным элементом квантово-механического описания.

Состояния подобного типа лежат в основе квантовой информатики: система, допускающая суперпозицию двух базисных состояний, реализует кубит – минимальную единицу квантовой информации, обладающую принципиально отличными свойствами по сравнению с классическими двоичными переменными. Исходя из принципа суперпозиции, логично было бы перейти к рассмотрению корпускулярно-волнового дуализма как следующего уровня проявления неклассических свойств квантовых систем. Однако Карло Ровелли ограничивается анализом интерференции, то есть волновых аспектов поведения микрочастиц, в частности фотонов. В качестве иллюстрации привлекаются эксперименты, проводившиеся в лаборатории Антона Цайлингера, где исследуются интерференционные эффекты для одиночных фотонов. Наблюдаемые в этих опытах явления демонстрируют существенное расхождение с интуитивными представлениями классической физики и служат эмпирическим подтверждением квантовых закономерностей. Вместе с тем изложение данных экспериментов носит обобщенный характер и не содержит необходимых технических деталей. В результате их познавательный потенциал в изложении Ровелли оказывается ограниченным, особенно для читателя, не обладающего специальной подготовкой, поскольку именно экспериментальная конкретика играет ключевую роль в адекватном понимании рассматриваемых эффектов.

В дальнейшем Ровелли обращается к анализу ряда интерпретаций квантовой механики, подвергая их критическому рассмотрению с позиций собственной реляционной концепции. Его подход коррелирует с так называемой эпистемологической трактовкой волновой функции, согласно которой формализм теории интерпретируется как инструмент описания знания о системе, а не ее объективного состояния. Подобная позиция восходит к идеям Нильса Бора, который, по словам акад. Владимира Фока, характеризовал квантовую теорию как «записную книжку наблюдателя» и утверждал, что физика не описывает природу как таковую, а фиксирует лишь высказывания о ней

[Ровелли 2024, 39]. В этой логике волновая функция утрачивает статус онтологической сущности и рассматривается исключительно как математический инструмент для определения вероятностей наблюдаемых событий [Там же, 31]. Тем самым автор последовательно придерживается эпистемологической интерпретации, противопоставляя ее онтологическому подходу, в рамках которого волновая функция трактуется как отражение объективной реальности. Однако подобная редукция статуса теоретических конструкций к инструментальному уровню вызывает существенные возражения, поскольку исключает возможность рассмотрения квантового формализма как описания структуры бытия.

В качестве критического аргумента следует отметить, что позиция Карло Ровелли не учитывает экспериментальный результат, имеющий принципиальное значение для оценки статуса волновой функции. Так, уже упомянутая работа [Ringbauer et al. 2015] показывает, что эпистемологическая трактовка волновой функции оказывается просто неверной. В соответствующих экспериментах исследовались квантовые состояния пар фотонов, допускающих нахождение в неортогональных состояниях (например, с различной поляризацией). В рамках эпистемологического подхода предполагается, что волновая функция отражает лишь неполноту знания о системе, а значит, при соответствующих процедурах возможно уточнение ее состояния. Однако экспериментально установлено, что одиночные измерения не обеспечивают достаточной информации для однозначного определения поляризации, что противоречит эпистемологической интерпретации. Формализация различия между интерпретациями осуществляется через неравенство для некоторой квантовой величины S, связанной с вероятностными характеристиками системы: выполнение условия $S \geq 1$ соответствовало бы эпистемологической трактовке. Тем не менее в экспериментах стабильно наблюдается $S < 1$, что интерпретируется как свидетельство в пользу онтологического статуса волновой функции. Отсутствие анализа этих результатов в работе Ровелли представляется существенным методологическим упущением.

В трактовках квантовой механики Карло Ровелли подвергает критике многомировую интерпретацию квантовой механики, предложенную Хью Эвереттом III. Основное возражение связано с рассмотрением волновой функции как *реальной* сущности, а не лишь *вероятности*. Ровелли замечает, что игнорировать этот факт «в определенном смысле <…> значит забыть о нобелевской премии Макса Борна, присужденной ему как раз за истолкование волновой функции ψ *исключительно* как меры вероятности» [Ровелли 2024, 54]. Однако следует учесть, что многомировая интерпретация исторически формировалась как альтернатива копенгагенскому подходу прежде всего через отказ от постулата коллапса волновой функции, что совершенно игнорируется Ровелли. Далее, понятие «вероятность», а если более точно – «возможность», является ключевым в многомировой интерпретации. Она трактуется онтологически и, исходя из факта отрицания существования коллапса (скачков) волновой функции (далее – ВФ), логически приходит к факту существования бесконечного количества миров, где каждый конкретный мир связан лишь с одной своей вероятностью. Кроме того, укажем, что в более широком контексте рассуждений Ровелли прослеживается установка на устранение принципиального различия между квантовым и классическим описаниями, что связано с попытками построения единой теории, в частности квантовой гравитации. Однако реализуемость подобной программы остается более чем дискуссионной.

Наиболее существенным представляется замечание автора, касающееся ограниченности формализма многомировой интерпретации. Подчеркивается, что для полноценного применения квантовой теории недостаточно задать лишь волновую функцию и динамическое уравнение Эрвина Шредингера; необходима также спецификация алгебры наблюдаемых величин, без которой невозможны вычисления и сопоставление теории с эмпирическими данными. Последнее, по замечанию автора, создает затруднения в вопросе о том, как провести данную процедуру для многомировой интерпретации [Там же, 161]. Данная проблема является одной из ключевых и до настоящего времени не получила окончательного решения в рамках многомировой интерпретации.

Далее Ровелли рассматривает подходы, объединяемые идеей скрытых переменных, фактически анализируя теорию волны-пилота, первоначально предложенную Луи де Бройлем и развитую Дэвидом Бомом. В рамках данного подхода волновая функция интерпретируется как скрытый параметр, определяющий динамику квантовой системы. Критика Ровелли в данном случае обоснованна: подобная конструкция предполагает существование привилегированной системы отсчета, что противоречит принципам релятивистской инвариантности. Исторически идея скрытых параметров активно поддерживалась Альбертом Эйнштейном, который рассматривал квантовую механику как неполную теорию. Однако серия экспериментов по проверке неравенств Белла продемонстрировала несостоятельность локальных скрытых переменных, что существенно ограничило применимость подобных интерпретаций.

Отдельное внимание уделяется интерпретациям, связанным с коллапсом волновой функции. Их анализ представлен крайне сжато и не сопровождается рассмотрением историко-теоретического контекста. Утверждение о том, что предсказания таких теорий отличаются от стандартной квантовой механики [Ровелли 2024, 59–60], без дополнительных пояснений выглядит недостаточно обоснованным, учитывая, что в большинстве интерпретаций коллапс рассматривается как составной элемент формализма квантовой механики. При уточнении позиции становится ясно, что объектом критики является не сам постулат коллапса ВФ, а его конкретные физические модели, в частности подходы, подобные гипотезе Роджера Пенроуза, связывающие редукцию ВФ с гравитационными эффектами. Подобные теории действительно вызывают серьезные возражения. В то же время критика спонтанного характера коллапса остается недостаточно аргументированной, поскольку вероятностная и спонтанная природа квантовых процессов является одной из фундаментальных характеристик теории. Хочется заметить, что борьба многих современных физиков с коллапсом ВФ является занятием совершено бесперспективным. Коллапс – это частный случай дискретности, «квантованности» микропроцессов, открытие, которое тесно связано с именем Макса Планка. Излучение фотона, его поглощение носит дискретный характер. Переход в атоме электрона с одной орбиты на другую также дискретно, более того, происходит неописуемым скачком. Коллапс – частный случай тех самых «проклятых скачков», с которыми боролся Шредингер, и в конце жизни ему пришлось признать свое поражение, о чем, в частности, упоминает Ровелли.

Пожалуй, ни одна из философских категорий (разве что категория «бытие») не вызывала среди мыслителей различных эпох столь большое количество интерпретаций, как время. В зависимости от того или иного понимании сути времени, мы кардинально разными способами начинаем смотреть на мир в целом. Неудивительно, что, по мере новых экспериментов в области исследования времени, возрастает актуальность формирования нового подхода не только в современной физике, но и в философии науки в целом. Важно отметить недавние эксперименты в области квантовой механики, открывающие нам время с самых неожиданных сторон. Если ранее мы писали о возможном обратном ходе времени (именно в физическом смысле этого слова), то теперь у нас имеются экспериментальные подтверждения этого факта: физики Т. Гафф, Ч.У. Шастри и А. Рокко обнаружили обратное течение времени в квантовой системе частиц [Guff et al. 2025 web] и пришли к выводу о симметричности потоков времени, прямого и обратного, в открытых квантовых системах. Также объединенная команда ученых из Канады и Австралии экспериментально зафиксировала существование отрицательного (обратного) времени и опубликовала результаты эксперимента [Angulo et al. 2024]. В двух словах: такое время проявляется в ситуации, когда в результате взаимодействия между частицами событие происходит как будто еще до своего физического начала. Наконец, в лаборатории в Мэриленде было физически измерено так называемое «мнимое время» – небольшое изменение частоты микроволнового сигнала при прохождении света через вещество [Giovanelli, Anlage 2025], что на практике имеет значение не только для прикладных технологий вроде создания новых сенсорных устройств, основанных на точном понимании взаимоотношения света с веществом, но и для осмысления феномена времени как такового.

Подробно с результатами этих современных исследований можно ознакомиться самостоятельно в соответствующих публикациях. В трудах Ровелли эти эксперименты не нашли отражения, так как книга была написана за несколько лет до появления этих экспериментов. Тем не менее имеет смысл также обратить на них внимание в свете его философской позиции, изложенной в работах «Срок времени», «Краткая история времени» и некоторых других. «Срок времени» состоит из трех частей. Первая часть излагает основные ключевые моменты о времени, которые, с точки зрения автора, физикам удалось понять и объяснить на данный момент, начиная с того, что время зависит от скорости, и заканчивая тем, что на очень малых масштабах, по мнению Ровелли, мы не можем говорить о разделении на прошлое, настоящее и будущее, да и в целом не можем говорить о времени. Кроме того, Ровелли выделяет три специфических темпоральных концепции – Аристотеля, Ньютона и Эйнштейна. По его мнению, Эйнштейн объединил противоположные подходы Аристотеля (время – это мера движения или изменения) и Ньютона (существование абсолютного, математического времени, за пределами изменения), придя к понятию пространства-времени, в результате чего время окончательно утратило независимость от остального мира: «Танец этих трех гигантов – Аристотеля, Ньютона и Эйнштейна – приводит нас к новому, гораздо более глубокому пониманию пространства и времени: существует еще одна структура реальности – гравитационное поле <…> это равноправный участник мирового танца, похожий на всех прочих» [Ровелли 2020, 79]. В конце первой главы автор обращается к концепции петлевой квантовой гравитации и понятию квантов времени, разработке которых он посвятил большую часть жизни. По мнению Ровелли, одним из важных моментов является дискретность (зернистость) как времени, так и пространства, являющаяся следствием проявления их квантовых свойств.

В главе под названием «Мир без времени» мы погружаемся в философские предпосылки временной концепции Ровелли. В ней он приходит к выводу о том, что времени больше нет. Ровелли развивает математический аппарат петлевой квантовой гравитации и потому утверждает, что для описания мира пригодны уравнения, в которых отсутствует переменная *t* как таковая. Он утверждает: «Мир без переменного времени – это не сложный мир. Это сеть связанных друг с другом событий, где все задействованные переменные соблюдают вероятностные законы» [Там же, 115]. При этом чуть ранее мы видим более развернутое рассуждение Ровелли на эту тему и понимаем, что этот принцип он распространяет на весь мир, не разделяя его на микро- и макромир (не говоря уже о космических масштабах): «Переменная времени для описания мира вообще не нужна. Нужны переменные, которые можно наблюдать, воспринимать, при случае измерять» [Там же, 110]. Ровелли отталкивается от позиции В. Гейзенберга, считавшего, что имеет смысл говорить лишь о принципиально наблюдаемых величинах, но он расширяет это представление, позволяя себе говорить о мире и человеке в нем как о совокупности событий и отношений этих событий друг к другу – это динамические отношения, «сеть контактов и встреч» [Там же, 114].

Иными словами, автор предлагает нам перестать воспринимать мир как совокупность вещей, а начать рассматривать его как мир событий. Динамический взгляд на мир сам по себе тоже не нов. Среди утверждавших продуктивность такого миропонимания философствующих физиков мы можем с ходу назвать Вернера Гейзенберга и Ганса-Петера Дюрра. Гейзенберг говорит о плодотворности динамического описания мира, где на первый план выходят не вещи, а «взаимосвязи» между ними. Проясняя новые связи, которые устанавливаются, и обнаруживается новое, более глубокое понимание действительности. Для него образцом подобного описания является гегелевская диалектика: «С помощью многочисленных взаимных ссылок к одной мысли присоединяются другие, из них, в свою очередь, возникают новые мысли, пока в конце концов содержательная полнота измеренного мыслями пространства не породит достоверное отображение конкретной области действительности» [Гейзенберг 2022, 44]. Не имея возможности углубляться в подробности истоков философии Гейзенберга, отметим лишь, что у Ровелли от этого подхода сохраняется лишь ориентация

на взаимодействие различных событий, в результате которого они проявляют те или иные свойства. На взаимодействие опирался и Ганс-Петер Дюрр, утверждая его гносеологическим основанием для установления взаимопонимания между субъектами, ведь, согласно его представлению, «в реальности все связано со всем» [Дюрр 2022, 23]. Еще одно фундаментальное сходство всех троих физиков состоит в их критике привычного, повседневного языка (у Ровелли это – критика грамматики, ее неадекватность), который не в состоянии говорить о «новом» мире в рамках старых языковых правил и, соответственно, в рамках старого мышления. В «новом» мире нет места для разделения времени на прошлое, настоящее и будущее, следовательно, старая грамматика с ее временными категориями, спряжением глаголов в трех временах в большинстве естественных языков не отражает подлинную структуру реальности. В работе «Краткая история времени», затрагивающей те же темы, этот вопрос тревожит автора ничуть не меньше: «Времени не существует. Следовало бы научить мир мыслить во вневременных понятиях, хотя на интуитивном уровне это и сложно» [Ровелли 2021, 131].

Проблема языка описания реальности, безусловно, актуальна, но не менее актуальной задачей, на наш взгляд, является и прояснение контекста – о какой действительности идет речь: по мысли автора, время отсутствует на уровне квантового мира, но это Ровелли не уточняет. Далее имеется довольно забавный момент. Критикуя платоновское субстанциалистское мышление, Ровелли приводит в пример как ошибочный способ рассуждения о мире путем описания форм атомов в виде пяти правильных многогранников: «Ошибка заключается в стремлении понять мир в терминах вещей, а не в терминах событий» [Ровелли 2020, 98]. Однако далее Ровелли не сумел удержаться от того, чтобы заимствовать данное «ошибочное» представление в свою концепцию элементарных квантовых «зерен» гравитационного поля, из которых соткано «квантовое пространство-время». Он сам использует [Там же, 117–118] правильные многогранники в качестве иллюстрации своего понимания элементарных зерен (или спиновой сети), тем самым, на наш взгляд, проявляя некоторую непоследовательность.

И все же нельзя не подчеркнуть именно антисубстанциалистскую и антитемпоральную направленность философии Ровелли. «Вещи» и «события» постоянно противопоставляются, хотя основания для этого приводятся достаточно поверхностные. Мы встречаемся с таким размышлением: «Можно думать о мире, состоящем из вещей. Или субстанций. Или сущностей. Чего-то такого, что существует, есть. Пребывает. А можно думать, что мир состоит из событий. Происшествий. Процессов. Чего-то такого, что случается. Не длится, а постоянно трансформируется. Не пребывает во времени» [Там же, 94–95]. Такое резкое противопоставление «сущностей» и «событий» и вместе с тем полное отождествление, например, «сущности», «субстанции» или «вещи», на наш взгляд, также свидетельствует о поверхностном понимании этих понятий. С точки зрения самого Ровелли, он производит некую «революцию» в структурах мышления, в результате которой само понятие «время» обязано исчезнуть из научного мышления, и не допускает мысли о том, что то, что он воспринимает как отсутствие времени на фундаментальном уровне, может свидетельствовать (и свидетельствует!) об особой природе времени, то есть ином уровне бытия. И тем не менее он пытается понять, откуда же понятие времени взялось.

Ровелли указывает на такие источники времени, как термическое время, возникающее в результате интерпретации состояния изолированной макросистемы, и энтропия, возрастание которой разделяет время на «прошлое» и «будущее». Такое время, в свою очередь, возникает из-за нашего расфокусированного взгляда на мир, что приводит к игнорированию бесчисленного количества деталей, например «зернистости»: «Темпоральность на самом глубоком уровне связана с расфокусировкой <…> Физическое время при окончательном анализе оказывается выражением нашего незнания мира» [Там же, 131]. То есть, если попытаться объяснить вкратце, мы воспринимаем лишь один слой реальности, где время возникает, но оно отсутствует на фундаментальном уровне. Здесь Ровелли обращается к работам французского математика Алена Кона, который показал, каким образом квантовое взаимодействие ведет к появлению

наблюдаемого времени [Ровелли 2020, 129–132]. Далее Ровелли останавливается на причинно-следственной связи некоммутативности физических величин и времени. Вопрос решается им с упором на то, что изучение проблемы времени так или иначе связано с проблемой существования человека и изучением самого себя. Автор пространно обосновывает такой подход, который противоречит всем экспериментам в квантовой области, демонстрирующим, что вопрос о природе времени становится актуальным лишь на макроуровне – на уровне частиц или в масштабах галактик неправомерно ставить вопрос о переживании времени или, к примеру, о том, что такое «здесь» и «сейчас». И потому вопрос о сути времени так же важен для нас, как и вопрос о том, что такое мы сами.

Основа времени в нас – память: «Понимать себя – это значит отражаться во времени. Но понимать время – это значит отражаться в себе самих <…> Это у нас в мозгу протяженность во времени превращается в ощущение длительности» [Там же, 165–166]. Эту мысль, тоже достаточно понятную и известную, Ровелли далее развивает через обращение к философии времени, отраженной в произведениях Августина Блаженного, Гуссерля, Канта и даже Хайдеггера. Правда, в случае с Августином он довольно произвольно отождествляет термин «душа», употребляемый Августином, с термином «ум», а затем сразу переходит к мозгу как физическому органу, и здесь нам видится крайнее упрощение ситуации, что, в свою очередь, может вести к неточному пониманию. Образ, использованный Августином («В тебе, душа моя, измеряю я время»), – это не просто метафора. Переводчик «Срока времени» принял во внимание многозначность латинского слова “anima”, имеющего такие значения, как «душа», «дух», «дуновение», и отразил это в специальном примечании [Там же, 167]. Неверная трактовка возникает из-за того, что Ровелли, вероятно, пользуется английской версией «Исповеди» Августина и берет оттуда английское слово “mind” – также имеющее довольно широкий спектр значений, в том числе и «ум», «дух», «душа». В родном же языке он выбирает “mente”, и это слово как раз связи с душой не имеет. Следовательно, перед нами чисто редукционистский подход – сведение всего многообразия смыслов к одному, явно наиболее предпочтительному, поскольку все, что касается души и мира за пределами физического, Ровелли не слишком интересует.

В рамках своей реляционной концепции Карло Ровелли последовательно отказывается от классических философских категорий, таких как «сущность» и «форма», традиционно значимых для западной метафизики. Вместо их содержательного анализа вводится постулат, согласно которому все существующее возникает исключительно в системе отношений. В результате физическая реальность интерпретируется не как совокупность сущностей с присущими им свойствами, а как сеть взаимодействий, в которой объекты выступают лишь как узловые элементы [Там же, 69]. В «Гельголанде», развивая реляционный подход Маха, Ровелли интерпретирует фундаментальную структуру реальности как совокупность взаимосвязанных «элементов-ощущений», понимаемых не как субъективные состояния, а как объективные проявления мира. В этой перспективе «ощущения» рассматриваются как форма самопрезентации реальности, реализуемая через физические процессы, включая деятельность сенсорных и нейронных систем организма [Там же, 103]. Такой подход окончательно закрепляет отказ от классического противопоставления субъекта и объекта, заменяя его единой сетью отношений.

Существенное различие между позициями Маха и Ровелли заключается в понимании онтологического статуса элементов, вступающих в отношения. У Маха отношения соотносятся с определенными «элементами» (ощущениями), обладающими пусть и специфически трактуемым, но все же содержательным статусом. Ровелли, напротив, опирается на философию Нагарджуны, в частности на учение о «пустотности», согласно которому ни один объект не обладает самостоятельным, независимым существованием. В этой перспективе все явления существуют исключительно в системе взаимозависимостей: «Вещи “пусты” в том смысле, что лишены собственной сущности и существуют лишь относительно другого» [Там же, 119]. Тем самым отрицается

возможность онтологической автономии любых сущностей. Даже по отношению к буддийской традиции данная позиция носит радикальный характер. В отличие от классических представлений, где реальность описывается через взаимодействие элементарных составляющих (дхарм), у Нагарджуны сами эти элементы лишаются самостоятельного бытийного статуса, более точно – «дхармы пусты». Ровелли усиливает данную линию интерпретации: в его изложении фактически устраняется не только категория сущности, но и сами базовые элементы, остается лишь сеть отношений без онтологически определенных носителей.

Несмотря на определенную близость к структурному реализму, Карло Ровелли последовательно дистанцируется и от этого подхода, утверждая, что даже структуры лишены самостоятельного онтологического статуса [Ровелли 2020, 120]. В рамках его концепции реальность сводится к совокупности отношений, событий и явлений, при этом вопрос о носителе этих отношений фактически снимается. Ровелли прямо отрицает необходимость поиска фундаментальной основы, трактуя мир как сеть взаимосвязей без апелляции к какому-либо Абсолюту, сущности или форме, и отвергает на этом основании саму идею окончательной определенности знания [Там же]. Однако данная позиция оказывается внутренне противоречивой. На протяжении значительной части текста реляционность описывается через взаимодействие объектов, которые затем редуцируются до «узлов» сети отношений, фактически лишенных самостоятельного статуса. Подобная радикализация приводит к представлению об «отношениях без носителей», что вызывает, мягко говоря, методологические затруднения.

Дополнительное противоречие связано с признанием инвариантных характеристик. С одной стороны, утверждается, что свойства не существуют вне взаимодействий [Там же, 69]; с другой – допускается наличие величин, сохраняющих определенность независимо от конкретных отношений, например, инвариантной массы нерелятивистской частицы [Там же, 163]. Это фактически предполагает наличие устойчивых характеристик, что трудно согласовать с отказом от онтологического статуса объектов. В результате возникает несоответствие между радикально реляционной установкой и допущением инвариантных свойств, что делает общую концепцию внутренне неоднозначной. Вместе с тем представляется, что именно реляционный подход в более общем и методологически выверенном виде способен выступить продуктивной основой для дальнейшего развития теории, включая как интерпретацию квантовых эффектов, так и возможное выведение фундаментальных уравнений квантовой механики и теории относительности. При этом конкретная реализация такого подхода, предложенная Ровелли, вряд ли может рассматриваться как окончательное решение данной задачи.

Проведенный анализ показывает, что концепция Карло Ровелли представляет собой оригинальную философскую попытку переосмысления оснований квантовой механики на базе реляционного подхода. Это позволяет по-новому взглянуть на ряд фундаментальных проблем, включая статус наблюдателя, природу квантовых состояний, времени и границу между квантовым и классическим описаниями. Как пишут в цикле статей современные философствующие физики А.В. Буров и А.М. Цвелик: «Широкое распространение и характер современного научного атеизма имеет, на наш взгляд, причину не в углублении понимания метафизики современными учеными, а строго наоборот – в утрате культуры философского мышления, почти всеобщей даже среди лидеров научного мира» [Буров, Цвелик 2024, 139–140]. Таким образом, философское переосмысление оснований квантовой механики представляется совершенно необходимым. Предложенная интерпретация сталкивается с рядом серьезных методологических трудностей. К их числу относятся недостаточная проработанность онтологического статуса элементов, вступающих в отношения, внутренняя противоречивость в трактовке инвариантных физических величин, а также игнорирование ряда значимых экспериментальных результатов, имеющих отношение к интерпретации волновой функции. Дополнительные вопросы вызывает радикализация философских оснований концепции, связанная с заимствованием идей Нагарджуны, что приводит к фактическому устранению не только сущностей, но и самих носителей отношений. Таким образом, несмотря на эвристи-

ческую ценность реляционного подхода, его реализация в версии Ровелли не может рассматриваться как завершенная интерпретация квантовой механики. Вместе с тем представляется перспективным дальнейшее исследование иных форм реляционизма, способных сохранить баланс между математическим формализмом, эмпирическим содержанием и онтологической определенностью теории.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гейзенберг 2022 – *Гейзенберг В.* Порядок действительности / Пер. с нем. И.А. Рыбаковой. М.: Директ-Медиа, 2022 (Heisenberg, Werner, *Ordnung der Wirklichkeit*, Russian Translation).

Дюрр 2022 – *Дюрр Г.-П.* Материи не существует! / Пер. с нем. И.А. Рыбаковой. М.: Директ-Медиа, 2022 (Dürr, Hans-Peter, *Es gibt keine Materie! Revolutionäre Gedanken über Physik und Mystik*, Russian Translation).

Ровелли 2020 – *Ровелли К.* Срок времени / Пер. с ит. Д. Баюка. М.: АСТ Corpus, 2020 (Rovelli, Carlo, *L'ordine del tempo*, Russian Translation).

Ровелли 2021 – *Ровелли К.* Краткая теория времени / Пер. с фр. А.Н. Мурашова. М.: АСТ, 2021 (Rovelli, Carlo, *Et si le temps n'existait pas?*, Russian Translation).

Ровелли 2024 – *Ровелли К.* Гельголанд. Красивая и странная квантовая физика / Пер. с ит. А.К. Дамбиса. М.: Эксмо, 2024 (Rovelli, Carlo, *Helgoland*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Буров, Цвелик 2024 – *Буров А.В., Цвелик А.М.* Пифагорейский аргумент разумного замысла Вселенной и его критика. Статья 5: «Атеизм» современных физиков // Идеи и идеалы. 2024. Т. 16. № 3. Ч. 1. С. 135–166.

Рыбакова 2023 – *Рыбакова И.А.* Соответствие взглядов Гейзенберга многомодусной концепции А.В. и Л.А. Буровых // Метафизика. 2023. № 2 (48). С. 154–160.

Севальников 2020 – *Севальников А.Ю.* Инобытие в современной физике: выход к трансцендентному // Метафизика. 2020. № 1 (35). С. 74–82.

References

Angulo, Daniela, Thompson, Kile, Nixon, Vida-Michelle, Jiao, Andy, Wiseman, Howard M., Steinberg, Aephraim M. (2024 web) "Experimental evidence that a photon can spend a negative amount of time in atom cloud", *Quant-ph*, URL: https://arxiv.org/pdf/2409.03680

Burov, Aleksey V., Tsvelik, Aleksey M. (2024) 'The Pythagorean Argument of the Intelligent Design of the Universe and Its Critique. Article 5: "Atheism" of Contemporary Physicists', *Ideas and Ideals*, Vol. 16, No. 3, Part 1, pp. 135–166 (in Russian).

Giovanelli, Isabella L., Anlage, Steven M. (2025 web) "Physical Interpretation of Imaginary Time", *Physical Review Letters*, Vol. 135, Article number: 043801, URL: https://journals.aps.org/prl/pdf/10.1103/nnk7-xy4v

Guff, Thomas, Shastry, Chintalpati U., Rocco, Andrea (2025 web) "Emergence of opposing arrows of time in open quantum systems", *Scientific reports*, Vol. 15, Article number: 3658, URL: https://www.nature.com/articles/s41598-025-87323-x#Sec11

Ringbauer, Martin, Duffus, Ben, Branciard, Cyril, et al. (2015) "Measurements on the Reality of the Wavefunction", *Nature Physics*, Vol. 11, pp. 249–254.

Rybakova, Irina A. (2023) "Correspondence of Heisenberg's Views with the Multimodular Concept of A.V. and L.A. Burov", *Metafizika*, Vol. 2 (48), pp. 154–160 (in Russian).

Seval'nikov, Andrey Yu. (2020) '"Anderssein" in Modern Physics: Exit to Transcendent', *Metafizika*, Vol. 1 (35), pp. 74–82 (in Russian).

Сведения об авторах

СЕВАЛЬНИКОВ Андрей Юрьевич –
доктор философских наук,
главный научный сотрудник
Института философии РАН.

РЫБАКОВА Ирина Андреевна –
кандидат философских наук, доцент
кафедры иностранных языков
Российского университета дружбы народов
им. Патриса Лумумбы.

Authors' Information

SEVALNIKOV Andrey Yu. –
DSc in Philosophy, Main Research Fellow,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

RYBAKOVA Irina A. –
CSc in Philosophy, Associate Professor,
Department of Foreign Languages,
RUDN University.

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1936–1938 гг.

© 2026 г. В.П. Киржаева[1*], О.Е. Осовский[2]**
(предисловие, подготовка текста, публикация, примечания)

[1] *Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, Саранск, 430005, ул. Большевистская, д. 68.*

[2] *Мордовский государственный педагогический университет им. М.Е. Евсевьева. Саранск, 430027, ул. Студенческая, д. 11а.*

[*] *E-mail: kirzhaeva_vera@mail.ru*

[**] *E-mail: osovskiy_oleg@mail.ru*

Поступила 30.01.2026

В публикации представлены девять писем выдающегося русского философа и педагога С.И. Гессена своему лондонскому другу педагогу-компаративисту Н.А. Ганцу. Письма Гессена содержат важнейшие детали его научной биографии второй половины 1930-х гг. В них отражены события, связанные с окончательным переездом ученого в Варшаву и началом нового периода в его жизни и научной деятельности. Как подчеркивает Гессен, радушный прием, оказанный ему руководством Свободного польского университета (Wszechnica), педагогическим сообществом страны, послужил серьезным стимулом для его преподавательской и публикационной активности. В письмах Гессен делится научными планами, сообщает о выходе своих публикаций в польских, чехословацких, итальянских, югославских изданиях. Особый интерес представляет автохарактеристика новых масштабных работ: «Школа и демократия на переломе» (1938), «О противоречиях и единстве воспитания. Задачи педагогики личности» (1939), а также «Структура и цель современной школы», которая будет издана только после войны (1947). В этот период Гессен уделяет повышенное внимание взаимодействию с англоязычным педагогическим миром, прежде всего с лондонским «Педагогическим ежегодником», внутренним рецензентом номеров которого он фактически выступает. Примечателен и предлагаемый Н.А. Ганцу проект издания по-польски работ последнего об образовательной политике. Довоенная переписка двух ученых заканчивается в 1938 г., причиной чему стали командировка Н.А. Ганца в США, начавшаяся Вторая мировая война и нацистская оккупация Польши.

Ключевые слова: С.И. Гессен, Н.А. Ганц, письма, «Педагогический ежегодник», образование, школа, школьная система, университет, педагогические издания, педагогика.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-105-120

Цитирование: *Киржаева В.П., Осовский О.Е.* Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1936–1938 гг. *Гессен С.И.* Письма Н.А. Ганцу 1936–1938 гг. / Публикация и коммент. В.П. Киржаевой и О.Е. Осовского / Публикация и коммент. В.П. Киржаевой и О.Е. Осовского // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 105–120.

Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1936–1938

© 2026 Vera P. Kirzhaeva[1*], Oleg E. Osovskii[2]**
(introduction, text preparation, publication, comments)

[1] National Research Mordovia State University,
68, Bolshevistskaya str., Saransk, 430005, Russian Federation.

[2] Mordovia State Pedagogical University,
11a, Studencheskaya str., Saransk, 430027, Russian Federation.

[*] E-mail: kirzhaeva_vera@mail.ru

[**] E-mail: osovskiy_oleg@mail.ru

Received 30.01.2026

This publication presents 9 letters from the distinguished Russian philosopher and educator S.I. Hessen to his London friend, the comparative educator N.A. Hans. Hessen's letters contain crucial details of his academic biography in the second half of the 1930s. They reflect the events surrounding the scholar's final move to Warsaw and the beginning of a new period in his life and academic work. As Hessen emphasizes, the warm welcome he received from the Free Polish University (Wszechnica) and the country's pedagogical community served as a significant stimulus for his teaching and publishing activities. In his letters, Hessen shares his academic plans and announces the publication of his works in Polish, Czechoslovak, Italian, and Jugoslavian journals. Of particular interest are the self-characterizations of his new large-scale works: "School and Democracy at the Turning Point" (1938), "On Contradictions and Unity of Education" (1939), and "The Structure and Purpose of the Modern School", which was not published before the war (1947). During this period, Hessen devoted increased attention to interaction with the English-speaking pedagogical world, primarily with the London "The Year Book of Education", for which he effectively served as an internal reviewer. Also noteworthy is the project proposed to N.A. Hans for the publication in Polish of the latter's works on educational policy. The pre-war correspondence between the two scholars ended in 1938, prompted by N.A. Hans's assignment to the United States, the outbreak of World War II, and the Nazi occupation of Poland.

Keywords: Hessen, Hans, letters, "The Year Book of Education", education, school, school system, university, pedagogical publications, pedagogy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-105-120

Citation: Kirzhaeva, Vera P., Osovskii, Oleg E. (2026) '"Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1936–1938", Hessen, Sergei I., "Letters to N.A. Hans (1936–1938)", Ed. by Kirzhaeva, Vera P., Osovskii, Oleg E.', text preparation, publication, comments by Kirzhaeva, Vera P., Osovskii, Oleg E.", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 105–120.

Предисловие публикаторов

Вторую половину 1930-х гг. можно без преувеличения назвать одним из самых счастливых периодов в жизни и научной деятельности С.И. Гессена. Переезд в Польшу существенно изменил его положение: теперь он не просто востребован профессионально, но оказывается в центре педагогической жизни, активно публикуется в журналах и газетах, выступает с лекциями перед учителями и даже приглашается на радио. Преподавательскую работу он ведет не только в Свободном польском университете

(Wszechnica) в Варшаве и Лодзи, но постепенно занимает ведущие позиции в главном вузе страны – Варшавском университете. Его оптимистический настрой отражается в письмах друзьям, в частности к соредактору «Современных записок» В.В. Рудневу. Уже 13 января 1936 г., вернувшись в Прагу на каникулы, С.И. Гессен делится своими впечатлениями от первых месяцев пребывания (пока еще временного) в Варшаве: «И в материальном и в моральном отношении мне там лучше, главное – совсем иные перспективы для работы и для внутреннего движения вперед» [Коростелев, Шруба 2013, 189]. На этом фоне Прага проигрывает Варшаве; значимы для С.И. Гессена и такие факторы, как интеллектуальный комфорт и ментальная близость: «…духовная жизнь в Варшаве выше, богаче, искристее. Наконец – "ментальность" польская нам ближе, родственнее, милее» [Коростелев, Шруба 2013, 189].

Здесь С.И. Гессен обретает и семейное счастье, вступая в брак с Марией Немыской, ставшей верной спутницей его жизни. В «Моем жизнеописании» он найдет немало добрых слов о жене: «Помогала мне в писании и стилистически выправляла мои лекции, а потом мои статьи ученица проф. Радлинской М.К. Немыская, которая умело руководила моими полонистическими студиями. Благодаря ей я быстро познакомился с классической и современной польской литературой, так же, как и с научной литературой в области философии, социологии, педагогики. Совместная работа (я, со своей стороны, помогал ей в обработке ее социологических работ, впоследствии опубликованных Институтом общественного хозяйства) так нас сблизила, что через полтора года мы сочетались браком» [Гессен 1998, 757]. В своей последней предвоенной книге ученый так пишет о ней: «При подготовке польского текста этой книги я получил огромную помощь от моей жены, Марии, урожденной Немыской, которой я хотел бы выразить свою благодарность за ее терпеливое и самоотверженное сотрудничество» [Hessen 1939, 11].

Еще одна черта, выразительно характеризующая изменения в жизни С.И. Гессена, – исчезновение жалоб на финансовые проблемы. На смену им приходят сетования на катастрофическую нехватку времени, нужного для реализации новых и дальнейшего воплощения прежних планов. Варшавский период поражает своей результативностью: только в Польше он издает книги «Школа и демократия» [Hessen 1938], «О противоречиях и единстве воспитания. Задачи педагогики личности» [Hessen 1939], сдает в издательство рукопись «Структура и цель современной школы» [Hessen 1947], намечает грандиозный труд «Философия воспитания», который, по его замыслу, должен был, продолжив и развив «Основы педагогики» (1923), стать следующим этапом его философии образования. К этому следует добавить многочисленные статьи и рецензии в польской педагогической и философской прессе, а также продолжающиеся публикации в чехословацких, немецких, итальянских, югославских изданиях.

Синтез философии с теорией и практикой образования и воспитания отчетливо проявляется в его работах этого периода, включающих глубокие размышления о мировоззренческих основах педагогики, судьбах школы в демократических и тоталитарных государствах, структуре современной школы и др. Характеризуя свою научную позицию в предисловии к книге «О противоречиях и единстве воспитания», датированном 15 февраля 1939 г., он писал: «Реализуясь в человеческом теле и душе, а также в социальном бытии, образование, как духовный процесс, выходит за рамки биологической жизни (как физической, так и умственной), а также за рамки социальной жизни, которая, будучи его реальной основой, не составляет его сущности. Все противоречия, или антиномии, образования проистекают именно из того факта, что образование рассматривается не как целое, а скорее фокусируется исключительно на его компонентах, которые, будучи отделены от целого, подвержены отклонениям. <…> Лучшим средством против такого упрощения является точное и всестороннее объяснение вопросов, которые педагогика стремится решить и должна решить, описывая их во всей их поистине "диалектической" сложности» [Hessen 1939, 10].

Все сказанное находит отражение в публикуемых письмах С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1936–1938 гг. В них ученый с прежней откровенностью рассказывает лондонскому

другу о происходящих в его жизни изменениях, делится планами и предлагает идеи совместных проектов. Обращает на себя внимание готовность С.И. Гессена организовать публикацию работ Н.А. Ганца в польских издательствах и в различных педагогических журналах – от немецкого "Die Erziehung" до югославского «Учитељa». Это лучшее подтверждение возрастающего авторитета С.И. Гессена как организатора педагогической науки не только в Польше, но и на всем европейском пространстве. Укрепляется интерес С.И. Гессена к англоязычному педагогическому миру: это и расширяющиеся личные контакты с учеными Великобритании и США, и критические отзывы (своего рода «внутренние» рецензии) о содержании томов «The Year Book of Education», и планируемое участие в этом издании в качестве автора.

Очевидно, что число писем 1936–1938 гг., сохранившихся в архиве Н.А. Ганца, не отражает реального объема переписки. Так, в имеющейся корреспонденции практически отсутствуют упоминания о поездке С.И. Гессена в Германию и Францию в сентябре 1936 г., размышления о судьбе Чехословакии, – похоже, письма, в которых, скорее всего, обсуждались эти темы, по каким-то причинам не сохранились. Не обнаружены в архиве и письма последнего предвоенного года. Это можно объяснить несколькими обстоятельствами: помимо колоссальной загруженности С.И. Гессена преподавательской и исследовательской работой, свою роль могла сыграть и поездка Н.А. Ганца в Корнеллский университет (США) на летний семестр 1939 г. Эпистолярное общение друзей возобновится только в мае 1945 г.

Публикуемые письма хранятся в Nicholas Hans Archive, Institute of Education Library and Archives, University College London. NH/4/1/10.

Письма публикуются полностью, в соответствии с современными нормами правописания; написание "Year Book" в названии *Year Book of Education* (как правило, раздельное, но порой слитное) унифицировано в соответствии с изданием ежегодника того времени; курсивом выделены подчеркивания автора; вставки на полях даны в фигурных скобках вслед за основным текстом, который они сопровождают; некоторые сокращения раскрыты в угловых скобках, уточнения публикатора приводятся в квадратных скобках.

С.И. Гессен Н.А. Ганцу

1

Waszawa
Uniwersytecka 1, m<ieszkanie> 43
3 февраля 1936 г.

Дорогой Николай Адольфович, не отвечал Вам так долго, т.к. конец семестра потребовал от меня громадного напряжения сил. Кроме 8 часов в Варшаве и 5 часов в Лодзи регулярных лекций, мне пришлось в январе прочесть еще 5 докладов (4 из них – по-польски). Третьего дня семестр закончился, а сегодня я еду в Прагу. Успех моих лекций превзошел все мои собственные ожидания. Вообще мне в Варшаве до чрезвычайности повезло. Даже острое и неприличное нападение на меня в одном из новых коммунистующих журнальчиков (статья под заглавием "Legenda o prof. S. Hessenie"[1], написанная видным здешним метеорологом, безуспешно старающимся быть и педагогом), имело своим результатом только рост моей здесь популярности (личные и печатные выражения сожаления и уважения со стороны моих слушателей, читателей и редакций). Wszechnica просила меня остаться на след<ующий> семестр, т.ч. в конце февраля я снова приезжаю в Варшаву (адрес прежний). Надеюсь, что М<инистерст>во пражское продлит мне отпуск[2]. В ближайшем семестре буду читать: 1. Основы политики народного образования (с семинарием) и 2. Основы этики. – Останусь ли вообще в Варшаве, – вопрос этот для меня внутренне решен положительно (меня очень уговаривают остаться).

Я решусь на переезд тогда, когда выяснится вопрос с Университетом, получу ли там "поручение" (Lehrauftrag)[3]. В Праге мне следовало бы отдыхать, я очень устал за этот семестр, но отдых мой здесь состоит в писании меморандума для Yung'а[4] – впрочем, содержание его у меня уже в голове совершенно сложилось.

За обещание Year Book'а 1936[5] большое спасибо. Распорядитесь прислать его в Прагу до 25 февр<аля> или в Варшаву после этого срока. За список книг также очень Вас благодарю. Заказ уже давно в Лондон послан[6]. По поводу занятий Ваших масонством разговаривал здесь со знатоком истории польской школы prof. Truchim'ом[7]. Специального труда о масонах нет, но есть много отдельных работ. Напишите Трухиму (можете по-русски) точно, что Вы хотели бы знать, и он Вам пришлет точную библиографию вопроса. Я ему рассказывал много о Вас, он очень заинтересовался Вашей книгой (Ed<ucational> Policy in Russia[8]). Если у Вас есть еще экземпляр, пошлите ему. Его адрес: Prof. Stefan Truchim, Waszawa, pl. Inwalidów 8.

Когда буду в Кракове, спрошу о том же Ст. Кота[9] – это другой очень известный знаток польской образованности и культуры. Но что касается библиографии, то и Трухим даст Вам все нужные указания.

В связи с моим курсом меня очень интересует вопрос о статистических показателях, наилучше характеризующих структуру данной школьной системы и пригодных для сравнения систем различных стран. Когда обработаю эту главу, отошлю ее Вам. Вы – самый компетентный человек в этом вопросе, и я очень хотел, чтобы Вы исправили мои предположения. Отчего бы Вам не написать специальной работы на эту тему? Это – очень важный вопрос, имеющий даже междунар<одное> значение. У вас есть опыт и знания, как у мало кого. Напишите! Обещаю Вам устроить Вашу статью на эту тему на 4-ех {языках.

Крепко жму руку. Сердечный привет Грации Германовне. Душевно преданный Вам С. Гессен}

2

Waszawa
Uniwersytecka 1, m<ieszkanie> 43
1 апреля 1936 г.

Дорогой Николай Адольфович, от имени не только своего, но и библиотеки Wszechnicy благодарю Вас сердечно за присылку экземпляра Вашей "Principles of Educational Policy"[10]. Я еще раз, в связи со своими лекциями, перечел Вашу книгу *и* решил попытаться устроить ее польское издание. Когда я напишу свою книгу на ту же тему, еще неизвестно. Если начну, то во всяком случае иначе, чем Вы, и обе книжки будут не конкурировать между собой, а взаимно друг друга дополнять. А в польской литературе сейчас нет ни одной подходящей книги, которую можно было бы рекомендовать студентам.

Получил также и новый том Year Book'а[11]. Передайте мою благодарность издателям за его присылку. Он мне очень помог для моих лекций, в особенности же Ваша статья (отдел)[12], которую я еще не изучил по-настоящему, но все же уже прочел. Прочел я ее с громадным интересом. По-моему, это лучшее, что Вы написали – и по широте обхвата, и по глубине анализа, и по количеству использованного материала. Я, который проделал аналогичную работу (но на гораздо меньшем материале *и* не всегда из первоисточников, как Вы), могу вполне оценить, какой громадный труд вложен Вами в эту Вашу работу. И впечатление мое такое, что Вы дали не только незаменимое пособие для изучающих политику народного образования, но и новый, оригинальный анализ действительности.

Вы просите меня не ограничиваться похвалами (но, уверяю Вас, это не просто похвала для отписки, а отзыв вполне искренний, который я повторю при случае в печати), а дать и критику. Подробную критику откладываю на более позднее время, когда подробнее изучу Вашу работу. А пока только сообщу Вам некоторые свои соображения и мелкие замечания.

Главные мои сомнения вызывает Ваш «расизм»[13]. Вы слишком «объективны», объективность Ваша переходит в какой-то негатив тенденциозности. Нельзя отрицать наличия трех главных рас у населения Европы. Но весьма сомнительно, что о каком-нибудь из европейских народов (не говорю уже государств) можно было говорить, что в нем преобладает тот или иной антропологический тип (кроме, м.б., шведов и норвежцев, да и то сомнительно). Только недавно я прочел коллективный труд ведущих антропологов разных государств в "Die Rasses der europäischen Völker", изданный "Prager Presse"[14], и увидел из него, что ученые-антропологи единодушно (на основе специальных исследований) приходят-таки к выводу, что все народы представляют ныне в Европе сложное смешение всех рас без заметного преобладания какой-нибудь одной. Их утверждения произвели на меня впечатление, что точная антропология находится сейчас в таком еще первобытном состоянии, что никаких выводов делать нельзя. Да Вы их дальше и не делаете фактически. Весь этот Ваш параграф стоит у Вас только «для порядка», без всякого применения, из чистой «объективности», которая поэтому именно оборачивается в свою противоположность.

Очень много зато нового, бросающего свет на дальнейший анализ в Ваших главах «Religious Traditions» и «Secular Traditions». Тут много для меня неожиданного: Песталоцци – масон, ни в одной из его биографий я этого не нашел. Когда он вступил в орден, откуда Вы это взяли? Не знал я этого и о Humboldt'е. Это очень интересно, сообщите мне, откуда у Вас данные, – мне это важно для главы о Humboldt'е в моей книге[15].

Ваша классификация в "Variations of Eur<opean> Civil<isation>" мне представляется вполне удачной, так же, как и дальнейший обзор "The War and Revolution" (хотя Бельгия, м.б., должна была быть дана в соседстве с Голландией). Что касается Чехословакии, то, хотя формально рама школьной системы осталась старая, фактически реформа в ней пошла очень далеко (теперь дальше Австрии): нельзя говорить о «сохранении довоенных черт». Когда выйдет моя польская новая книга, где есть глава о чехосл<овацкой> школьной реформе, я Вам ее пошлю[16]. Украинск<ого> ун<иверсите>та в Праге нет, есть только прозябающий «Вильный Укр<аинский> ун<иверситет>»[17], не дающий никаких степеней и не имеющий прав (а теперь даже и субсидий).

Очень хороша последовательная характеристика "Revolution in Education". Ваша классификация "Systems of Educ<ation> Adm<inistration> and Finance" представляется мне искусственной. Албания – более католич<еская>, чем православная. Австрия: 25–75, очевидно потому, что Вы "Länder"[18], на которые делится «Федеративная Республика Австрия», отнесли к "local". Но почему тогда швейцарские кантоны Вы отнесли к "central"? Что касается Чехословакии, то Ваши цифры меня очень смутили: у меня сейчас нет под руками данных точных, но я *ручаюсь* (специально это проверял), что правительство платит на нар<одное> образование больше, чем местное самоуправление. Да и как это может быть иначе: *все средние* школы правительственные, правительство платит жалованье учителям огромного большинства нач<альных> школ и профессиональных. Откуда у Вас эти цифры? Франция – не следовало бы для точности картины добавить, что 1/4 учащихся в начальной и 1/2 в средней школе учатся в частных учебных заведениях (католич<еских>). Бюджет католич<еской> школы во Франции 400 милл<ионов> франков. Это надо отнести к «local», и тогда пропорция существенно изменится.

В параграфе "Private Iniciative" Вы упустили Польшу, где большая часть средн<их> школ – частные школы, а около 1/6 учащихся нач<альных> школ также ходят до частных школ. Это – характерная черта, коренящаяся в традиции б<ывшей> русской Польши.

На стр<анице> 112: Польша 1933 94 <%> – увы, сейчас в 1935 г. только 85%! Относительно СССР, если читать Бюллетень Наркомпроса, тоже цифра 98% – явно преувеличена. На провинции – только 85–90% фактически – по данным Бюллетеня![19]

Стр<аница> 117: теперь без экзамена нельзя поступить из четырехлетки в пятый класс полной или начальной средней школы!

Стр<аница> 118: как раз католики в Польше были против нового разделения школ – т<ак> ч<то> говорить, что “by this reform, Poland asserted her close connection with the Roman Catholic <and Latin world in contrast to Protestant Germanic countries and other Slavonic states>”[20] – сильное преувеличение.

Это приблизительно все, что я пока могу Вам дать как «критику». Вы видите, что это – мелочи. Они только оттеняют изумительную точность Ваших утверждений.

{Еще неделю тому назад я послал Young’у свой меморандум. Он мне уже написал, что он «excellent». Но я думаю, что это простая вежливость. Спросите его при случае, как он ему понравился.}

{Я сейчас очень занят писанием множества заказных статей. Из них выйдут две книги, которые в течение ближайших двух лет издам. Вероятно, я все же останусь в Польше: здесь мне все пока «везет». Окончательно решу вопрос летом. Крепко жму руку. Сердечный привет Грации Герм<ановне>.

Желаю Вам добрых праздников. Сердечно Ваш С. Гессен}

3

Waszawa
Słupecka 9, m<ieszkanie> 14
9 декабря 1936 г.

Дорогой Николай Адольфович, давно не писал Вам, но извинением моим да будут важные события в моей личной жизни. События такие случаются не часто, и очень трудно о них писать в письме: всего не расскажешь, а кратко писать, значит, ничего не сказать. А как же я могу такому другу, как Вы, не написать ничего? За это время я развелся с женою (т.е. разошлись мы еще раньше – еще до моей первой поездки в Варшаву) и женился снова в Варшаве. Жена моя – Марья Карловна Немыская – полька, я с ней работал весь последний год вместе. Она – социолог и практический social worker, писательница и даже поэтесса. В связи с этим я окончательно решил остаться в Варшаве, где мне предлагают очень хорошие условия работы. Сейчас я еще формально в отпуску, но уже читаю лекции – кроме Wszechnicy, как в прошлом году, еще и в университете[21]. Если я здесь останусь (что решено), то буду на Wszechnicy не только профессором, но и директором Studium Pedagogicznego, при ней основываемого. Моя бывшая жена, с которой я остался в дружеских отношениях, остается в Праге. Старший сын[22] останется там же – до окончания политехникума, а младший[23] – по окончании гимназии – с будущего года будет учиться в Варшаве (хочет изучать философию и славистику).

Мое «издательское дело» все расширяется: сейчас печатается одна моя книга по-польски (Szkołnistwo i demokracja na przełomie)[24], другая – по-чешски (Světovy nazor a pedagogika – сборник статей[25]), а «Педагогика» моя печатается по-итальянски (Remo Sandron[26]). Сам же я, кроме обычного числа статей, пишу для чешского и польского издателей книгу «Основы школьной организации»[27]. Должен сдать рукопись через год, но не знаю, успею ли я написать всю книгу к сроку.

А как Вы поживаете? Что пишете? Над чем работаете? Пожалуйста, откликнитесь.

В заключение две просьбы: 1) не знаете ли Вы, кто это Prof. Rolf Hoffmann, издающий в Los Angeles в Калифорнии журнал “The New Symposion”[28]? Я получил от него приглашения сотрудничать. Видели ли Вы этот журнал? Это – International review;

2) если у Вас еще есть экземпляры Вашей History of Russian Education Policy, не могли ли бы прислать {в дар один экземпляр для библиотеки Wszechnicy? Свой экземпляр я оставил в Праге*, а студент один, пишущий работу о школах в России, ее ищет в Варшаве и не может найти. Я попрошу Пед<агогический> семинар Университета купить эту Вашу книгу, но Wszechica не имеет средств на покупку книг. В Унив<ерситетской> библ<иотеке> есть Ваша “Educ<ational> Pol<icy>”, и она же есть

(Ваш дар прошлого года) на Wszechnicy, но вашей History в Варшаве нет (м.б., только у профессора Трухима?).}

{*Пока я перевез только часть моей библиотеки в Варшаву.}

{Крепко жму Вашу руку и сердечный привет Грации Германовне. Ваш С. Гессен}

4

Waszawa
Słupecka 9, m<ieszkanie> 14
8 февраля 1937 г.

Дорогой Николай Адольфович, спасибо Вам за Ваши милые и умные слова по поводу моей новой женитьбы и развода. Я давно собирался Вам ответить и поблагодарить Вас также за присылку Вашей книги в библиотеку Wszechnicy. Но откладывал все со дня на день, – и вот уже 8ое февраля! Хоть я и с опозданием, но желаю Вам и Грации Германовне всего лучшего в Новом году, здоровья, благополучия и веселия души.

У меня все очень хорошо, если бы не катастрофическая недохватка времени и непрекращающееся многоязычие. Теперь ко всему присоединились итальянские корректуры двух моих книжек[29]. Но в общем настроение у меня бодрое и рабочее.

По поводу моей книги «Основы шк<ольной> организации»[30] скажу только, что план ее совпадает в общем с планом моей работы 1928 г. «Verglerchende Darsbelung etc.»[31]. {Да. Получили ли Вы от Beltz'a[32] письмо с анкетным листом (Verfasserbagen[33])? Я получил, но решил не отвечать.}

Кроме глав, в этой работе имеющихся, предполагаются еще главы: Школа и национальность, Школьные финансы и Статистические показатели школьной организации. Когда я эту последнюю главу напишу, я Вам ее вышлю и попрошу у Вас Ваших критич<еских> замечаний. Не можете ли Вы прислать мне копию циркуляра (предложений), который Вы послали Женевскому Бюро[34]? Отчего Вы не напишете специальную статью на эту тему (я обещаю Вам устроить ее в Die Erziehung).

В только что полученном мной Year Book of Educ<ation> за 1937 <год> (передайте, пожалуйста, мое сердечное спасибо издателям за присылку его) подана чудесная статистика Британской империи, частично (section IX, 1 часть) подана и теория показателей (indices), но общей теории, к сожалению, еще нет. Отчего Вы не включили ее в Year Book? Это было бы очень важно и интересно. Ваших статей не успел еще прочитать, только просмотрел и поражен широтой Вашего кругозора и обилием переработанного материала. Прочел также бледную и пустую по содержанию статью Эпштейна[35]. Кстати, что это он пишет за ерунду о 14 490 000 учащихся в советских «гимназиях» (стр. 785)? Это больше чем, по его же данным, в начальных школах! Это противоречит Вашей статистике, да и здравому смыслу! Вообще статья производит по тону своему (20 лет прошло, и все еще сравнение с царским режимом, comrade Stalin) самое мерзкое впечатление.

Интересный зато у Вас сотрудник R. Schairer[36] – кто это такой? –

К Вам может обратиться жена моего учителя и друга Prof. Jonas Cohn'a[37] из Freiburg i<m> Br<eisgau> с просьбой рекомендовать их дом англичанам, едущим в Германию для изучения языка и отдыха. J. Cohn сейчас в отставке. Хотя он получает пенсию, но все же нуждается, т.к. на его плечах сын и семья сына, который лишился места доцента. Они живут в чудесном месте (Günterstal около Freiburg'a) в своей вилле, которая образец комфорта, вкуса и уюта. Сам старик Cohn дает уроки нем<ецкого> языка, у них все время есть гости из Англии (paying guests).

{Крепко жму руку и шлю сердечный привет Вам и Грации Германовне. Ваш С. Гессен}

5

Waszawa
Słupecka 9, m<ieszkanie> 14
29 июня 1937 г.

Дорогой Николай Адольфович, письмо это передаст Вам г-н Jerzy Maciuszko[38] (Георгий Матюшко), мой студент в Университете Варшавском, которого я очень ценю и люблю. Он уже кончил университет и имеет титул магистра (специальность – англ<ийский> язык и литература), а сейчас готовится к экзамену на препод<авателя> средней школы (педаг<огический> экзамен). С его помощью удалось найти издателя для Вашей «Educational Policy» на польском языке[39]. Матюшко будет переводить Вашу книгу, профессор Nawroczynski[40] (проф<ессор> пед<агогики> Варш<авского> ун<иверсите>та) будет редактировать перевод, я же напишу предисловие к польскому изданию.

Матюшко передаст Вам условия издательства. Я настаиваю на том, чтобы издательство заплатило Вам 500 zł. (около £20). Но издательство не дало еще своего окончательного ответа. Т.к. я завтра уезжаю в Прагу (на несколько дней), а оттуда – в деревню на 5 недель, я не знаю еще, какие условия выработает издательство. Но М<атюшко> будет уже знать эти условия и Вам их сообщит. За качество перевода Наврочинский и я ручаемся. А Вас просим внести в текст книжки дополнения и исправления, которые бы сделали текст “up to date”.

Этот год прошел как-то необыкновенно быстро, – кажется, что пролетел незаметно. Очень был переполнен работой, т.ч. я чувствую себя совсем исчерпанным. Надеюсь, что в горах, где я проведу июль, я наберу новых сил. В буд<ущем> году в Варшаву перебирается и мой младший сын, Митя, который кончил только что гимназию и хочет штудировать славистику + философию. 10–12 авг. я буду уже снова в Варшаве. Писать мне и сейчас можете по тому же адресу – письма мне перешлют.

О мне, о моей деятельности и жизни в Варшаве Вам расскажет подробно Матюшко.

Сердечный привет Грации Германовне и Вам. Ваш С. Гессен

6

Waszawa
Słupecka 9, m<ieszkanie> 14
1 января 1938 г.

Дорогой Николай Адольфович, от души желаю Вам и Грации Германовне в Новом году всего, всего хорошего: здоровья, благополучия, научных успехов и веселия души. Мечтаю о том, чтобы снова поехать в Англию, навестить Вас и побеседовать с Вами по-настоящему.

С интересом жду нового тома Year Book, чтобы изучить Вашу новую работу “Educational Traditions in the English Speaking Countries”[41]. Если напишете о финансах[42] (в результате сотрудничества с Prof. Swift)[43], непременно пришлите мне эту работу. Она меня очень интересует. Сообщите также при случае точное название работ Swift’a и издателя. Я хочу заказать для здешней библиотеки его работы.

За этот минувший год я так и не добрался до своей «Политики нар<одного> образования»[44]. Мешали мне другие работы, бывшие в очереди раньше. Написал книгу “Pogljed na swiat i pedagogika”: собрание статей, но переплавленных в законченное целое. Книга уже вышла по-чешски[45], но я по-польски написал ее совершенно заново[46]. Когда выйдет, пришлю Вам. А теперь кончаю книгу на тему: Структура современной школы[47]. Пишу все это (хотя по существу это – старые вещи) для студентов, потому что получил заказ, ну также – для заработка. По окончании этой книги делаю перерыв (которым воспользуюсь для написания трех статей, давно обещанных, – для «Совр<еменных> записок», о Риккерте и для одного здешнего журнала), а потом приступлю к «Политике». Но очень хотел бы, чтобы предварительно вышла по-польски Ваша

“Principles”. Напишите мне, сможете ли Вы ее освежить («up to date сделать»), сколько времени (и какой гонорар) Вам для этого потребуется? Я издателя все же надеюсь здесь найти. А с переводчиком Вы познакомились.

Я очень здесь занят, у меня 20 ч<асов> в неделю занятий и лекций, а кроме того, экзамены, чтение студ<енческих> работ и т.д. К счастью, все утра (кроме двух) у меня свободны. Но все же, как видите, времени для своей работы остается очень мало. Так что пожелайте мне в Новом году организовать свою работу так, чтобы преодолеть максимальным образом время.

Душевно преданный Вам С. Гессен

{О работе Young’a до сих пор рецензии *не успел написать*[48]. Потому и ему не пишу. Но – при случае – скажите ему, что мне как-то не удалось написать рецензии сразу по прочтении книги. А теперь уже очень трудно приняться за написание. По совести говоря, книга его не произвела на меня большого впечатления: она довольно тусклая.}

7

Waszawa

Słiarżowa kolo Nowego Targu, m<ieszkanie> 14

22 августа 1938 г.

Дорогой Николай Адольфович, Вы, вероятно, уже вернулись из своей поездки в Германию и Париж. Очень было бы интересно узнать хотя бы общее Ваше впечатление о том, что Вы наблюдали в Германии. Что касается школьного дела в Германии, то в своем курсе я также подчеркиваю, что во время гитлеровского режима в Германии осуществлено многое из того, что в Веймарском периоде намечалось как тенденция развития. Постольку я с Вами совершенно согласен, что в школьном деле нынешней Германии есть «много здорового», хотя это здоровое и старо в отношении своего идейного содержания. Но новое идейное содержание все же есть, и весь вопрос в том, насколько это новое идейное содержание исказило то здоровое, что осуществляется как более глубокая и давняя тенденция развития. Боюсь, что это искажение с каждым месяцем так вырастает, что от того «здорового» мало что остается.

Посылаю Вам свою рецензию из «Prager Press» на последний том Educ<ation> Year Book[49]. Пожалуйста, передайте ее в редакцию, подчеркнув, что это – моя рецензия. Year Book я получил перед самым отъездом в горы и не успел еще основательно проштудировать его. По возвращении в Варшаву я собираюсь писать более подробную статью о Adult Education в Англии[50] – по поводу соответствующих глав в Year Book. Очень меня интересует Ваша работа для следующего тома о Postprimary Education в Англии[51].

Чрезвычайно радуюсь Вашим успехам в Англии – вполне Вами заслуженным. Хотя я уже сейчас заседаю в целом ряде комиссий польского М<инистерст>ва Просвещения, я себя поляком не чувствую, и мое честолюбие еще более, чем раньше, идет по линии научной, а не практической. С этого года я становлюсь на основании последовавших уже выборов ординарным штатным профессором, буду иметь свой семинарий и своего ассистента, и мечтаю о том, чтобы воспитать себе учеников и преемников, которые могли далее разрабатывать мои идеи. В скорое практическое их осуществление в Польше я не очень верю. Хотелось бы также мне издать мои труды по-английски (итальянское издание имело большой успех). М.б., в скором времени мне это и удастся.

За Ваше согласие написать статью о сов<етской> школе для сербского сборника[52] очень Вас благодарю. Буду ждать Вашей рукописи к 1 дек. этого года. Прошу Вас прислать ее мне, я перешлю ее уже сам в Белград.

За этот месяц, проведенный в горах, я очень отдохнул. И хотя я остаюсь еще здесь 6–7 дней, сегодня я уже {начал регулярную работу (пишу пока что статью для «Соврем<енных> записок»). Так что пишите мне уже в Варшаву.

Сердечный привет Грации Германовне и Вам. С. Гессен}

8

Waszawa
Słupecka 9, m<ieszkanie> 14
8 сентября 1938 г.

Дорогой Николай Адольфович, спасибо Вам большое за Ваше предложение сотрудничества в Year Book of Education. Разумеется, охотно принимаю это предложение, которое считаю за большую для себя честь. Тема, Вами намеченная, вполне мне подходит, я все время слежу за развитием школьной политики в диктаторских странах, а философия, лежащая в основе этой политики, мне хорошо знакома. Думаю, что мне удастся также сохранить максимум объективности, даже указать «положительные стороны» (которые я не отрицаю). Но просил бы только разрешить мне дать также и критику – критику на плоскости философской и имеющую характер имманентный (т.е. вскрытие внутренних противоречий, развитие политики в результате этих противоречий)[53]. Просил бы также о указании размера статьи (т.к. речь идет о трех доктринах, то 30 стр. Year Book'а было бы минимумом, в пределах которого я едва-едва мог бы поместиться). Наконец – к какому сроку я должен послать статью и на каком языке? По-русски и по-немецки я могу написать ее сам, а если Вы желаете получить от меня англ<ийский> текст, то я должен был бы обратиться к помощи переводчика – и в таком случае просить о возмещении расходов за перевод. Не знаю, платит ли Year Book гонорар. Если да, то, разумеется, тогда я заплачу за перевод сам из своего гонорара.

За Вашу готовность содействовать переводу моей книги на английский яз<ык>[54] очень Вас благодарю. Я думаю, что книга имела бы успех в англ<ийских> и америк<анских> педаг<огических> кругах. Интересно, что сказал Вам Dr. Kandel[55]. Демяшкевича[56] не знаю и не слыхал о нем ничего. Если он окончил Ист<орико>-фил<ософский> Инст<итут> до Революции, то он уже не молодой, а более или менее в нашем возрасте, т.е. молодой только душой, как Вы и, хотел бы думать, – и я.

Ваши впечатления о Германии очень интересны. Я тоже надеюсь, что Германия (т.е. генералы рейхсвера) не рискнет на войну.

Сейчас читаю с большим интересом книгу George Counts'a The Social Foundantions of Education[57]. Знаете ли Вы ее?

Сам знаю, как трудно автору посылать оттиски своих работ. Поэтому не посылайте мне своей книги[58], которую я имею в Year Book. Но ежели у Вас есть корректурный оттиск библиографии, Вам не нужный, то буду благодарен Вам за его присылку.

Сердечный привет Вам и Грации Германовне. Ваш С. Гессен

9

Waszawa 22
Kaliska 13, m<ieszkanie> 16
26 декабря 1938 г.

Дорогой Николай Адольфович, с наслаждением прочитал Вашу *превосходную* статью о русск<ой> школе в XX веке[59]: краткую, точную, объективную и дающую яркую картину всего развития. Я отослал ее в Белград, кое-где только поправивши стиль (в общем совсем не «англизированный», как Вы думаете), изменив лишь теорию в параграфе об управлении (вместо англиз<ированных> терминов «территории» и «районы» вставил официальные «области» и «края», также вместо «губернии» – «области») и додавши схему школьной системы и библиографию (очень краткую). Новейших (после 1936 г.) данных у меня самого нет, так что в этом отношении ничего не изменил. {NB: пошлите прямо господину M. Majstorović[60] (Beograd XI, ul. Bože Jankovića, 30) свою *фотографию* и дополнение к библиографии. Я там привел только Милюков, N. Hans, S. Hessen und Hans, S. Hessen (Erziehung 1935–36), N. Hans, Year Book, A. Pinkewich, M. Epshtein – Year Book[61].}

Из статей сборника уже получил статью Лосского (фил<ософия>), Н. Алексеева (социология) и В. Зеньковского (психология). Превосходна статья Н. Алексеева, Лосского – средня, а Зеньковского – слаба. Моя статья еще не готова. Закончу ее во время рождественских каникул. Последние три недели был занят писанием резюме своей работы «Проблемы правового социализма» (появившейся еще в 1925–28 гг. в «Соврем<енных> записках»). Какой-то чудак в Америке (Prof. Hugh Babb, Boston Univ., Mass.[62]) хочет издать ее в Америке по-английски отдельной книгой, и я должен был для него писать этот конспект (для его издателя). Он сам будет книгу переводить (знает в совершенстве русск<ий> яз<ык>). Прочел эту свою работу с интересом (основательно забыл уже ее), но и с неудовольствием – многое в ней (особенно последнюю часть) придется существенно изменить. Babb летом собирается приехать даже в Варшаву и здесь со мною вместе прямо работать над переводом.

Kandel'ю свою книгу послал (итальянскую). Может быть, со временем выйдут мои работы в Америке, и я тогда вслед за Вами попутешествую туда. Пока же я от души завидую Вам и желаю Вам в Америке успеха, в котором, впрочем, не сомневаюсь. За свою статью для Year Book вплотную примусь 20 янв<аря> – 1 февр<аля>, 1 марта дам ее переводчику и Вам пришлю ее к 1 апреля. Кстати: видели ли Вы книгу F.A. Voigt. Unto Caesar, Constable 1938[63]? Эта книга – сравнительный анализ идеологии сов<етского> коммунизма и нем<ецкого> национал-социализма. Будто бы – очень хорошая. Если можете, пришлите мне ее, я заплачу Вам за нее из своего гонорара за статью. Я о ней прочитал в № 8 «Новой России», но здесь ее еще нету. {Об англ<ийской> идеологии прочтите Hobhouse Liberalism (Home University)[64] и Norwood English Tradition of Education[65]!!}

Читал в газетах о морозах в Лондоне – у нас также были страшные морозы (20°), а теперь – тепло (4–5°) и даже пахнет оттепелью.

От души желаю Грации Германовне и Вам счастливого Нового года (здоровья, благополучия, успеха) и веселых праздников. Сердечно Ваш Гессен

{За статью о женском воспит<ании> в Англии[66] – спасибо (интересная статья). Попросите редакцию Year Book прислать мне экз<емпляр> 1934 г. в кредит с вычетом цены (со скидкой) из моего гонорара.}

Примечания

[1] Публикация не установлена.

[2] С осеннего семестра 1935 г. Гессен как профессор Карлова университета в Праге находился в неоплачиваемом отпуске. Его обязанности в университете исполнял П.Н. Савицкий [Осовский, Киржаева 2021].

[3] учебная нагрузка (*нем.*)

[4] Роберт Ф. Янг (Robert Fitzgibbon Young, 1879–1960), английский педагог и государственный деятель, историк европейского образования, в 1920–1940 гг. секретарь Консультативного комитета при Коллегии по делам образования Великобритании. В данном письме речь идет о подготовленном Гессеном меморандуме «О происхождении и судьбе европейского среднего образования повышенного типа» (опубликован по-немецки в журнале «Die Erziehung» (1936. H 9. June. S. 413–430).

[5] Речь идет об очередном томе «Педагогического ежегодника» (1936), издававшегося Институтом образования Лондонского университета.

[6] Гессен благодарит за присылку по просьбе одного из варшавских издательств списка английских учебников для начальной школы (подробнее см. в письме от 2 декабря 1935 г. [Киржаева 2025[6], 130]).

[7] Стефан Трухим (Stefan Truchim, 1896–1967), польский педагог, историк образования. С 1933 г. преподавал в Свободном польском университете, с 1945 – в Университете в Лодзи.

[8] Учитывая научную специализацию С. Трухима, можно предполагать, что речь идет об изданной в 1931 г. книге Ганца «История российской образовательной политики: 1701–1917» ("The History of Russian Educational Policy: 1701–1917").

[9] Станислав Кот (Stanisław Kot, 1885–1975), польский историк, политик и дипломат, с 1920 г. профессор Ягеллонского (Краковского) университета.

[10] Имеется в виду второе расширенное издание книги Ганца «Принципы образовательной политики: исследование по сравнительной педагогике» [Hans 1933].

[11] См. примечание 5.

[12] Речь идет о подготовленном Ганцем разделе «Сравнительный анализ европейских школьных систем» в «Педагогическом ежегоднике» [Hans 1936].

[13] Гессен, несомненно, иронизирует, о чем свидетельствует проводимый им далее анализ первого параграфа «Расовый состав населения Европы» (Racial Basis of European Population) [Hans 1936, 13–14].

[14] Prager Presse – ежедневная газета, издававшаяся в Праге на немецком языке в 1921–1939 гг. Публикация не установлена.

[15] Предположительно речь идет о книге «Философия воспитания», рукопись которой погибла во время Варшавского восстания (см.: [Гессен 1999, 760–761]).

[16] Речь идет о книге «Школа и демократия на переломе» [Hessen 1938].

[17] Украинский свободный университет (Український вільний університет) действовал в Праге в 1921–1945 гг.

[18] Земля (*нем.*) как единица административно-территориального деления в немецкоязычных государствах.

[19] В главе “Types of Institutions” речь идет о статистике роста начальных школ в европейских странах.

[20] Посредством этой реформы Польша подтвердила свою тесную связь с Римско-католическим (и латинским) миром в отличие от протестантских германских стран и других славянских государств (*англ.*)

[21] Имеется в виду Варшавский университет.

[22] Евгений Сергеевич Гессен (1910–1944), поэт, член пражского литературного объединения «Скит». В 1934 г. поступил на электротехническое отделение Высшего технического училища в Праге. Погиб в концлагере в Освенциме.

[23] Дмитрий Сергеевич Гессен (1916–2001), польский славист, журналист, один из составителей «Большого польско-русского словаря». С 1938 г. – студент Варшавского университета.

[24] Книга издана под уточненным названием в 1938 г. [Hessen 1938].

[25] Книга издана в 1937 г. [Hessen 1937[b]].

[26] Итальянский перевод «Основ педагогики» [Hessen 1937[a]] был сделан с чешского, по утверждению Гессена, существенно переработанного издания [Hessen 1936].

[27] Гессен имеет в виду книгу, в окончательном варианте получившую название «Структура и цель современной школы: очерк общей дидактики». Законченная в 1939 г., она была издана только после войны [Hessen 1947].

[28] Рольф Хоффманн (Rolf Hoffmann), немецко-американский филолог и историк культуры, с конца 1920-х гг. до 1940 г. – профессор немецкого языка и литературы, германской цивилизации в Калифорнийском университете (Лос-Анджелес).

[29] Предположительно речь идет об итальянских изданиях «Основ педагогики» и «Педагогики Джованни Джентиле» [Hessen 1940].

[30] См. примечание 27.

[31] Гессен имеет в виду статью «Критический сравнительный анализ школьных систем разных культур» в «Справочнике по педагогике» [Hessen 1928].

[32] Юлиус Бельц (Julius Beltz), владелец немецкого издательства “Beltz”, специализировавшегося на выпуске учебной и педагогической литературы и выпустившего в 1933 г. книгу Гессена и Ганца о советской образовательной политике [Hessen, Hans 1933].

[33] Информация об авторе (*нем.*)

[34] Международное бюро просвещения (Bureau international d’éducation) – межгосударственная организация по вопросам образования, действовавшая в Женеве с 1929 г. и возглавлявшаяся Ж. Пиаже.

[35] Моисей Соломонович Эпштейн (1890–1938), советский партийный и государственный деятель. С 1923 г. – член коллегии Наркомпроса РСФСР, с 1929 г. – заместитель наркома просвещения. Автор большого числа публикаций по вопросам школьного строительства.

[36] Рейнхольд Шайрер (Reinhold Schairer, 1887–1971), в 1921–1933 гг. – руководитель Германской национальной студенческой ассоциации. После эмиграции в Англию преподавал в Лондонском Королевском колледже. В 1940 г. эмигрировал в США.

[37] Йонас Кон (Jonas Ludwig Cohn, 1869–1947), немецкий философ-неокантианец. Гессен слушал его лекции во Фрайбургском университете и поддерживал с ним многолетнюю дружбу (см.: [Сапов, Щедрина 2020, 365–374]).

[38] Ежи Мацюшко (Jerzy Maciuszko, 1913–2011; Гессен использует русифицированный вариант имени и фамилии), польско-американский филолог, переводчик. В 1946 г. эмигрировал в Англию.

В 1951 г. переехал в США, преподавал польский язык и литературу в американских колледжах, сотрудник и директор ряда университетских научных библиотек.

[39] Проект польского издания английской книги Ганца [Hans 1933] не был реализован.

[40] Богдан Роман Наврочиньский (1882–1974), польский педагог и историк образования, в 1926–1948 гг. заведовал кафедрой педагогики Варшавского университета.

[41] Написанный Ганцем раздел в Ежегоднике вышел с уточненным названием "Educational Traditions in the British Commonwealth of Nations and the United States of America" [Hans 1938[a]]; с авторским вариантом названия выйдет отдельное издание [Hans 1938[b]].

[42] Обе главы третьего раздела Ежегодника «Survey of Finance in the United Kingdom», посвященного обзору финансирования образования в Англии, Уэльсе и Шотландии, опубликованы без указания авторов, как отмечено в содержании, «по причине их высокого должностного положения» (high officials) [Survey 1938].

[43] Флетчер Х. Свифт (Swift Fletcher Harper, 1876–1947), американский педагог, ведущий специалист в сфере финансирования учреждений и органов образования.

[44] Нереализованный замысел Гессена, складывавшийся у него с середины 1920-х гг.

[45] Книга была издана в Праге в 1937 г. [Hessen 1937[b]].

[46] Этот материал составил первые главы («Сущность и смысл мировоззрения» и «Мировоззрение и педагогика») книги Гессена «О противоречиях и единстве воспитания. Задачи педагогики личности» [Hessen 1939].

[47] См. примечание 27.

[48] Гессен пишет о присланной автором книге, посвященной пребыванию Коменского в Лондоне в 1641–1642 гг. (*Young R.F.* Comenius in England. London: Oxford University Press, H. Milford, 1932), и своем обещании рецензии на нее, которое ему не удалось выполнить.

[49] Публикация не обнаружена.

[50] Публикация не состоялась.

[51] Интересующая Гессена статья о среднем образовании в Англии появится в Ежегоднике за 1939 г. [Hans 1939].

[52] Речь идет о подготовке главным редактором журнала «Учитель», органа Югославского союза учителей, М.Р. Майсторовичем тематического выпуска «Русская педагогика в XX веке» [Руска педагогика 1939]. В выпуск вошли следующие статьи: (М.Р. Майсторовић). Уводна реч од уредништва «Учитеља» (с. 533–534); проф. В.В. Зјењковски. Руска психологија у XX веку (с. 535–556); Prof. Dr. S.J. Hesen. Ruska peđagogika u XX veku (с. 556–584); проф. Ник. Алексејев. Руска социологија у XX веку (с. 584–607); проф. д-р Николай Лоски. Руска философија у XX столећу (с. 608–641); N. Hans. Ruska škola u XX veku (с. 641–658); Новожилов Н. Литература за децу у Русији XX века (с. 678–686). По воспоминаниям Гессена, 50-страничный очерк, заказанный ему до 1935 г. издательством "Akademischer Verlag" и законченный в январе 1939 г. по-русски, первоначально планировалось издать на немецком и чешском языках, но «он вышел по-сербски, безжалостно сокращенный в сборнике о русской науке, изданном редакцией белградского журнала "Учитель"» [Гессен 1998, 764].

[53] По свидетельству Гессена, он завершал «статью о педагогике в государствах тотальных» перед самым началом Второй мировой войны [Гессен 1998, 764].

[54] Речь идет о переводе на английский язык «Основ педагогики» (1923). Проект не состоялся.

[55] Исаак Л. Кэндел (Isaac Leon Kandel, 1881–1965), известный американский педагог-компаративист, член редколлегии «Педагогического ежегодника». Неоднократно посещал Англию с рабочими визитами.

[56] Михаил Иванович Демяшкевич (1891–1938), русско-американский педагог, окончил Историко-филологический и Археологический институты в Петрограде, участник Белого движения. С 1926 г. был в эмиграции в США, получил степень доктора философии в Колумбийском университете, автор ряда книг по актуальным проблемам современного образования [In Memoriam 1938].

[57] Президент Американской федерации учителей (1939–1942), профессор педагогики Учительского колледжа Колумбийского университета Джордж С. Каунтс, автор трудов по проблемам теории и социологии образования. Гессен рекомендует его книгу 1934 г. [Counts 1934].

[58] См. примечание 41.

[59] Речь идет о присланной Ганцем рукописи его статьи для белградского журнала «Учитель» (см. примечание 52).

[60] Милич Р. Майсторович (Милић Р. Мајсторовић / Milić R. Majstorivić, 1892–1978), югославский педагог, автор работ по истории педагогической мысли и образования Югославии, редактор журналов «Народна просвета» (1931–1933) и «Учитель» (1934–1939). Ему принадлежит сербский перевод гессеновских «Основ педагогики» (1933).

[61] Ганц не внес дополнений, оставив предложенный Гессеном вариант библиографии: П.Н. Милюков, Очерки по истории русской культуры, т. 2, ч. 2 (Париж, 1932); N. Hans. History of Russian

Educational Policy (London, 1931); S. Hessen, N. Hans. Fünfzehn Janre Sowietschulwesen (Langensalza, 1933); S. Hessen. Der Gegenwärtige Stand des Russischen Schulwesens // Die Erziehung. 1936. № 4, 5; A. Pinkevich. The New Education in the Soviet Republic (New York, 1929); M. Epstein. Education in the USSR (Year Book of Education, 1937); N. Hans. Education in Soviet-Russia (Year Book of Education, 1935) [Учитељ. 1939. № 9–10. С. 658].

[62] Хью В. Бабб (Hugh Webster Babb, 1887–1971), американский правовед, профессор Бостонского университета, автор ряда работ о правовом социализме. Проект Х. Бабба не состоялся.

[63] Фридрих Фойт (Frederick Augustus Voigt, 1892–1957), английский журналист, активный критик европейского тоталитаризма. Гессен рекомендует его книгу «Кесарю Кесарево» [Voigt 1938].

[64] В работе «Проблема правового социализма», которая публиковалась в «Современных записках» в 1924–1927 гг., Гессен ссылается на книгу Леонарда Хобхауса «Метафизическая теория государства» (1918) [Гессен 1926, Современные записки. 1926. Т. XXVIII. С. 317]. В письме рекомендуется более ранняя книга Хобхауса «Либерализм» [Hobhouse 1911].

[65] Английский педагог, директор ряда образовательных учреждений, президент оксфордского St. John College Сирил М. Норвуд (Cyril M. Norwood, 1875–1956) участвовал в разработке реформы системы среднего образования в Англии. Гессен рекомендует его книгу «Английская традиция образования» [Norwood 1929].

[66] Гессен пишет о разделе Ежегодника «Англия и Уэльс: Домоводство в школах для девочек» школьного инспектора Хелен Силлитоу [Sillitoe 1934].

Предисловие, подготовка текста, комментарии и публикация В.П. Киржаевой и О.Е. Осовского.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гессен 1998 – *Гессен С.И.* Избранные соч. М.: РОССПЭН, 1998 (Hessen, Sergei I., *Selected writings*, in Russian).

Гессен 1926 – *Гессен С.И.* Проблема правового социализма (эволюция либерализма) // Современные записки. 1926. Т. XXVIII. С. 299–344 (Hessen, Sergei I., *The Problem of Legal Socialism (The Evolution of Liberalism)*, in Russian).

Руска педагогика 1939 – Руска педагогика у XX веку // Учитељ. 1939. № 9–10. С. 533–686 (Majstorivić, Milić P., ed., *The Russian Pedagogy in the 20th Century*, in Serbian).

Counts, George S. (1934) *The Social Foundations of Education*, C. Scribner's sons, New York, Chicago.

Hans, Nikolas A. (1936) "Comparative Study of European Education", *The Year Book of Education*, Evans Brothers, London, pp. 13–133.

Hans, Nikolas A. (1938[a]) "Educational Traditions in the British Commonwealth of Nations and the United States of America", *The Year Book of Education*, Evans Brothers, London, pp. 740–914.

Hans, Nikolas A. (1938[b]) *Educational Traditions in the English Speaking Countries*, Evans Brothers, London.

Hans, Nikolas A. (1933) *Principles of Educational Policy: a Study in Comparative Education*, 2nd ed., P.S. King & son, London.

Hans, Nikolas A. (1939) "Regional Provision for Post-primary Education in England", *The Year Book of Education*, Evans Brothers, London, pp. 128–231.

Hessen, Sergius I. (1928) "Kritische Vergleichung des Schulwesens der anderen Kulturen", *Handbuch der Pädagogik, Bd. 4: Die theorie der Schule und der Schulaufbau*, Beltz, Langensalza, ss. 421–510.

Hessen, Sergius I. (1936) *Filosofické základy pedagogiky*, Československé grafické unie, Praha.

Hessen, Sergej I. (1937[a]) *Fondamenti della pedagogia come filosofia applicate*, Edizioni Remo Sandron, Palermo, Milano.

Hessen, Sergius I. (1937[b]) *Světový názor a pedagogika: Studie k problému autonomie*, Dědictví Komenského, Praha.

Hessen, Sergiusz I. (1938) *Szkoła i demokracja na przełomie, Nasza Księgarnia*, Warszawa, Wilno.

Hessen, Sergiusz I. (1939) *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej, Książnica Atlas*, Lwów; Warszawa.

Hessen, Sergej I. (1940) *La pedagogia di Giovanni Gentile*, Signorelli, Roma.

Hessen, Sergiusz I. (1947) *Struktura i treść szkoły współczesnej (Zarys dydaktyki ogólnej)*, Nasza Księgarnia, Warszawa.

Hessen, Sergej I., Hans, Nicholas A. (1933) *Fünfzehn Jahre Sowjetschulwesen. Die Entwicklung des Sowjetischwesens und die Wandlungen der kommunistischen Bildungspolitik seit der Octoberrevolution bis zum Ende des Fünfjahresplanes (1917–1932)*, Beltz, Langensalza; Berlin, Leipzig.

Hobhouse, Leonard T. (1911) *Liberalism,* Williams and Norgate, London.

In Memoriam (1938) “In Memoriam: Dr. Michael John Demiashkevich 1891–1938”, *The Educational Forum*, Vol. 3, Iss. 1, pp. 125–129.

Norwood, Cyril M. (1929) *English Tradition of Education*, J. Murray, London.

Sillitoe, Hellen M. (1934) “England and Wales: Domestic Studies in Girls Schools”, *The Year Book of Education*, Evans Brothers, London, pp. 495–507.

Survey (1938) “Survey of Finance in the United Kingdom”, *The Year Book of Education*, Evans Brothers, London, pp. 132–153.

Voigt, Frederick A. (1938) *Unto Caesar*, G.P. Putnam’s Sons, New York.

Ссылки – References in Russian

Киржаева 2025[а] – *Киржаева В.П.* Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1926–1930 гг. *Гессен С.И.* Письма Н.А. Ганцу (1926–1930 гг.) / Публикация и комментарии В.П. Киржаевой // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 62–79.

Киржаева 2025[б] – *Киржаева В.П.* Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1931–1935 гг. *Гессен С.И.* Письма Н.А. Ганцу (1931–1935). Публикация и комментарии В.П. Киржаевой // Вопросы философии. 2025. № 10. С. 112–136.

Коростелев, Шруба (ред.) 2013 – «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции. Т. 3 / Под ред. О. Коростелева, М. Шрубы. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Сапов, Щедрина (ред.) 2020 – Сергей Иосифович Гессен / Под ред. В.В. Сапова, Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2020.

Осовский, Киржаева 2021 – *Осовский О.Е., Киржаева В.П.* «Итак – кончается уже окончательно мой пражский период»: жизнь С.И. Гессена на фоне мемуаров и эпистолярия 1920–1930-х годов. Три письма С.И. Гессена П.Н. Савицкому // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 132–149.

References

Kirzhaeva, Vera P. (2025) ‘“Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1931–1935”, Hessen, Sergei I., “Letters to N.A. Hans (1931–1935)”, Kirzhaeva, Vera P. (ed.)’, *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2025), pp. 112–136 (in Russian).

Kirzhaeva, Vera P. (2025) ‘“Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1926–1930”, Hessen, Sergei I., *Letters to N.A. Hans (1926–1930)*, Ed. by Kirzhaeva, Vera P.’, *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 62–79 (in Russian).

Korostelev, Oleg, Shruba, Manfred, eds. (2013) *“Sovremennye zapiski” (Paris, 1920–1940). From the editorial archive, Vol. 3*, Novoye literaturnoie obozrenie, Moscow (in Russian).

Osovskiy, Oleg E., Kirzhaeva, Vera P. (2021) ‘“So, My Prague Period is Finally Ending”: S.I. Hessen’s Life in the Context of Memoirs and Epistolary of the 1920–1930s. Three Letters from S.I. Hessen to P.N. Savitsky’, *Voprosy filosofii*, Vol. 1 (2021), pp. 132–149 (in Russian).

Sapov, Vadim V., Shchedrina, Tatyana G., eds. (2020) *Sergey Iosifovich Hessen*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

КИРЖАЕВА Вера Петровна –
доктор педагогических наук,
профессор кафедры русского языка
Национального исследовательского
Мордовского государственного университета.

ОСОВСКИЙ Олег Ефимович –
доктор филологических наук, профессор
кафедры русского языка, литературы
и методик обучения Мордовского государственного
педагогического университета.

Authors’ Information

KIRZHAEVA Vera P. –
DSc in Pedagogy, Professor of Russian language
Department of the National Research Mordovia
State University.

OSOVSKII Oleg E. –
DSc in Philology, Professor of Russian language,
literature and teaching methods Department
of the Mordovia State Pedagogical University.

Исследование философии истории Н.А. Бердяева*

© 2026 г. Чжоу Лайшунь

Институт философии Хэйлунцзянского университета,
74, Xuefu rd, Nangang district, Harbin, Heilongjiang, 150080, China.

E-mail: xiangsiersheng@yandex.com

Поступила 18.01.2026

Философия истории у Н.А. Бердяева вызвана кризисом современности, не является чисто теоретической доктриной, имеет практическую направленность. По мнению философа, кризис современности исходит из объективации, проникновение которой повсеместно. Исходя из глубокого кризиса, с которым сталкивается эпоха, Бердяев стремится через построение философии истории указать человечеству путь в будущее. Ожидания от философии истории связаны с тем, что она ведет к концу, к эсхатону, и через ее теоретическое построение можно окончательно преодолеть объективацию и зло. В целом философия истории Бердяева имеет утопический оттенок и больше представляется как духовное самоспасение. В процессе руководства практикой эта теоретическая система в итоге потерпела неудачу, в значительной степени из-за разрыва с социальной реальностью и запросами народа. Однако русская интеллигенция, представленная Бердяевым, в теоретических изысканиях всегда отстаивала значение индивидуальной жизни, стремилась к идеальному обществу и ставила своей высшей целью окончательное освобождение человечества, что имеет вечную ценность. В 150-ю годовщину со дня рождения Н.А. Бердяева необходимо и особенно важно углубленное изучение его богатого интеллектуального наследия.

Ключевые слова: история, объективация, современность, эсхатология, философия истории.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-121-131

Цитирование: *Чжоу Лайшунь.* Исследование философии истории Н.А. Бердяева // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 121–131.

* Настоящая статья является результатом проекта Китайского стипендиального совета для приглашенных ученых «Традиционная русская философия и современный российский марксизм» (202308230229) и проекта создания теоретических и практических курсов по философии русской культуры для аспирантов провинции Хэйлунцзян.

A Study of Berdyaev's Philosophy of History*

© 2026 **Zhou Laishun**

College of Philosophy, Heilongjiang University,
74, Xuefu rd, Nangang district, Harbin, Heilongjiang, 150080, China.

E-mail: xiangsiersheng@yandex.com

Received 18.01.2026

Berdyaev's philosophy of history is not a purely theoretical doctrine, but has a strong practical orientation and is based on the crisis of the times. He believed that this crisis stemmed from the pervasive objectification that had infiltrated all aspects of society. Facing the deep crisis of his time, Berdyaev sought to guide humanity towards the future by constructing a philosophy of history. This philosophy aimed to lead to the ultimate end, the eschaton, and ultimately conquer objectification and evil. Overall, Berdyaev's philosophy of history holds a clear utopian undertone and is seen more as a form of spiritual self-salvation. However, as a guiding theoretical system for practice, it ultimately fell short due to its disconnect from social reality and the needs of the people. Despite this, the traditional Russian intelligentsia, including Berdyaev, has always emphasized the importance of individual life, strived for an ideal society, and aimed for the ultimate liberation of humanity, which holds eternal value. As we celebrate the 150th anniversary of Berdyaev's birth, a thorough exploration of his profound intellectual legacy is particularly crucial and essential.

Keywords: history, objectification, modernity, eschatology, philosophy of history.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-121-131

Citation: Zhou, Laishun (2026) "A Study of Berdyaev's Philosophy of History", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 121–131.

В России существует длительная традиция философии истории. Начиная с XIX в. русская философская мысль чаще всего затрагивает вопросы философии истории, которые тесно связаны с «конкретной судьбой» индивида, общества и мира. «Наша философия будет прежде всего философией истории» [Бердяев 2008, 22]. Философия истории стала центральной проблемой, потому что «…загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли» [Бердяев 2002, 7]. Философия истории Н.А. Бердяева основана на традиции русской философии истории; при этом она отвечает на глубокий кризис, с которым столкнулось российское общество в конце XIX в. Бердяев опирался на собственную интуицию в попытках ощутить кризис современного общества через опыт индивидуального существования и стремился осознанно ответить на него посредством построения философии истории. По его мнению, кризис современного общества в действительности является не политическим или экономическим, а более глубоким духовным, культурным и религиозным. Кризис проявляется в отвержении идеалов, веры и возвышенного, что в итоге ведет к наступлению нигилистической эпохи.

* This article is the outcome of the Chinese Scholarship Council's project for visiting scholars on "Traditional Russian Philosophy and Contemporary Russian Marxism" (202308230229), as well as the Heilongjiang Provincial Postgraduate Quality Course Creation Project on "Russian Cultural Philosophy".

Осознание проблемы философии истории

Бердяев считал, что кризис современности исходит из объективации, в которой «умирает всякая жизнь, исчезает бытие… Объективирование будет уже уничтожением… объективирование всегда есть смерть истинного познания» [Бердяев 1993, 26–27]. Объективация занимает важное место в его философской системе: «Углубление моего философского познания привело меня к идее объективации, которую я считаю для себя основной» [Бердяев 2016, 373]. Объективация погружает мир в состояние упадка и порабощения, и ее следует преодолеть. Бердяев приравнивает объективацию к отчуждению: «То, что Маркс называл отчуждением человеческой природы в капиталистическом хозяйстве, я и называю объективацией, превращением в объект» [Бердяев 2011, 346]. Хотя у Бердяева понимание сущности объективации в чем-то схоже с трактовкой отчуждения у Маркса и Лукача, их корни имеют существенные различия. Бердяев, опираясь в большей степени на религиозную парадигму, считает, что объективация берет начало из зла, а ее сущность заключается в объективации духа. Объективация духа – это символизация, «она дает символы, знаки, а не реальности. Объективированный мир во всех сферах есть символика, хотя он по преимуществу почитает себя реальным, и его таковым почитают» [Там же, 256].

Проблема зла является ключевой не только для христианства, но и для любой религии: «Жажда избавления от зла мировой жизни, от горя бытия создает все религии» [Бердяев 1994, 111]. Бердяев считает, что ни прежний монизм, ни дуализм не могут дать полноценного решения вопроса об источнике зла. Происходящий из чистого монизма взгляд на зло понимает его как потенциальное, неразвернутое добро, как частичное, относительное зло в смысле Лейбница. Такое понимание на самом деле размывает сущность зла, превращая зло в часть добра, и приводит к ошибочной мысли, что в конечном счете зло и добро одинаковы. В противоположность этому дуализм, тоже ошибочно, признает независимость зла, утверждая, что зло исходит от другой сущности, противоположной Богу, от «злого бога», что проявляется в манихействе и гностицизме. В таком понимании зло рассматривается как равноправная Богу первичная и определяющая сила, в то время как на самом деле зло является несуществующим, иллюзией, ложью, обманом. Источник зла не в Боге и не «в положительном бытии, стоящем рядом с Богом, а в бездонной, иррациональной свободе, в чистой возможности, в потенции, заложенной в темной бездне, предшествующей всякому положительному определению бытия, лежащей глубже всякого бытия» [Там же, 115]. Зло не является «реальностью» в смысле существования, его соблазнительная форма – это «иллюзия». Ужас зла в том, что оно часто маскируется под добро, как это происходит с различными утопиями, обещает рай, но в итоге приводит людей в ад.

Бердяев подчеркивает, что дух не является побочным продуктом материи, но обладает истинной реальностью. Этот вид реальности, хотя и отличается от объективной, материальной, природной реальности, представляет собой настоящее существование, а не субъективную конструкцию. Понимание духовной реальности не может основываться на ожидании того, что она будет дана нам извне, как объекты природы, как даются «камни, деревья, столы, стулья, как даются законы логики. В духовной жизни реальность определяется силой самого духа. В духе нет реальности, привходящей извне, – все идет изнутри самого духа» [Там же, 28]. Дух – это индивидуальность, свобода, творчество, божественное начало в человеке. Только благодаря духовному существованию человек может быть образом и подобием Божиим. Одновременно в духе заключены силы, способные изменять и освобождать реальный мир. Однако трагическая судьба духа заключается в том, что он не может всегда оставаться в себе, ему необходимо обращаться к иному, объективному миру. В таком обращении духа заключается его объективация. Объективация духа есть вместе с тем всегда социализация духа. А социализация духа «в конце концов подчиняет его социальной обыденности» [Бердяев 2011, 247]. В объективированном мире больше ценятся железные законы необходимости, чем свобода, материальное богатство важнее духовного. Поэтому

«материя сильнее Бога», и «Сын Божий был распят. Сократ был отравлен. Пророки были побиваемы камнями» [Бердяев 1995, 40].

В современном обществе объективация стала вездесущей, все человеческое общество оказалось в состоянии отчуждения и порабощения. В этой всеобъемлющей и глубокой отчужденности человеческий образ постоянно разрушается. Конечно, Бердяев также указывал на сложность проблемы объективации. Для него объективация означает «падшесть мира, его раздробленность и порабощенность, причем экзистенциальные субъекты, личности превращены в вещи, в предметы, в объекты. Но она означает также акты субъекта, личного духа, направленные на установление связей и сообщений в этом падшем мире. Поэтому объективация связана с проблемой культуры. В этом вся сложность темы… объективации» [Бердяев 2011, 247–248]. Объективация имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Положительная сторона заключается в том, что объективация духа создает связи и общение в падшем мире, придавая ему относительный порядок и понимание; «на этом пути происходит символизация, но никогда не реализация» [Там же, 251]. Отрицательная сторона заключается в том, что объективация означает падшесть, изоляцию, порабощение, исчезновение первоначального духа и индивидуальности, что в понимании Хайдеггера означает торжество мира das Man.

Таким образом, объективированный мир, по мнению Бердяева, не является настоящим миром. Это мир символов и знаков, который выбрасывает человека наружу, мир распада и отчуждения. Это мир, который приспосабливается к обычным людям, к das Man, где все упрощено и стандартизировано. В этом мире нет ни созидания и преодоления на пути вверх, ни полной падшести на пути вниз; есть только угасание духовного огня. Борьба против объективации – это духовное восстание нуменов против феноменов. Нумен – это дух, индивидуальность, свобода, творчество. Столкнувшись с кризисом современного общества, Бердяев считает, что история должна прийти к завершению, что будет означать конец господства объективации. И это завершение можно понять и реализовать только в контексте эсхатологии и философии истории.

Основные элементы философии истории

В.В. Зеньковский указывал: «В центре всего мировоззрения Бердяева, всей его творческой работы стоят проблемы *истории*; отсюда можно лучше всего уяснить себе эволюцию мысли Бердяева и общие основы его мировоззрения» [Зеньковский 1997, 131]. Для лучшего понимания идей Бердяева необходимо понять его взгляд на проблемы истории. А чтобы лучше понять его трактовку истории, особенно проблем философии истории, необходимо исследовать его мнение о предпосылках к пониманию истории, пробуждению исторического сознания, сущности истории и т.д. Исходя из различного понимания предпосылок и сущности истории, определяется различие в понимании содержания и сущности исторической философии.

Согласно Бердяеву, человек есть историческое существо, историческое находится в человеке, невозможно отделить человека от истории. При обсуждении истории и философии истории прежде всего необходимо проанализировать, что такое «историческое». Осознание этого имеет решающее значение для понимания истории и является наиболее фундаментальным условием для философии истории. Скрытое, оседающее за пределами явлений, «историческое» не является ложным феноменом, но включает глубочайшую сущность и тайну реального мира. «Историческое» – это живая, конкретная сущность, особое существование, находящееся в реальном мире, и ее нельзя рассматривать как нечто физиологическое, географическое или материальное. Постижение «исторического» может раскрыть глубинную сущность мира, выявить судьбу человека как центра мировой судьбы. «Историческое» включает мифы, легенды и другие подобные элементы, в которых скрыты истинные тайны истории. Бердяев подчеркивает значение первоначальных мифов и легенд, считая, что они имеют важное значение для понимания истории. (В понимании отношения между мифом и историей

Бердяев и Гегель значительно расходятся. Бердяев придает большое значение роли мифа, в то время как Гегель отрицает влияние мифа на историю, указывая: «История есть записанное повествование, мифы и легенды не считаются историей».) Мифология не только символически связывает два мира, но и питает религию, историю и философию. Полностью оторванные от мифологии чисто рациональные абстракции могут привести только к мертвым «знаниям». Миф всегда выражает жизнь конкретно и живо, всегда «изображает сверхприродное в природном, сверхчувственное в чувственном, духовную жизнь в жизни плоти» [Бердяев 1994, 60]. В первоначальных мифах и легендах, поскольку они не были разделены рациональностью и логикой, сохраняется целостность человеческого духа, тайна человечества.

Утверждая огромное значение «исторического» для истории и философии истории, Бердяев критиковал Просвещение за то, что оно, опираясь на разум, убило «историческое», уничтожило мифы и легенды. В эпоху Просвещения человек поставил разум над непосредственной тайной, пытаясь с помощью ограниченного разума судить о мире и тайне истории, что привело к отрыву человека от подлинного исторического существования. Более того, эпоха Просвещения зачастую отрицала «историческое»; это было время, когда с помощью разума история подвергалась разложению. Просвещение лишило историю ее «первоначальной целостной реальности». Бердяев даже полагал, что подобное рациональное разделение «исторического» происходило уже в Античности, эпоха «просвещения» греческой культуры также разрушала «священное в историческом, органически-традиционное, предания исторические, как это делала эпоха просвещения XVIII в.» [Бердяев 2002, 12]. Далее он отмечает, что термин «философия истории» возник в XVIII в., но на самом деле это был период, когда история была наименее ценна. В это время пытались познать «историческое» и тайны истории исключительно через разум, однако этот разум знает очень немного, «к очень немногому внутренно приобщен, очень немного понимает, с большей частью тайн исторической жизни он внутренно разобщен. Вот эта слепота “просветительского” разума есть внутренняя кара, постигающая его за то самоутверждение, за то самодовольство, с которым этот разум подчинил себе не только все человеческое, но и сверхчеловеческое по своей природе» [Там же, 13]. Только через мифы, легенды и веру можно приблизиться к сущности истории, к тайнам истории, но не через разум, на который делался акцент в эпоху Просвещения. Историческая наука, возникшая в эпоху Просвещения, хотя и достигла больших успехов в понимании субъекта и объекта истории, в сборе и систематизации исторических данных, не помогает в познании «исторического», сущности и тайн истории. Так называемая «историческая наука», основанная на односторонней вере в традицию рационализма, в итоге не может проникнуть в тайны «исторического», а «получаются лишь клочья истории, получается какое-то сплошное разоблачение исторических святынь» [Там же, 15].

В исследовании различных аспектов истории Бердяев подчеркивает важность пробуждения исторического сознания. Рассуждая о Древней Греции и Индии, он отмечает, что в обеих культурах не произошло пробуждения исторического сознания. Ни у Платона, ни у Аристотеля не было исторического сознания, не было концепции завершения истории, у них невозможно найти философию истории. Это связано с отношением греков к жизни и их способом восприятия мира в созерцательной и эстетической манере. Греки видели прошлый и даже нынешний мир как гармоническую вселенную, не требующую преодоления, «золотой век у греков был в прошлом, и с этим была связана их мифотворческая одаренность. У них не было великого ожидания, обращенного к будущему» [Бердяев 2018, 236]. Греки придерживались циклического взгляда на историю, в которой все находится в вечном круговороте. Этот взгляд ориентирован не на будущее, а на прошлое, без осознания завершения истории. Точно так же все величие духовной жизни Индии проявляется только в духовной глубине индивидов. Бердяев считает, что сознание индуизма является самым антиисторическим среди всех сознаний, «отворачивание и отвлечение от исторической действительности, от исторической судьбы есть гарантия чистоты сознания для индусского духа, потому что

всякая связанность затемняет дух. Эта несоединимость "исторического" и метафизического приводит к восприятию истории лишь как внешнего сцепления феноменов, не имеющих никакого внутреннего плана, внутреннего смысла» [Бердяев 2002, 35]. На самом деле не только Бердяев, но и Гегель считал, что в Индии нет истории. Хотя в Индии есть множество религиозных текстов и великолепных поэтических произведений, но «всякому, кто начинает изучать сокровища индийской литературы, бросается в глаза, что эта страна, столь богатая произведениями духа, и притом в высшей степени глубокими, вовсе не имеет истории» [Гегель 1993, 110]. По мнению Гегеля, в Индии нет «исследования исторической мысли», нет рационального осмысления истории, нет пробуждения исторического сознания, а есть лишь описание фактов.

По мнению Бердяева, историческое сознание начало проявляться у евреев. Многие историки соглашаются с этим утверждением, отмечая, что «именно евреи и после них христиане ввели совершенно новый элемент, постулировав цель, к которой двигался исторический процесс, – телеологический взгляд на историю. Таким образом история приобрела смысл и цель» [Карр 1997, 128]. Иудаизм играет особую роль в пробуждении исторического сознания. Он отвергает идею цикличности истории, ожидает завершения истории в определенном историческом событии. Это ожидание тесно связано с реальным опытом, особенно со страданиями народа. Сталкиваясь с бедами и несчастьями как всего народа, так и индивидов, осознавая неизбежность смерти каждого человека, евреи ожидают пришествия Мессии, Судного дня, в котором нынешняя история угнетения и рабства будет завершена. Однако когда приходит Христос, евреи не смогли признать его как истинного Мессию, потому что еврейскому народу чрезвычайно трудно было примириться с тем, что Мессия будет явлен на земле не «в победном образе царя, а в образе страдающем и распятом» [Бердяев 2018, 240]. По мнению Бердяева, если пробуждение исторического сознания и возможность философии истории были осознаны только еврейским народом, то современная философия истории свойственна только христианству, христианскому сознанию: в христианстве «произошло воссоединение всех откровений мира, эллинского мира и мира еврейского… Между христианством и историей существует связь, какой не существует ни в одной религии, ни в одной духовной силе мира. Христианство внесло исторический динамизм, исключительную силу исторического движения и создало возможность философии истории» [Бердяев 2002, 37]. Христианство не просто породило так называемую «христианскую философию истории» в смысле веры; все последующие философии истории базируются на христианстве. Оно «…внесло динамизм, потому что оно внесло идею однократности, неповторимости событий, что миру языческому было недоступно» [Там же]. Христианство осознает неповторимость исторического движения, осознает, что история стремится к завершению, ко Христу. Только христианство признает универсальную цель человечества и осознает единство человечества в конечной цели. Истинная, спасительная философия истории может быть только христианской.

На основе размышлений об «историческом», о пробуждении исторического сознания и других аспектах истории Бердяев углубляется в сущность истории. Августин, Гегель, Дильтей, Риккерт, Рассел, Тойнби и другие мыслители дали ответы на вопрос «Что такое история?» с различных точек зрения. Бердяев также предложил собственные идеи, считая, что история – это не только простая запись документов и анализ данных, а живая память, через которую пробуждаются тайны бытия. Он выступал против современного популярного понимания истории как чего-то прошедшего, мертвого, застывшего и непознаваемого изнутри, считая это свидетельством непонимания «исторического». Истинная история на самом деле состоит из смешения двух моментов – консервативного и творческого. Без участия каждого из этих моментов исторический процесс был бы невозможен. Так называемый консервативный момент истории – это духовная связь с прошлым, внутренняя традиция. Творческий момент истории, напротив, динамичен, непрерывен и ориентирован на будущее. Иными словами, «должна быть внутренняя связь с прошлым, глубочайшее обращение к памятникам прошлого и дерзновение творческого почина. Отсутствие одного из этих элементов – или момента

консервативного, или момента творческого, динамического – уничтожает существование истории» [Бердяев 2002, 42]. Движущей силой исторического развития является не зло, как говорил Гегель, а сочетание консервативного и творческого моментов. Главная задача исторического развития – «не в победе над страданием и несчастьем (результатом), а в творческой победе над злом и грехом (источником)» [Бердяев 1989, 148].

Согласно Бердяеву, смысл истории заключается в том, что она имеет границы и направлена к завершению. Смысл истории не в том, чтобы построить совершенные системы и закрепить мир настоящего, а в том, чтобы творчески победить корни зла и объективацию. Спасение после завершения истории – это спасение не только конкретного человека, но и всего мира. Спасение – не смерть, а дело жизни, оно означает не конец света, а его преобразование, которое может быть достигнуто только в контексте эсхатологии.

Систематическое построение философии истории

Философия истории, которую стремится развить Бердяев, не сводится к описанию истории как объекта познания: «Метафизика истории есть вхождение в глубину истории, во внутреннее ее существо, это есть раскрытие истории, сама она, ее внутренняя жизнь, ее внутренняя драма, ее внутреннее движение и свершение; она имеет дело с субъект-объектом» [Бердяев 2002, 45]. Философия истории не раскрывает так называемые мертвые, детерминированные «объективные факты», а выявляет историческую судьбу, внутреннюю духовную историю. Одновременно философия истории является своего рода предвидением, которое, раскрывая прошлое, позволяет проникнуть в будущее. Можно сказать, что у Бердяева были большие надежды на философию истории. Они проявляются не только на теоретическом уровне, где философия истории выступает основой всей теоретической системы, но и на практическом уровне. Философия истории имеет четкую практическую направленность, стремясь победить зло, преодолеть объективизацию и справиться с кризисом современности.

По мнению Бердяева, философия истории является порождением современности или, точнее, кризиса современности. На этапе полного и упорядоченного развития человеческого духа не могут зародиться проблемы философии истории. Возникновение философии истории часто сопровождается наиболее страшными, тяжелыми, катастрофическими моментами в истории человечества, в которые историческая жизнь и человеческое сознание начинают расходиться: «Нужно, чтобы произошло расщепление, раздвоение в исторической жизни и в человеческом сознании, для того чтобы явилась возможность противоположения исторического объекта и субъекта; нужно, чтобы наступила рефлексия, для того чтобы началось историческое познание, для того чтобы получилась возможность построения философии истории» [Там же, 9]. Именно в этот особый момент люди начинают искать смысл, стоящий за историей, и стремятся создать ту или иную философию истории. По Бердяеву, самое раннее произведение по философии истории – «Книга пророка Даниила» – связано с самым трагическим моментом истории еврейского народа, а самое известное произведение христианской философии истории – «О граде Божием» – связано с захватом Рима язычниками. Французская революция и наполеоновские войны также вызвали широкий интерес к философии истории. Не только Бердяев, но и другие мыслители обращают внимание на тесную связь между крупными бедствиями и историей. Например, Тойнби выделил отношение вызова – ответа между бедствиями и историей, отмечая, что «если мы сделаем обзор созданных великими историками интеллектуальных историй, то обнаружим, что в большинстве случаев… именно великие исторические катастрофы, бросающие вызов природному оптимизму человека, порождают наилучшие труды историка» [Тойнби 2009, 822]. Бердяевская философия истории также возникла в период значительных исторических перемен. В этот период «темп исторического развития существенно меняется. Он не таков, каким был до начала мировой войны и последовавших за мировой войной русской и европейской революций, – он существенно иной. И темп

этот не может быть назван иначе, как катастрофическим. Отрылись вулканические источники в исторической подпочве. Все заколебалось, и у нас получается впечатление особенно интенсивного, особенно острого движения “исторического”» [Бердяев 2002, 8–9]. В такой особый период, когда стрелки мировых часов указывают на «зловещее время», люди начинают размышлять о судьбе народов, культур и отдельных личностей, заниматься проблемами философии истории.

Философия истории Бердяева тесно связана с христианством. Во-первых, это проявляется в его убеждении, что «небесная история» является основой философии истории: «небесная история» и «небесная судьба» предопределяют земную судьбу и земную историю человека. Небесная история и есть «истинная метафизическая основа истории. Небо и небесная жизнь, в которой зачат исторический процесс, есть ведь не что иное, как глубочайшая внутренняя духовная жизнь» [Там же, 47]. В «небесной истории» заключается не только источник истории, но и ее конечная цель. Во-вторых, это проявляется в понимании предпосылок философии истории, «в христианстве дается та предпосылка всемирной истории, без которой философия истории вообще невозможна» [Там же, 122]. Христос является центром истории, и без христианского смысла история не может иметь иного значения. Сюда же относится и историческая обработка индивидуальности как уникального воплощения человеческой личности, которая постепенно и по-настоящему совершается только в христианстве. Именно христианство освободило человека от господства природы, позволило ему преодолеть и отбросить невежественное природное состояние и его соблазны, направив его к внутренней духовной жизни, создав новый образ человека. Конечно, это отработка и совершенствование человеческой личности – чрезвычайно долгий процесс. В-третьих, это проявляется в понимании конечного предназначения философии истории. Конечная цель философии истории – не в преодолении страданий и несчастий (они являются лишь результатом зла), а в победе над злом, преодолении объективации, преодолении смерти, в непрерывном движении к Царству Божьему. Реализация этого движения и будет означать конец истории. В этом смысле даже «неудачи мировой истории являются ее величайшим успехом, поскольку цель истории не заключается в достижении внешнего успеха, а в преодолении своих собственных границ и выходе за пределы истории» [Булгаков 1994, 317].

По сравнению с западной мыслью, в русской традиции шире распространено эсхатологическое настроение, которое также проникает в понимание русскими мыслителями философии, особенно философии истории. Бердяев считает, что «философия истории, по историческому своему происхождению, имеет неразрывную связь с эсхатологией… история по существу – эсхатологична» [Бердяев 2002, 36]. В этом смысле мы должны определять его философию истории как «философию истории в эсхатологической перспективе». Это объясняется тем, что, во-первых, Бердяев испытывал сильное эсхатологическое чувство, связанное как с личным опытом, индивидуальными переживаниями, так и с потрясениями эпохи. Во-вторых, основные категории философии истории, такие как свобода, время, творчество, дух и другие, могут быть точно поняты и определены только в эсхатологическом контексте. Более того, Бердяев считает, что смысл истории находится вне самой истории; история не может продолжаться бесконечно. Бесконечно продолжающаяся история станет бесконечным «злом» в гегелевском смысле, сохранит зло и трагедию навечно, что лишит историю смысла. Поэтому история должна завершиться, прийти к концу, и понимание истории должно быть эсхатологическим. По мнению Бердяева, все недостатки старой метафизики заключаются именно в том, что она не является эсхатологической, а «настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца» [Бердяев 2016, 387]. Конец истории – это конец экстериоризации духа, конец объективации, «подлинная философия истории, которая освобождена от объективации, мессианична и профетична, то есть духовна» [Бердяев 1995, 293].

Согласно Бердяеву, у истории есть три начала: начало необходимости, начало свободы и начало божественного. Из них свобода является основой философии истории:

без свободы нет истории. Признание свободы или, точнее, признание свободы зла является основой истории, «потому что начало истинной свободы есть в то же время и признание начала свободы зла, и без этой свободы исторический процесс не может быть познан. Без этого он может быть познан во времени, в смысле установления той или иной закономерности, но это не ведет к познанию метафизики истории, не ведет в последнюю глубину истории» [Бердяев 2002, 77]. Философия истории – это философия конца, цель которой заключается в том, чтобы через понимание исторического процесса и исторического пути в итоге прийти к Царству Божьему. И этот путь основан на свободе человека: только Божие откровение без свободного ответа человека на него не может достичь конечной цели философии истории. Если в истории не было бы человеческой свободы и было только Божие откровение, если бы существовала только свобода добра и не было свободы зла, «то не существовало бы мирового процесса. Мировой процесс и исторический процесс существуют потому, что в основе заложена свобода добра и зла, свобода отпадения от источника высшей Божественной жизни, свобода возвращения и прихождения к ней. Эта свобода зла и есть настоящая основа истории» [Там же, 79]. Не только человеку нужна свобода, но и Богу нужна свобода. Богу необходима свобода, потому что только в условиях свободы любовь к человеку имеет смысл. Свобода необходима для того, чтобы добро не становилось принуждением: человек может выбрать путь к Богу и к добру или же может выбрать путь отдаления от Бога и от добра. У человека есть свобода выбора – свобода не следовать к Богу и добру, «поэтому и есть благодать, которая означает разрешение конфликта между свободой и необходимостью в каком-то таинственном замирении свободы с Божественным фатумом» [Там же, 63–64]. Дар Божий и свобода не противоречат друг другу: через дар Божий преодолевается зло, становится возможным отношение между человеком и Богом, и только благодаря дару Божьему трагедия может быть окончательно разрешена.

В общем, по мнению Бердяева, судьба человека может быть правильно и всесторонне осмыслена только через философию истории. «Все экзистенциальное есть история, динамика, судьба – человек есть история, мир есть история, Бог есть история, совершающаяся драма… все должно рассматриваться с точки зрения философии истории» [Бердяев 1993, 254]. Мы видим, что, хотя Бердяев никогда не использовал термин «современность», весь его теоретический поиск на самом деле основан на кризисе современности. В условиях кризиса современности философы, жившие в одно время с Бердяевым, такие как Зиммель, определяли сущность кризиса в терминах субъективной и объективной культуры, а Вебер – в терминах конфликта инструментальной и ценностной рациональности. Бердяев же исследовал механизмы, основные черты и проявления кризиса современности, стремясь преодолеть его через построение системы философии истории. Историческая философия Бердяева, переходящая к практике, в итоге завершилась неудачей: эта неудача проистекает из разрыва между теорией и российской реальностью, требованиями народа и самоизоляцией старой русской интеллигенции. Однако в построении теоретической системы защита духовных ценностей человека, забота о человеческой судьбе, поиск выхода для человечества, стремление к идеальному обществу имеют вечную ценность. Этот смысл и ценность не заканчиваются ни с неудачей теоретических изысканий, ни с окончанием физической жизни.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бердяев 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: Правда, 1989 (Berdyaev, Nikolai A., *The Philosophy of Freedom*, in Russian).

Бердяев 1993 – *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993 (Berdyaev, Nikolai A., *The Destiny of Man*, in Russian).

Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994 (Berdyaev, Nikolai A., *The Philosophy of Free Spirit*, in Russian).

Бердяев 1995 – *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995 (Berdyaev, Nikolai A., *The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*, in Russian).

Бердяев 2002 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Канон+, 2002 (Berdyaev, Nikolai A., *The Meaning of History*, in Russian).

Бердяев 2008 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008 (Berdyaev, Nikolai A., *The Philosophy of Freedom*, in Russian).

Бердяев 2011 – *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: Астрель, 2011 (Berdyaev, Nikolai A., *Spirit and Reality*, in Russian).

Бердяев 2016 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016 (Berdyaev, Nikolai A., *Self-Knowledge*, in Russian).

Бердяев 2018 – *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. М.: T8RUGRAM, 2018 (Berdyaev, Nikolai A., *Creativity and Objectivation*, in Russian).

Булгаков 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994 (Bulgakov, Sergei N., *Unfading Light*, in Russian).

Гегель 1993 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. СПб.: Наука, 1993 (Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Russian Translation).

Зеньковский 1997 – *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997 (Zen'kovsky, Vasily V., *Russian Thinkers and Europe*, in Russian).

Карр 1997 – *Карр Э.Г.* Что такое история? Рассуждения о теории истории и роли историка. Алматы: Жеті жаргы, 1997 (Carr, Edward H., *What Is History?*, Russian Translation).

Тойнби 2009 – *Тойнби А.Дж.* Исследование истории: Цивилизации во времени и пространстве. М.: АСТ, 2009 (Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian and Chinese

Ань Цинянь 2019 – *Ань Цинянь*. 20 шицзи Эго чжиши фэньци дэ минъюнь – чжунду «Лубяо» [Судьба русской интеллигенции в XX веке – перечитывая «Вехи»] // Элосы сюэкань. 2019. № 5. С. 5–24.

Гусейнов 2023 – *Гусейнов А.А.* О тождестве русской философии и философии в России // Философский журнал. 2023. № 3. С. 5–16.

Козырев 2020 – *Козырев А.П.* Вера и неверие в современной культуре // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 6. С. 61–79.

Ма Иньмао 2022 – *Ма Иньмао*. Дандай Элосы чжэсюэ дэ исе мяньсян [Некоторые аспекты современной русской философии]. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 2022.

Маслин 2013 – *Маслин М.А.* Русская философия как диалог мировоззрений // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 43–48.

Сидорин 2023 – *Сидорин В.В.* К преодолению разрывов: отечественное философское наследие в современном контексте // Философский журнал. 2023. № 3. С. 34–40.

Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра; Изд. дом ЯСК, 2019.

Сюй Фэнлинь 2017 – *Сюй Фэнлинь*. Элосы шицзегуань юй Эго сяньдайхуа дэ чжэсюэ фаньсы [«Русское миросозерцание» и философские размышления о российской модернизации] // Шицзе чжэсюэ. 2017. № 1. С. 131–137.

Чжан Байчунь 2011 – *Чжан Байчунь*. Биэрцзяефу дэ мошилунь лиши гуань [Эсхатологический взгляд Бердяева на историю] // Хэйлунцзян шэхуэй кэсюэ. 2011. № 2. С. 1–8.

Чэ Юйлин 2022 – *Че Юйлин*. Фань цимэн юй циньвэньмин таньсо: Элосы фаньсы сифан сяньдайхуа дэ сысян луцзин [Контрпросвещение и поиск новой цивилизации: идеологические пути осмысления западной модернизации в России] // Чжэсюэ яньцзю. 2022. № 2. С. 35–44.

References

An, Qingyan (2019) "The Fate of the Russian Intelligentsia in the 20th Century: Rereading *Milestones*", *Academic Journal for the Study of Russia*, No. 5, pp. 5–24 (in Chinese).

Che, Yuling (2022) "Counter-Enlightenment and the Search for a New Civilization: Ideological Paths to Understanding Western Modernization in Russia", *Philosophical Studies*, Vol. 2, pp. 35–44 (in Chinese).

Guseynov, Abdusalam A. (2023) "On the Identity of Russian Philosophy and Philosophy in Russia", *Philosophy Journal*, Vol. 3, pp. 5–16 (in Russian).

Kozyrev, Aleksei P. (2020) "Faith and Lack of Faith in Modern Culture", *Vestnik Moskovskogo universiteta, Series 1: Philosophy*, Vol. 6, pp. 61–79 (in Russian).

Ma, Yinmao (2023) *Some Aspects of Contemporary Russian Philosophy*, China Social Sciences Press, Beijing (in Chinese).

Maslin, Mikhail A. (2013) “Russian Philosophy as a Dialog of Worldviews”, *Voprosy filosofii*, Vol. 1 (2013), pp. 43–48 (in Russian).

Sidorin, Vladimir V. (2023) “On the way to Overcoming the Gaps: National Philosophical Heritage in the Modern Context”, *Philosophy Journal*, Vol. 3, pp. 34–40 (in Russian).

Smirnov, Andrei V. (2019) *Vsechelovecheskoye vs. Obshchechelovecheskoye*, Sadra, YaSK, Moscow (in Russian).

Xu, Fenglin (2017) ‘“The Russian Worldview” and Philosophical Reflections on Russian Modernization’, *World Philosophy*, Vol. 1, pp. 131–137 (in Chinese).

Zhang, Baichun (2011) “Berdyaev’s Eschatological View of History”, *Social Sciences in Heilongjiang*, Vol. 2, pp. 1–8 (in Chinese).

Сведения об авторе

ЧЖОУ Лайшунь –
профессор, заместитель директора Института философии Хэйлунцзянского университета, директор Центра исследований русской философии и культуры (Харбин, КНР), приглашенный исследователь Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Author’s Information

ZHOU Laishun –
Professor, School of Philosophy, Heilongjiang University, Director of the Russian Cultural and Philosophy Research Center (Harbin, China), visiting scholar at Lomonosov Moscow State University

Философия в жизни и творчестве А.А. Тахо-Годи: антиковедение, история русской мысли, круг А.Ф. Лосева*

© 2026 г. А.А. Гравин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, 101000, Покровский б-р, д. 11; Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, Москва, 121069, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1; Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, 191181, наб. реки Мойки, д. 48.

E-mail: artemiosgravin@mail.ru

Поступила 10.06.2026

Статья посвящена роли философии в жизни и творчестве Азы Алибековны Тахо-Годи. Проблематичность выявления этого измерения ее деятельности связана с личной позицией – самоидентификацией Тахо-Годи в качестве ученого-филолога, не связанного с философией. На примере ее преподавательской, популяризаторской и организаторскй деятельности выявлена значимость деятельности Тахо-Годи для современной российской философии и науки. Помимо непосредственно историко-философских исследований (переводов и комментариев к текстам античных философов, издания работ Лосева), деятельность Тахо-Годи была связана с формированием круга Лосева, становлением антиковедческой «лосевской школы» (по определению Н.К. Малинаускене), организацией лосевоведческих исследований в 1990-е и 2000-е гг. Последнее также подразумевало подготовку к печати текстов Лосева, составление и публикацию дискуссионных сборников статей по истории русской религиозной и античной мысли. Эта деятельность способствовала появлению особого интеллектуального поля, в рамках которого сформировался ряд самостоятельных ученых и мыслителей (Л.А. Гоготишвили, В.В. Бибихин, С.С. Хоружий и др.), развивающих или критикующих идеи Лосева и близких ему философов. В связи с этим в завершение статьи исследуемый аспект предлагается рассматривать в контексте интеллектуальной истории отечественной философии и науки. Исследование деятельности Азы Алибековны в этом ключе задает историографии российской философии дополнительную значимую оптику и демонстрирует, что развитие постсоветской философии и науки, среди прочего, было связано с нефилософскими (социальными) явлениями, такими как появление неформальных научных коллективов, издательская и просветительская деятельность.

Ключевые слова: Тахо-Годи, Лосев, круг Лосева, антиковедение, история русской философии, интеллектуальная история.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-132-139

Цитирование: *Гравин А.А.* Философия в жизни и творчестве А.А. Тахо-Годи: антиковедение, история русской мысли, круг А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 132–139.

* Исследование выполнено в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» за счет гранта Российского научного фонда № 26-18-00864, URL: https://rscf.ru/project/26-18-00864/

Автор выражает благодарность Е.А. Тахо-Годи за ценные замечания и рекомендации по теме данной работы.

Philosophy in the Life and Work of A.A. Takho-Godi: Ancient Studies, History of Russian Thought, Circle of A.F. Losev*

© 2026 Artiom A. Gravin

National Research University Higher School of Economics, 11, Pokrovsky blvd, Moscow, 109028, Russian Federation; A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, 25A, build. 1, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation; Herzen University, 48, Moika River emb., Saint Petersburg, 191181, Russian Federation.

E-mail: artemiosgravin@mail.ru

Received 10.06.2026

The article is devoted to the role of philosophy in the life and work of Asa Alibekovna Takho-Godi. The difficulty of identifying this dimension of her work is related to her personal position – Taho-Godi's self-identification as a philologist who is not associated with philosophy. Based on her work as a teacher, popularizer, and organizer, this study highlights the significance of Taho-Godi's contributions to contemporary Russian philosophy and science. In addition to direct historical and philosophical research (translations and commentaries on the texts of ancient philosophers, publications of Losev's works), Takho-Godi's work was associated with the formation of Losev's circle, the formation of the "Losev school of antiquity" (according to N.K. Malinauskene), and the organization of Losev studies in the 1990s and 2000s. The latter also involved the preparation of Losev's texts for publication, the compilation and publication of discussion collections of articles on the history of Russian religious and ancient thought. This activity contributed to the emergence of a special intellectual field, within which a number of independent scientists and thinkers (L.A. Gogotishvili, V.V. Bibikhin, S.S. Khoruzhiy, etc.) were formed, developing or criticizing the ideas of Losev and philosophers close to him. In this regard, at the end of the article, the aspect under study is proposed to be considered in the context of the intellectual history of Russian philosophy and science. Examining Aza Alibekovna's work from this perspective offers an additional, significant perspective on the history of Russian philosophy. It demonstrates that the development of post-Soviet philosophy and science was, among other things, linked to non-philosophical (social) phenomena, such as the emergence of informal scientific communities, publishing, and educational activities.

Keywords: Takho-Godi, Losev, Losev's circle, ancient studies, history of Russian philosophy, intellectual history.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-132-139

Citation: Gravin, Artiom A. (2026) "Philosophy in the Life and Work of A.A. Takho-Godi: Ancient Studies, History of Russian Thought, Circle of A.F. Losev", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 132–139.

* The research was carried out at the National Research University Higher School of Economics at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No. 26-18-00864, URL: https://rscf.ru/project/26-18-00864/

The author expresses his gratitude to E.A. Takho-Godi for valuable comments and recommendations on the topic of this work.

Творчество Азы Алибековны Тахо-Годи было многогранным: ученый, педагог, переводчик, популяризатор науки сочетались в ней и дополняли друг друга в «высшем» синтезе. Это не раз отмечалось в публикациях и научных докладах как ее учениками, так и близкими «по духу» исследователями[1].

На прошедшей в 2022 г. конференции «Свидетель века: к 100-летию Азы Алибековны Тахо-Годи» звучали доклады, посвященные ее антиковедческим исследованиям, особенностям ее преподавательской деятельности, роли в становлении «Дома А.Ф. Лосева» (см.: http://domloseva.ru/images/documents/AATG_100_progr.pdf).

И хотя в своем интервью, опубликованном «Вопросами философии», Аза Алибековна подчеркивала, что ее профессиональная сфера – исключительно филология, а не философия [Тахо-Годи 2011, 10–11], Институт философии РАН в 2011 г. наградил ее медалью «За вклад в развитие философии». И это со всей определенностью говорит о значимости именно философского аспекта жизни и творчества А.А. Тахо-Годи[2].

В чем он состоял? На наш взгляд, прежде всего в формировании особого историко-философского исследовательского поля, а также в популяризации истории античной и русской философии. И в этом смысле исследование деятельности Азы Алибековны задает еще одну перспективу в изучении истории российской историко-философской науки. Осмысление внешне «нефилософской» деятельности позволяет расширить контекст постсоветской гуманитарной науки и современной отечественной философии, пути которой прослеживаются не только в «концептуальном поле», но и в глобальных социальных и политических процессах, в возникновении интеллектуальных сообществ или научных проектов, а также в организаторской деятельности подвижников науки.

А.А. Тахо-Годи опубликовала ряд работ по истории как древнегреческой, так и отечественной философии. Это книги, посвященные жизнеописанию Платона и Аристотеля (в соавторстве с А.Ф. Лосевым, в издательстве «ЖЗЛ»), переводы Порфирия, Прокла, Псевдо-Лонгина, комментарии к диалогам Платона, разделы в томах «Истории античной эстетики»[3], сборник статей «Греческая культура в мифах, символах и терминах»[4], ряд исследований о неоплатониках[5] и др. [Тахо-Годи, Лосев 1999]. И, конечно, это работы, посвященные жизни и творчеству А.Ф. Лосева: прежде всего, книга «Лосев» в издательстве «ЖЗЛ» – единственная на сегодняшний момент развернутая биография русского мыслителя [Тахо-Годи 2007], а также книга воспоминаний «Жизнь и судьба» [Тахо-Годи 2023], содержащая богатый материал о Лосеве и о круге его учеников. Перечисленные работы и исследования были столь значимыми, что многие из них переиздаются до сих пор в качестве хрестоматийных.

Значимым нам представляется и иной, хотя, как было сказано, менее «осязаемый», аспект вклада Азы Алибековны в историко-философскую науку – ее преподавательская, популяризаторская и организаторская деятельность. Под ее руководством работали аспиранты, ставшие впоследствии замечательными учеными; без ее усилий по решению издательских вопросов, а также по координации работы помощников-секретарей[6] Лосева не увидела бы свет «История античной эстетики» в том глобальном виде, что мы ее знаем.

«Философский» аспект деятельности Тахо-Годи также связан с ее ролью в формировании вокруг Лосева сообщества единомышленников и учеников (далее будем называть его кругом Лосева[7]). Уже с 1940-х гг. из-за резкого ухудшения зрения Алексей Федорович столкнулся с необходимостью помощи при работе над книгами. Сначала эту роль взяла на себя Валентина Михайловна Лосева, затем – Аза Алибековна, привлекшая в дальнейшем, в 1960–1980-е гг., обширный круг помощников: собственных аспирантов, молодых ученых, рекомендованных близкими знакомыми (такими «секретарями» Лосева в свое время побывали В.В. Бибихин, Л.А. Гоготишвили, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин и др.). Некоторые из них тогда сблизились с Лосевым и Тахо-Годи и стали их учениками[8] (см.: [Малинаускене 2013, 7; Столяров 2017, 239; Тахо-Годи 2023, 429, 607]). Все это, помимо прочего, потребовало от Азы Алибековны организации работы целой группы людей, подчиненных лосевскому творческому процессу [Гравин 2025, 152].

В это же время Лосев вел переписку с корреспондентами, интересующимися его работами (многие из них также вошли впоследствии в «круг Лосева»). В 1990-е гг. (после смерти мыслителя) связанная с этим кругом деятельность А.А. Тахо-Годи продолжалась в иной перспективе – она организовывала просветительские и научные проекты, в рамках которых бывшие собеседники Лосева становились исследователями наследия философа, творчески развивавшими его идеи.

Антиковедческая сторона функционирования этого круга подробно описана в книге Н.К. Малинаускене «А.Ф. Лосев и его традиции в наше время: к 130-летию со дня рождения» [Малинаускене 2024]. В этой работе она показывает, как из среды учеников Лосева и Тахо-Годи[9] складывалась антиковедческая «лосевская школа» [Там же, 113–114], и подчеркивает философскую составляющую педагогической деятельности Тахо-Годи: «Вспоминается, как мы, студенты классического отделения филфака МГУ, в 1960-х гг., были поражены энциклопедическими знаниями Азы Алибековны, когда случайно стали свидетелями проходившей на нашей кафедре (она же была и аудиторией) консультации по Платону, данной ею в нашем присутствии молодому ученому. До этого мы даже не могли себе представить, насколько основательно филолог-классик, даже и столь уважаемый профессор, зав. кафедрой, может осмыслять философские тексты». И добавляет: «Недаром директор Института философии РАН А.А. Гусейнов сказал, что без Азы Алибековны “мы не знали бы русского Платона таким, каким мы его знаем сегодня”» [Там же, 129]. В книге Малинаускене также приведены многочисленные примеры развития идей Лосева и Тахо-Годи в области классической филологии [Там же, 178, 183, 332 и др.], языкознания и философии языка [Там же, 68, 314, 343].

Деятельность Азы Алибековны в это время была также связана с сохранением и реактуализацией философского наследия Лосева и близкого контекста отечественной философской мысли. 18 апреля 1990 г. при ее непосредственном участии было основано Культурно-просветительское общество «Лосевские беседы», в задачи которого входило не только привлечение к «соработничеству» любителей русской философии, но и создание центра истории русской философии (что позже воплотилось в учреждение философской библиотеки и мемориального музея «Дом А.Ф. Лосева») [Тахо-Годи, Троицкий (ред.) 2007, 482]. Об этом говорится и в фильме О.В. Козновой «Лосевские беседы»[10] (1991), запечатлевшем суждения о лосевском творчестве С.С. Хоружего, С.С. Аверинцева, В.В. Бычкова[11] и других философов и ученых: в самом начале фильма друживший с А.Ф. Лосевым еще с 1920-х гг. математик В.Н. Щелкачев особо подчеркивает значимость деятельности Азы Алибековны как для работы самого Лосева, так и для сохранения его наследия[12].

Это была миссия близких «кругу Лосева» людей, которая, под руководством Тахо-Годи в 1990-е и 2000-е гг., получила воплощение в многочисленных лосеведческих публикациях[13] и изданиях[14]. В 1990 г. в качестве приложения к журналу «Вопросы философии» был опубликован уникальный на тот момент сборник «ранних» работ Лосева («Философия имени», «Музыка как предмет логики» и «Диалектика мифа») [Лосев 1990]. Выпуск работ Лосева при участии Азы Алибековны осуществлялся вплоть до 2025 г.; последним стало переиздание «Эстетики возрождения» с иллюстрациями С.А. Острова и совместным А.А. и Е.А. Тахо-Годи послесловием [Лосев 2025].

В 1991 г. вышел сборник материалов первых «Лосевских чтений» – «А.Ф. Лосев и культура XX века» [Тахо-Годи (ред.) 1991], среди авторов которой была и сама Аза Алибековна. Эта книга стала первым опытом обсуждения с различных позиций лосевской философии. В 1994 г. увидели свет два номера журнала «Начала» (№ 1 и № 2–4) под общим названием «Абсолютный миф Алексея Лосева» [Тахо-Годи и др. (ред.) 1994], где Аза Алибековна опубликовала целый ряд неизвестных на тот момент работ Лосева, материалы к его биографии и библиографию переводов его статей и книг. Основной темой этих номеров стала интерпретация лосевской философии мифа. Вошедшие в номера статьи отличаются дискуссионностью и диалогичностью – явственно просматривается полемика между двумя полюсами восприятия философии Лосева:

как статичной «неоплатонической» метафизики (С.С. Аверинцев[15], С.С. Хоружий[16]) и как коммуникативной диалектики (Л.А. Гоготишвили[17], отчасти – В.В. Бибихин[18]). В нескольких работах поднимался и важнейший для лосевоведения вопрос о характере преемственности лосевской мысли к «соловьевской» метафизике всеединства – исследователи отмечали как ее естественное развитие в лосевском дискурсе (В.И. Постовалова[19], С.С. Аверинцев), так и творческую модификацию (Л.А. Гоготишвили), потенциальное ее преодоление (В.В. Бибихин[20], С.С. Хоружий, И.Н. Фридман[21]) и даже как самопротиворечивый апофеоз (В.Л. Махлин[22]). В ряде работ также обсуждалась лосевская концепция абсолютной мифологии в ее связи с «византийско-московским православием». Отметим, что эти, впервые поставленные более тридцати лет назад, вопросы продолжают обсуждаться поныне[23] и все еще далеки от разрешения.

В 1990-е гг. под общим руководством А.А. Тахо-Годи было также подготовлено к публикации в издательстве «Мысль» девятитомное собрание сочинений А.Ф. Лосева (знаменитые «серые тома», 1993–2002), в котором, помимо текстов Лосева, особую значимость имеют сопроводительные статьи за авторством А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого, Л.А. Гоготишвили, В.В. Бычкова и др. Здесь поднимались вопросы о социальном измерении православной мысли, соотнесении лосевской философии мифа с исихастским опытом, возможности феноменологического и герменевтического прочтения его работ. Основными задачами этих сопроводительных статей была реконструкция и обобщение отдельных лосевских замыслов. Некоторые из них (например, работы Л.А. Гоготишвили и В.П. Троицкого) могут в то же время рассматриваться как род самостоятельного философствования на тему, задаваемую лосевскими идеями[24]. Здесь лосевоведение становилось лосевианством[25].

Как уже было сказано, рассматриваемый круг ученых в своих работах не ограничивался исключительно «лосевской» тематикой. В связи с популяризацией наследия русского философа в конце 1990-х и в 2000-е гг. вышел ряд сборников статей, составленных и подготовленных к печати А.А. Тахо-Годи[26] [Тахо-Годи (ред.) 1999; Тахо-Годи, Троицкий (ред.) 2007; Тахо-Годи, Тахо-Годи 2009]. Таковы многочисленные работы о других отечественных философах (Вячеславе Иванове, Павле Флоренском, Сергии Булгакове), об античных философах (Платоне, неоплатониках), о философии искусства, философии математики и т.д. Такое же разностороннее философское пространство создавалось и на проходивших в те же годы Лосевских чтениях. На наш взгляд, эти издания и мероприятия представляют собой один из векторов развития отечественной гуманитарной науки и не могут быть сведены к случайному объединению деятельности отдельных авторов.

Подводя итоги, можно заключить, что философское измерение наследия А.А. Тахо-Годи включает и ее вклад в развитие истории философии как академической дисциплины (неоплатонизм, исследование трудов Лосева, подготовка их к изданию), и организаторскую деятельность: поддержание «круга Лосева», создание общества «Лосевские беседы» и библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» – в не меньшей степени часть отечественной интеллектуальной истории, чем собственно историография философских и научных идей[27]. Эта, казалось бы, нефилософская деятельность Азы Алибековны Тахо-Годи имела и продолжает иметь огромное значение для «путей» российской философии.

Примечания

[1] Среди приславших соболезнования в связи с ее кончиной – политики, священноначалие РПЦ, ученые, деятели культуры.

[2] Отметим, что в разные годы в журнале «Вопросы философии» публиковались исследования и материалы, посвященные ее историко-философскому творчеству. В 2023 г. этот философский вклад был также отмечен в зарубежном издании «Cultures, Epochs, Ideas, Styles: A Festschrift for Aza Takho-Godi's 100th Birthday» [Bychkov et al. (eds.) 2023].

[3] Речь идет о разделах «Риторика» в V т. («Ранний эллинизм») и «Гимны Прокла как наилучшая характеристика его философско-эстетического символизма» во II ч. VII т. («Последние века»).

[4] В эту книгу также вошли статьи А.Ф. Лосева.

[5] См. об этом исследование А.Л. Доброхотова [Доброхотов 2017].

[6] См. воспоминание В.В. Бибихина: «Аза Алибековна следит, чтобы он [(Лосев)] не разрешал секретарям оставаться у себя в кабинете, чтобы занимался, а не разговаривал без дела, чтобы писал больше; спрашивает, сколько уже написано, и т.д.» [Бибихин 2006, 33].

[7] Подробнее об этом явлении см. в моей статье [Гравин 2025].

[8] Среди учеников были и те, кто позже выбрал путь церковного служения: прот. Валентин Асмус, прот. Максим Козлов и др.

[9] Речь идет о таких филологах, как О.С. Широков, М.Н. Славятинская, О.М. Савельева и др. [Малинаускене 2024, 178].

[10] См. третью часть фильма – «Арбатская академия».

[11] В I ч. фильма он прямо говорит о своем духовном и интеллектуальном ученичестве по отношению к Лосеву; об этом же говорит А.В. Гулыга (во II ч. фильма) и отец Алексей Бабурин (в III ч. фильма).

[12] См. первую часть фильма – «Страсть к Диалектике».

[13] Сюда относятся многочисленные публикации лосевских работ и комментариев к ним в журнале «Вопросы филсофии».

[14] См., например, сборник из серии «Философия России второй половины XX века» [Тахо-Годи, Тахо-Годи (ред.) 2009].

[15] Статья «"Мировоззренческий стиль": подступы к явлению Лосева».

[16] Статья «Идея всеединства от Гераклита до Лосева».

[17] Статьи «Лосев, исихазм и платонизм» и «Лосевская теория авторства».

[18] Статья «Абсолютный миф А.Ф. Лосева».

[19] Статья «Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева (варианты интерпретации)».

[20] Статья «Символ и другое».

[21] Статья «Эстетика. Катартика. Теургия. «Теургический поворот» в философии искусства Вл. Соловьева – Вяч. Иванова – А.Ф. Лосева».

[22] Статья «Топос утопии (А.Ф. Лосев и проблема мифа)».

[23] См., например, диссертацию Панасюка А.Н. [Панасюк 2019].

[24] То же можно сказать о сопроводительных статьях Троицкого и Гоготишвили к сборнику «Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы» [Лосев 1997].

[25] Круг «лосевианцев» (Гоготишвили, Троицкий, Хоружий и др.) впоследствии представлял русскую философию на международных мероприятиях, среди которых выделяется русско-французский семинар с участием М. Денн, Ф. Ларюэля и др. [Гоготишвили 2010].

[26] Здесь следует отметить издание Института философии РАН «Алексей Фёдорович Лосев» (серия «Философия России второй половины XX века», 2009), где собраны наиболее значимые исследования лосевского творчества и воспоминания его учеников и коллег.

[27] О возможности применения подходов интеллектуальной истории к исследованиям в области истории русской философии см.: [Павлов 2024]. В настоящей публикации только намечена возможность исследования круга Лосева и философского аспекта деятельности Тахо-Годи методами интеллектуальной истории; реализация такого замысла еще предстоит.

Источники – Primary Sources

Бибихин 2006 – *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (Bibikhin, Vladimir V., *Alexei Fedorovich Losev. Sergei Sergeyevich Averintsev*, in Russian).

Гоготишвили 2010 – *Гоготишвили Л.А.* О сотрудничестве с Францией: отчет и анонс // Философия и культура. 2010. № 9 (33). С. 113–114 (Gogotishvili, Liudmila A., *On cooperation with France: report and announcement*, in Russian).

Лосев 1997 – *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997 (Losev, Aleksei F., *Name. Selected works, translations, conversations, research, archival materials*, in Russian).

Лосев 2025 – *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения / Послесл. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. СПб.: Вита Нова, 2025 (Losev, Aleksei F., *Renaissance aesthetics*, in Russian).

Лосев 1990 – *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М.: Правда, 1990 (Losev, Aleksei F., *From his early works*, in Russian).

Тахо-Годи (ред.) 1991 – А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 1991 (Tacho-Godi, Aza A. (ed.), *A.F. Losev and 20th-Century Culture: The Losev Readings*, in Russian).

Тахо-Годи (ред.) 1999 – Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое / Подгот. А.А. Тахо-Годи. М.: Логос, 1999 (Tacho-Godi, Aza A., ed., *Losev Readings: The Image of the World – Structure and Wholeness*, in Russian).

Тахо-Годи 2007 – *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007 (Tacho-Godi, Aza A., *Losev*, in Russian).

Тахо-Годи 2011 – *Тахо-Годи А.А.* Если занимаешься античной философией, то без классической филологии ничего поделать нельзя… // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 10–18 (Tacho-Godi, Aza A., *"If you study ancient philosophy, you can't do without classical philology…"*, in Russian).

Тахо-Годи 2023 – *Тахо-Годи А.А.* Жизнь и судьба: Воспоминания. 2-е изд., доп. и испр. М.: Библио ТВ, 2023 (Tacho-Godi, Aza A., *Life and Fate: Memoirs*, in Russian).

Тахо-Годи, Гоготишвили, Казарян (ред.) 1994 – Абсолютный миф Алексея Лосева // Начала. Религиозно-философский журнал. № 1; № 2–4. М.: Издательство МАИ, 1994 (*The Absolute Myth of Alexei Losev*, in Russian).

Тахо-Годи, Лосев 1999 – *Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф.* Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. (Tacho-Godi, Aza A., Losev, Aleksei F., *Greek culture in myths, symbols and terms*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Гравин 2025 – *Гравин А.А.* Феномен круга Лосева: социальный и историко-философский аспекты // Вопросы философии. 2025. № 4. С. 148–157.

Доброхотов 2017 – *Доброхотов А.Л.* «Интеллектуальные песни»: неоплатонизм в трудах А.А. Тахо-Годи // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 64–71.

Малинаускене 2013 – *Малинаускене Н.К.* А.Ф. Лосев в памяти и мыслях филолога-классика. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.

Малинаускене 2024 – *Малинаускене Н.К.* А.Ф. Лосев и его традиции в наше время: к 130-летию со дня рождения / Предисл. проф. Н.Ю. Гвоздецкой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2024.

Павлов 2024 – *Павлов И.И.* Контексты философии и намерения философов: в защиту интеллектуально-исторического подхода к историко-философскому исследованию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2024. Т. 8. № 3. С. 209–247.

Панасюк 2019 – *Панасюк А.Н. (игум. Ермоген).* Диалектика мифа А.Ф. Лосева как методология философии религии и апологетики. Минск: Минская духовная академия, 2019.

Столяров 2017 – Александр Столяров: «Отвечу Вам совершенно честно» // Историко-философский ежегодник. 2017. № 32 (2017). С. 228–248.

Тахо-Годи, Троицкий (ред.) 2007 – Алексей Фёдорович Лосев: из творческого наследия, современники о мыслителе / Подгот. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий. М.: Русскій міръ, 2007.

Тахо-Годи, Тахо-Годи (ред.) 2009 – Алексей Федорович Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009.

Тахо-Годи (ред.) 2012 – Аза Алибековна Тахо-Годи: Библиографический указатель: К 90-летию со дня рождения / Под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Гранд-Фаир, 2012.

Тахо-Годи (ред.) 2023 – Приношение: Азе Алибековне Тахо-Годи от благодарных учеников и коллег к 100-летию со дня рождения: Fuga temporum. Сборник статей / Под ред. Е.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 2023.

References

Bychkov, Oleg V., Stahl, Henrieke, Takho-Godi, Elena A., eds. (2023) *Cultures, Epochs, Ideas, Styles. A Festschrift for Aza Takho-Godi's 100th Birthday*, Peter Lang, Berlin.

Gravin, Artiom A. (2025) "The Losev Circle Phenomenon: Social and Historical-Philosophical Aspects", *Voprosy filosofii*, Vol. 4, pp. 148–157 (in Russian).

Dobrokhotov, Aleksandr L. (2017) '"Intellectual Songs": Neoplatonism in the works of A.A. Taho-Godi', *Voprosy filosofii*, Vol. 10, pp. 64–71 (in Russian).

Malinauskene, Nadezhda K. (2013) *A.F. Losev in the memory and thoughts of a classical philologist*, Izd-vo Sretenskogo monastyria, Moscow (in Russian).

Malinauskene, Nadezhda K. (2024) *A.F. Losev and his legacy in our time: marking the 130th anniversary of his birth*, Izd-vo Sretenskogo monastyria, Moscow (in Russian).

Pavlov, Ilia I. (2024) "The contexts of philosophy and the intentions of philosophers: in defence of the intellectual-historical approach to historical-philosophical research", *Filosofiia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki,* Vol. 8, No. 3, pp. 209–247 (in Russian).

Panasyuk, Anatolii N. (eg. Ermogen) (2019) *The Dialectics of Myth by A.F. Losev as a Methodology for the Philosophy of Religion and Apologetics*, Minskaia dukhovnaia akademiia, Minsk (in Russian).

Stoliarov, Aleksandr A. (2017) 'Alexander Stolyarov: "I will answer you completely honestly'", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, Vol. 32, pp. 228–248 (in Russian).

Tacho-Godi, Aza A., Tacho-Godi, Elena A., eds. (2009) *Alexey Fedorovich Losev*, Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN), Moscow (in Russian).

Tacho-Godi, Aza A., Troitsky, Victor P., eds. (2007) *Alexey Fedorovich Losev: From his creative legacy, contemporaries on the thinker*, Russkii mir, Moscow (in Russian).

Tacho-Godi, Elena A., ed. (2012) *Aza Alibekovna Taho-Godi: Bibliographic Index: Marking the 90th anniversary of her birth*, Grand-Fair, Moscow (in Russian).

Tacho-Godi, Elena A., ed. (2023) *A tribute to Aza Alibekovna Taho-Godi from her grateful students and colleagues on the 100th anniversary of her birth: Fuga temporum. Collection of articles,* Aleteia, Saint Petersburg (in Russian).

Сведения об авторе

ГРАВИН Артём Андреевич –
кандидат технических наук,
старший научный сотрудник
Национального исследовательского
университета «Высшая школа экономики»;
старший научный сотрудник,
Института мировой литературы
им. А.М. Горького РАН; доцент
Российского государственного
педагогического университета
им. А.И. Герцена.

Author's Information

GRAVIN Artiom A. –
CSc in Technical Sciences, Senior Researcher
at the National Research University Higher School
of Economics; Senior Researcher at the Gorky
Institute of World Literature, Russian Academy
of Sciences; Associate Professor
at the Herzen University.

РУССКИЙ МАХИЗМ: АКТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ

Отечественный марксистский махизм: попытка современного понимания

© 2026 г. В.А. Лекторский

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: v.lektorsky@yandex.ru

Поступила 01.06.2026

Нельзя сегодня изучать историю русской дореволюционной философии, игнорируя отечественных последователей эмпириокритической философии Маха и Авенариуса (А.А. Богданова, В.А. Базарова, П.С. Юшкевича, А.В. Луначарского и других). Наши представления об истории русской философии претерпели за последние сорок лет коренные изменения. Работы русских религиозных философов издаются и переиздаются. О них написано немало интересных книг и статей. Изучаются работы наших неокантианцев и феноменологов. Но отечественным махистам в этом отношении не повезло: о них очень мало работ. Между тем русских поклонников философских идей Маха и Авенариуса было гораздо больше, чем русских неокантианцев и феноменологов. До сих пор самое обстоятельное исследование отечественного махизма принадлежит итальянскому философу Д. Стейле (книга «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.)»). В статье актуализируются философские идеи отечественных махистов-марксистов, отмечается значимость их реалистического мировоззрения для развития современной философии науки, социальной эпистемологии, когнитивистики, методологии системного подхода. Прослеживается влияние идейного наследия махистов на отечественную философию советского периода (в частности, демонстрируется критическая исследовательская позиция Э.В. Ильенкова по отношению к содержанию махизма). Показано, что книга Эвальда Васильевича о махизме была не просто историко-философской работой, а критикой современных его оппонентов, которых он считал воскресителями худших традиций позитивизма.

Ключевые слова: отечественный махизм, эмпириокритицизм, Э. Мах, А.А. Богданов, В.И. Ленин, Э.В. Ильенков, реалистическое мировоззрение.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-140-145

Цитирование: *Лекторский В.А.* Отечественный марксистский махизм: попытка современного понимания // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 140–145.

Russian Marxist Machism: An Attempt at a Contemporary Understanding

© 2026 Vladislav A. Lektorsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: v.lektorsky@yandex.ru

Received 01.06.2026

Today, it is impossible to study the history of pre-revolutionary Russian philosophy while ignoring the domestic followers of the empiriocritical philosophy of Mach and Avenarius (A.A. Bogdanov, V.A. Bazarov, P.S. Yushkevich, A.V. Lunacharsky, and others). Over the past forty years, our understanding of the history of Russian philosophy has undergone radical changes. The works of Russian religious philosophers are continually published and republished, with many insightful books and articles written about them. Likewise, the works of Russian Neo-Kantians and phenomenologists are being actively studied. However, Russian Machists have been less fortunate in this regard, as very few studies are dedicated to them. Meanwhile, the number of Russian adherents to the philosophical ideas of Mach and Avenarius was far greater than that of Russian Neo-Kantians and phenomenologists. To date, the most comprehensive study of Russian Machism belongs to the Italian philosopher D. Steila, her book *Science and Revolution: The Reception of Empiriocriticism in Russian Culture (1877–1910)*. This article actualizes the philosophical ideas of Russian Machist-Marxists and highlights the significance of their realistic worldview for the development of contemporary philosophy of science, social epistemology, and cognitive science. The author traces the impact of the Machists' intellectual heritage on Russian philosophy of the Soviet period (in particular, demonstrating E.V. Ilyenkov's critical research stance regarding Machism). It is shown that Ilyenkov's book on Machism was not merely a historico-philosophical work, but a critique of his contemporary opponents, whom he viewed as reviving the worst traditions of positivism.

Keywords: Russian Machism, empiriocriticism, E. Mach, A.A. Bogdanov, V.I. Lenin, E.V. Ilyenkov, realistic worldview.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-140-145

Citation: Lektorsky, Vladislav A. (2026), "Russian Marxist Machism: An Attempt at a Contemporary Understanding", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 140–145.

Когда я был студентом МГУ, русская философия XIX в. преподавалась нам исключительно как творение русских революционных демократов: Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова (все они «вплотную подошли к диалектическому материализму и остановились перед материализмом историческим»). Русскую философию начала XX в. представляли нам только через Ленина и Плеханова. Что касается блестящего русского религиозного идеализма (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский и множество других), о котором мы сегодня хорошо знаем, то для наших тогдашних преподавателей и исследователей он просто выносился за рамки серьезной философии как сплошное мракобесие, недостойное основательного изучения. Что же касается русских махистов, то они в духе известной книги В.И. Ленина изображались в лучшем случае как собрание дурачков, а в худшем – как скопище опасных врагов науки и здравого смысла.

У русских махистов есть одна любопытная черта: практически все они были революционерами, социалистами. Правда, в понимании социализма и способов перехода к нему они сильно различались: были среди них и народники (В. Лесевич), и эсеры (В. Чернов), и меньшевики (Н. Валентинов, П. Юшкевич), и немало большевиков (А. Богданов, А. Луначарский, В. Базаров, Я. Берман и др.). Возник оригинальный феномен «русского махистского марксизма». Что же тянуло отечественных революционеров, вовлеченных в острую политическую борьбу, к такой философии, которая кажется далекой от практических дел и занятой абстрактными вопросами теории познания, исследованием оснований науки на материале физики, проблемами психофизиологии?

Ответ таков: наши революционеры в борьбе за лучшее социальное будущее страны всегда хотели опереться на науку, при этом на самую передовую науку своего времени (см.: [Steila 1996; Стейла 2021]). Физик Э. Мах представлялся многим в конце XIX и начале XX в. революционером в науке и революционером в философии – последнюю он тесно связывал с исследованием природы научного знания. Мах проанализировал историю физики и дал убедительную критику лежавшего в основании классической механики (и идущего от Ньютона) представления об абсолютности пространства и времени. Мах основательно изучал природу ощущений и восприятий не только как теоретик (предвосхитивший многие идеи в психологии, в частности те, которые впоследствии разрабатывали гештальт-психологи), но и как практик, работавший в психофизиологических лабораториях. Мах выступал как сокрушитель мифов и догм, как человек, нашедший путеводную нить научного познания. А. Эйнштейн утверждал, что если бы не маховская критика представлений об абсолютности пространства и времени, общая теория относительности была бы невозможна.

Кое-кто из русских марксистов начала XX в. считал, что социально-философской теории Маркса не хватает философского обоснования («Философско-экономические рукописи» Маркса будут опубликованы только в 20-е годы XX в., философское понимание «Капитала» тоже будет еще впереди). Некоторые немецкие социал-демократы (Э. Бернштейн и другие) пытались философски фундировать марксизм с помощью идей Канта. Ряд российских марксистов решили сделать это с помощью Маха.

При этом они не просто повторяли то, что написал Мах, а, отталкиваясь от махизма и давая собственную интерпретацию Маркса, создавали оригинальные философские концепции. Так, А.А. Богданов предложил теорию эмпириомонизма, П.С. Юшкевич выступил с идеей эмпириосимволизма. В работах русских марксистов-махистов есть то, чего у самого Маха не было и, скорее всего, не могло быть.

Особенно интересен среди русских поклонников Маха А.А. Богданов (см. о нем: [Локтионов ред. 2021]). Он был выдающимся теоретиком (не только философом, но и ученым), крупным политическим деятелем (одним из лидеров большевиков во время революции 1905 г.), умелым организатором (создал Пролеткульт в первые годы после Октябрьской революции, организовал в 20-е гг. XX в. первый в мире Институт переливания крови и был до конца жизни его директором), интересным писателем-фантастом. В философии Богданова важную роль играет понятие организации. Он различает индивидуально и социально организованный опыт. Первый тип организации относится к миру субъективности, второй – к знанию о мире (обыденному и научному), к тому, что мы считаем реально существующим. В маховскую идею о разных способах группировки элементов опыта Богданов вносит две новые идеи: идущее от Маркса понимание социальной природы познания и собственную идею организации. При этом Богданов (со ссылкой на марксову идею практики) подчеркивал особую роль человека в проектировании разных типов организации.

Понимание познания вообще, научного познания в частности и в особенности как социального процесса породило в XX в. в мировой науке целое направление социального анализа научного знания, концепцию социальной эпистемологии и движение STS (социальный анализ науки и техники), успешно разрабатывающиеся и сегодня. В рамках этих исследований получено немало интересных результатов. Между тем одна из первых работ в этом направлении, признанная сегодня классической – исследование

советского историка физики и науковеда Б.М. Гессена «Социально-экономические корни механики Ньютона» (см.: [Гессен 1933]). У меня нет данных о прямом влиянии идей Богданова на Гессена, но такое влияние не исключено.

Но в этой связи я хочу сделать важную оговорку. Дело в том, что ряд специалистов в области социальной эпистемологии и социального анализа науки и техники разделяют позицию социального конструктивизма, согласно которой не только знание, но и сама реальность – не что иное, как социальные конструкции («истина – это то, что считается истиной в данном коллективе»). Сам Богданов не использовал термин «социальный конструктивизм», но, по сути дела, его концепция является таковой. Между тем идеи социального конструктивизма, используемые сегодня в социальной психологии, в когнитивной науке и т.д. оказываются тупиковыми и ведут к парадоксальным следствиям: отрицанию возможности теории, к релятивистским выводам и т.д.

Что же касается идеи организации, то в начале 20-х гг. XX в. Богданов создал «Всеобщую организационную науку» («Тектологию»), которая не была понята научным сообществом при жизни автора, но которая спустя 40 лет после его смерти была признана во всем мире как предвосхищение главных идей кибернетики и всеобщей теории систем (см.: [Богданов 1989]). Когда в нашей стране в 60-е гг. прошлого столетия возникло мощное движение системных исследований, в которое включились как философы, так и представители многих специальных наук, то вспомнили о Богданове [Садовский 2003]. В соответствии с активистскими идеями Богданова организованные структуры не только возникают стихийно, но и могут быть сознательно спроектированы. После Октябрьской революции в нашей стране возникли движение научной организации труда и первые попытки экономического планирования. Активную роль в последнем играл близкий Богданову марксист-махист В. Базаров.

Нечто похожее имело место и у некоторых зарубежных поклонников Маха, настроенных революционно. Когда в 20-е гг. XX в. в Вене возникло «Общество друзей Э. Маха», из которого вскоре вырос «Венский кружок» (предтеча логического позитивизма), то большинство его участников занимали левые политические позиции, многие были социалистами. Один из лидеров кружка О. Нейрат разработал концепцию планового управления социалистической экономикой. Некоторые авторы находят в этой концепции близость к идеям, которые позже обосновал выдающийся советский экономист, лауреат Нобелевской премии академик Л.В. Канторович.

Другое практическое детище Богданова, созданное в соответствии с его идеями после Октября – движение Пролетарской культуры. Это попытка сознательного конструирования такой сложнейшей системы, как культура. Между тем эта попытка потерпела неудачу, которая не была случайной. Как показано в современных системных исследованиях, сложными системами нельзя управлять, их можно только направлять. Об этом немало писал наш известный специалист в этой области (математик, философ, эколог) Н.Н. Моисеев (см.: [Моисеев 1995]). Невозможно искусственно, с нуля создать такую сверхсложную систему, как культура. Последняя развивается органически, наследуя прошлое, взаимодействуя с другими культурами, меняясь не по произволу отдельных людей, но в соответствии с изменившимся контекстом. На культуру можно воздействовать, но только в соответствии с ее возможностями и собственной логикой развития. Поэтому идея искусственного создания особой пролетарской культуры с самого начала была обречена на крах (хотя в рамках Пролеткульта сформировались отдельные выдающиеся творцы искусства, такие как С. Эйзенштейн).

Я хочу особо выделить связь между системно-организационными идеями Богданова и влиятельным в нашей стране в последние 50 лет методологическим движением, которое основал, возглавил и развил известный российский философ Г.П. Щедровицкий. Его идеи «мыследеятельности» и «организационно-деятельностных игр» и есть не что иное, как методология конструирования сложных организованных систем разного рода (см.: [Щедровицкий 2025; Щедровицкий 2026]). Как и у Богданова, в методологическом движении Г.П. Щедровицкого переплетены достижения и нерешаемые проблемы.

Я хотел бы также обратить внимание на некоторые идеи такого большевистского поклонника Маха и Авенариуса, как А.В. Луначарский, игравшего видную роль в развитии советской культуры в 20-е гг. прошлого столетия. Луначарский внес в философские дискуссии марксистов в начале XX в. нечто новое и совершенно необычное не только для марксизма, но и для махизма – идею «богостроительства» (см.: [Луначарский 1926]). Эту идею Луначарского разделял М. Горький. Зато ее решительно осудили и Г.В. Плеханов, и В.И. Ленин. Да и для марксистов, обратившихся к идеям Маха в поисках научно-философского обоснования теории научного социализма, использование религиозной терминологии для выражения философских взглядов звучало дико и неприемлемо. Между тем знакомство с «богостроительными» текстами Луначарского убеждает в том, что в них речь идет о проблемах, которые не просто имеют смысл, но которые были актуальны в начале XX в. и сверх-актуальны сегодня, во времена геополитических тектонических сдвигов, взаимодействия и конфронтации разных культур, жизни в цифровой реальности, когда заново приходится давать ответ на три кантовских вопроса: что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться.

В книге В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» была дана сокрушительная критика как самого махизма, так и российских его поклонников. Эта книга в советские годы рассматривалась как своего рода философская Библия. Как относиться к ленинской критике отечественных марксистов-махистов сегодня? Нужно признать, что в ленинской критике не учитываются некоторые тонкие философские сюжеты. Иной раз это не тщательный разбор аргументации критикуемого автора, а просто резкий удар наотмашь. Некоторые идеи Ленина, например, его эпистемологический сенсуализм (который он, между прочим, разделял с критикуемыми им философами), не могут быть приняты сегодня. И при всем при том я считаю главную философскую позицию Ленина более перспективной, чем позицию Маха и его российских поклонников. Так что в главном оказался прав именно Ленин. Речь идет о защищаемой им принципиальной позиции эпистемологического реализма. Это очень важно.

Как показала история философии и науки, феноменализм Маха не выдержал испытания. Логические позитивисты и другие представители аналитической философии, первоначально принимавшие феноменалистическую программу в теории познания и философии науки, вынуждены были от нее отказаться. Наука, прежде всего физика, тоже не приняла маховскую ориентацию на описательные теории (а эта ориентация была связана с маховской философией). А. Эйнштейн, признававший важное влияние на него критических замечаний Маха по отношению к представлениям об абсолютности пространства и времени, пришел в итоге к философской позиции теоретико-познавательного реализма. Близким для него философом стал вовсе не Мах, а Спиноза. Известный философ науки, большой специалист в области философии физики М. Бунге подчеркивал, что в своей критике Маха Ленин был прав.

Специально хочу сказать о критике махизма в одной из последних работ нашего выдающегося философа Э.В. Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» [Ильенков 1980]. Я считаю критическую позицию Эвальда Васильевича убедительной. Идеальное он предложил понимать как продукт коллективной человеческой деятельности, воплощенный в предметах культуры, созданных людьми, но находящихся вне голов отдельных индивидов. Индивидуальное сознание, по Ильенкову, производно от так понимаемого идеального. Ильенкова обвиняли в отходе от марксизма, от материализма, критики ссылались на кибернетику, на исследования работы мозга. Эвальд Васильевич считал, что его критики воскрешали традиции позитивизма и не понимали той линии в истолковании человека и его творчества, которая была разработана именно Марксом вслед за Гегелем и немецкой классической философией. Махизм в целом и в анализе сознания в частности был для Ильенкова воплощением позитивизма. Ильенкову претил и технократизм, который он связывал с позитивизмом и с богдановским организационным конструктивизмом.

Между тем сегодня философский реализм завоевывает все новые позиции: прямой реализм, спекулятивный материализм, конструктивный реализм в эпистемологии,

экстернализм в философии сознания и когнитивной науке, структурный и референциальный реализм в философии науки, модальный реализм в логике, идея мультиверса и многомировой интерпретации квантовой механики в современной науке.

Российские марксисты-махисты были людьми своего времени. Они считали, что философия Маха может поставить философию и науку на верный путь. В этом они ошибались. Но некоторые их идеи выходят за пределы их времени и за рамки той философии, которой они когда-то придерживались. Работы отечественных марксистов-махистов – важная часть истории русской философии.

Источники – Primary Sources

Богданов 1989 – *Богданов А.А.* Тектология: всеобщая организационная наука. М.: Экономика, 1989 (Bogdanov, Alexander A., *Tectology: Universal Organization Science*, in Russian).

Гессен 1933 – *Гессен Б.М.* Социально-экономические корни механики Ньютона. М.; Л.: Гос. техн.-теорет. изд-во, 1933 (Hessen, Boris M., *The Social and Economic Roots of Newton's Mechanics*, in Russian).

Ильенков 1980 – *Ильенков Э.В.* Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. Размышления над книгой В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М.: Политиздат, 1980 (Ilyenkov, Evald V., *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism: Reflections on V.I. Lenin's Book "Materialism and Empirio-criticism"*, in Russian).

Луначарский 1926 – *Луначарский А.В.* Христианство или коммунизм: Диспут с митрополитом А. Введенским. Л.: Гос. изд-во, 1926 (Lunacharsky, Anatoly V., *Christianity or Communism: A Dispute with Metropolitan A. Vvedensky*, in Russian).

Щедровицкий 2025 – *Щедровицкий Г.П.* От логики науки к теории мышления / Ред.-сост. А.В. Русаков. М.: МИФ, 2025 (Shchedrovitsky, Georgy P., *From the Logic of Science to the Theory of Thinking*, in Russian).

Щедровицкий 2026 – *Щедровицкий Г.П.* От теории мышления к теории деятельности / Сост. А.В. Русаков; ред. Ю.А. Пузырей, А.В. Русаков; научн. консультант П.Г. Щедровицкий М.: МИФ, 2026 (Shchedrovitsky, Georgy P., *From the Theory of Thinking to the Theory of Activity*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Локтионов (ред.) 2021 – Александр Александрович Богданов / Под ред. М.В. Локтионова. М.: Политическая энциклопедия, 2021.

Моисеев 1995 – *Моисеев Н.Н.* Тектология А. Богданова – современные перспективы // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 8–13.

Садовский 2003 – *Садовский В.Н.* История создания, теоретические основы и судьба эмпириомонизма А.А. Богданова // *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003. С. 340–366.

Стейла 2021 – *Стейла Д.* Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910). М.: Академический Проект, 2013.

References

Loktionov, Mikhail V., ed. (2021) *Alexander Alexandrovich Bogdanov*, Politicheskaya Entsiklopediya, Moscow (in Russian).

Moiseev, Nikita N. (1995) "A. Bogdanov's Tektology – Modern Perspectives", *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (1995), pp. 8–13 (in Russian).

Sadovsky, Vadim N. (2003) "History of Creation, Theoretical Foundations, and Fate of Empiriomonism by A.A. Bogdanov", Bogdanov, Alexander A., *Empiriomonism: Articles on Philosophy*, Respublika, Moscow, pp. 340–366 (in Russian).

Steila, Daniela (1996) *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910)*, Le Lettere, Firenze.

Сведения об авторе

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович – доктор философских наук, действительный член Российской академии наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

LEKTORSKY Vladislav A. – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Вопрос о смысле жизни и смерти в русском махизме

© 2026 г. А.Е. Рыбас

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 7–9.

E-mail: a.rybas@spbu.ru

Поступила 25.06.2026

В статье осмысливается эвристический потенциал русского махизма в контексте вопросов о смысле жизни, смерти и бессмертии. Автор показывает, что значимость этого направления в истории русской мысли определяется не столько его попытками выстроить монистическую теорию познания или соединить марксизм с учением Эрнста Маха и Рихарда Авенариуса, сколько способностью ставить и по-своему решать фундаментальные смысложизненные проблемы, актуальные и для современного человека. Особое внимание уделено интерпретации темы самоубийства в работах А.В. Луначарского. Показано, что Луначарский трактует самоубийство не как проявление личной слабости, а как философский протест и закономерный вывод из краха антропоцентризма. Преодоление этого экзистенциального тупика мыслитель связывает с новой «философией чистой активности», синтезирующей идеи марксизма и махизма: смысл человеческого существования видится ему в преобразующей деятельности, труде и коллективном творчестве, где основополагающей становится формула «действую – значит существую». Проанализированы решения этих же вопросов в творчестве А.А. Богданова. На материале романов «Красная звезда» и «Инженер Мэнни», а также рассказа «Праздник бессмертия» показано, как Богданов художественно моделирует разные варианты «победы над смертью». Разрабатываются такие идеи Богданова, как «товарищеский обмен жизни», коллективное бессмертие и право личности на добровольный уход из жизни. Сопоставление подходов Луначарского и Богданова позволяет сделать вывод о том, что оба мыслителя стремятся уйти от абстрактной метафизики к осмыслению реального человеческого опыта, соединяя социально-философские идеалы с экзистенциальной проблематикой.

Ключевые слова: русский махизм, смысл жизни и смерти, бессмертие и конечность, А.В. Луначарский, А.А. Богданов, философия жизни, коллективизм и личность, самоубийство как философская проблема, антропоцентризм, неметафизическая философия.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-146-152

Цитирование: *Рыбас А.Е.* Вопрос о смысле жизни и смерти в русском махизме // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 146–152.

The Problem of the Meaning of Life and Death in Russian Machism

© 2026 Aleksandr E. Rybas

Saint-Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: a.rybas@spbu.ru

Received 25.06.2026

The article assesses the heuristic potential of Russian Machism with regard to the problems of the meaning of life, death, and immortality. It is argued that the significance of this current in the history of Russian philosophy is primarily attributable not to its attempts to develop a monistic theory of knowledge or to reconcile Marxism with the doctrines of E. Mach and R. Avenarius, but to its capacity to articulate and address fundamental existential issues that retain contemporary relevance. Special emphasis is placed on A.V. Lunacharsky's treatment of suicide. The analysis demonstrates that Lunacharsky conceptualizes suicide not as an indication of individual weakness but as a philosophical protest and a logical consequence of the collapse of anthropocentrism. The resolution of this existential impasse, according to Lunacharsky, is to be found in a novel "philosophy of pure activity", which integrates Marxist and Machist principles. Within this framework, human existence is ascribed meaning through transformative practice, labor, and collective creativity; the principle "I act – therefore I am" is posited as foundational. The study further examines A.A. Bogdanov's approach to the same set of problems, drawing on the novels *Red Star* and *Engineer Manny* and the short story *The Feast of Immortality*. It is shown that Bogdanov employs literary means to model various strategies for "overcoming death". The paper analyses key Bogdanovian concepts, including the "comradely exchange of life", collective immortality, and the individual's right to voluntary death. A comparative analysis of Lunacharsky's and Bogdanov's positions reveals a common orientation away from abstract metaphysics and towards an engagement with concrete human experience, combining socio-philosophical ideals with existential concerns.

Keywords: Russian Machism, the meaning of life and death, immortality and finitude, A.V. Lunacharsky, A.A. Bogdanov, philosophy of life, collectivism and the individual, suicide as a philosophical problem, anthropocentrism, non-metaphysical philosophy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-146-152

Citation: Rybas, Aleksandr E. (2026) "The Problem of the Meaning of Life and Death in Russian Machism", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 146–152.

Вопрос об актуальности идей русского махизма до сих пор остается открытым и дискуссионным. Исследователи, как правило, подчеркивают, что идеи русских эмпириокритиков во многом способствовали становлению синергетики, кибернетики и постнеклассической науки [Локтионов 2016[а]; Локтионов 2016[б]], а также препятствовали «изоляции марксизма от общего направления развития философской культуры» [Садовский 2003, 365]. Высказывается также мысль о том, что антиметафизический пафос русского махизма создал благоприятные условия для антропологического поворота в философии XX в. [Plaggenborg 2008], сфокусировав внимание философов

прежде всего на проблематике культуры [Стейла 2021; Шеррер 2021]. Соглашаясь с такими оценками, хотелось бы указать на еще один немаловажный аспект, позволяющий русскому махизму сохранять свой эвристический потенциал и сегодня. Речь идет о специфике постановки и решения вопроса о смысле жизни и связанных с ним размышлений о смерти и бессмертии. В русской философии этот вопрос можно считать одним из главных начиная как минимум с XIX в., и поиски ответа на него велись в русле как религиозной, так и нерелигиозной философских традиций. Сторонники Э. Маха и Р. Авенариуса в России, подчиняясь логике развития отечественной мысли, не могли оставаться в стороне от этого вопроса, очертившего горизонт всех их философских исканий.

Думается, что актуальность русского махизма определяется сейчас не столько «монистическими» построениями или же попыткой «срастить материализм и учение Маха» [Локтионов, Шарова 2021, 6], сколько той смысложизненной проблематикой, которая составляла душу этого философского течения. Действительно, признавая заслуги Маха и Авенариуса, и прежде всего в деле преодоления метафизического дуализма, русские махисты упрекали их в том, что в системе эмпириокритицизма нет выхода к реальной жизни, к тем «проклятым вопросам философии», как их называл А.А. Богданов, без разрешения которых жить и мыслить на самом деле нельзя. Каждая версия русского махизма – это, по сути, попытка дополнить учение Маха – Авенариуса так, чтобы получилась своего рода философия жизни, руководство к действию, а не просто очередной продукт сухой академической мысли.

Одной из проблем, затронутых в связи с размышлениями о смысле жизни, стала проблема самоубийства. Разговор на эту тему был начат А.В. Луначарским в статье «Самоубийство и философия», которая была написана в 1907 г., во время постреволюционной реакции (см.: [Луначарский 1911]). Луначарский начинает с утверждения о том, что самоубийство – это логический вывод философии в период краха антропоцентризма. Антропоцентризм, с его точки зрения, – это такое истолкование мира, в котором человек занимает центральное место в том смысле, что обо всем судит исходя из самого себя, своих потребностей, страхов и ценностей. Философия в этом случае – всегда опыт очеловечения мира, превращение его в соразмерное человеку пространство жизни и мысли. Тезис о крахе антропоцентризма у Луначарского представляет собой вывод из анализа актуальной в то время философии, причем как европейской, так и русской. По сути, Луначарский пишет о «конце метафизики» и характеризует его как трагическую, страшную эпоху; он описывает тот ужас, который охватил каждого честно мыслящего философа, и подчеркивает, что отвернуться от этого ужаса, закрыть на него глаза уже нельзя. Крах антропоцентризма – это закономерный итог развития философии, которая вынуждена была признать собственную неспособность продолжать и дальше очеловечивать мир.

Для характеристики эпохи «умирания антропоцентризма» Луначарский использует и другой термин – нигилизм. И здесь нельзя не отметить влияние Ф. Ницше, которое испытали на себе практически все русские махисты: Луначарский пишет об «отвратительном нигилизме», маркируя тем самым «болезнь духа». Но тут же он апеллирует и к Авенариусу, определяя нигилизм как «отрицательную мирооценку». А в итоге предлагает свое, более точное понятие, называя требование дегуманизации мысли последним выводом «безотрадной философии». Интересно, что Луначарский фиксирует своего рода парадокс, который заключается в том, что по мере очеловечения мира он все больше и больше открывается как мир нечеловеческий, жестокий и неуютный для человека; по мере развития знания и победы над природой побежденным и разуверившимся в своей способности что-то познать оказывается сам человек. Страшное миросозерцание, констатирует Луначарский, стало следствием торжества человека над природой.

Вот характерное рассуждение Луначарского, которым он резюмирует свой тезис: «Человек хотел сделаться хозяином природы и для этого решил познать ее до дна, как огромную мастерскую, полную сложных точных машин. “Природа – не храм, а мастерская”. Но, расхаживая среди своих новооткрытых и хорошо учтенных механизмов,

человек вдруг с ужасом заметил, что и сам-то он бездушный автомат, что в мастерской нет мастера, а есть лишь взаимно обусловливающиеся механические и химические процессы, и сам он только процессы да процессы. А мое сознание? – Эпифеномен, который лучше бы сделал, если бы перестал бесполезно прыгать над реальностью, которую не в силах изменить ни на волос. А моя воля? – Нелепая иллюзия: если бы падающий камень чувствовал, он воображал бы, что хочет упасть (Шопенгауэр). А мое чувство? – Оно кривляется и хохочет, тут-то бездна обмана. Оно здесь, чтобы мучить тебя. Человек беспомощно вертится в своей мастерской. Это – издевательство, это – пытка» [Луначарский 1911, 79]. Понятно, что мастерская, где уже нет и не может быть мастера, – это как раз та среда, в которой человеку человеком оставаться уже невозможно.

Луначарский связывает безотрадную философию с буржуазной культурой. Именно она является благодатной почвой для развития «материалистического пессимизма» и «мертвящего индивидуализма». Конечно, Луначарский, признавая право человека мыслящего на самоубийство и даже восхищаясь теми, кто на это решился, не считает самоубийство неизбежным. Человек, долгое время приучавшийся жить в осмысленном мире и вдруг обнаруживший его бессмысленность, как и бессмысленность своей жизни, вместо того, чтобы впасть в уныние, может увидеть в собственной ничтойности стимул к творчеству, ибо подлинное творчество – всегда *ex nihilo*. И в этом ему должна помочь новая, неметафизическая философия, которая будет представлять собой творческий синтез идей Маркса и Маха. В результате такого синтеза, полагал Луначарский, появится «философия чистой активности, диалектика, философия энергии, принимающая процессы труда за ключ к познанию всего бытия, представляющая себе мир как сотрудничество и борьбу»; эта философия «нигде и ни в чем не противоречит данным науки и не нуждается в заимствованиях у отживших мировоззрений» [Там же, 83].

Таким образом, в человеке благодаря его ничтойности открывается новое основание его жизни, которое выражается формулой «действую – значит существую». В результате труд человека, преобразующий мир, становится ключом к познанию всего бытия, представляющего собой арену сотрудничества и борьбы различных человеческих активностей. «Мир сразу приобретает интерес колоссальной драмы с неопределенным еще исходом или, скорее, с бесконечностью перипетий впереди, и драма разыгрывается не под суфлера, действующие лица не марионетки, это – живая драма, а не спектакль, и мы – не зрители и не актеры, а действительные ее участники» [Там же, 84].

Очевидно, что если самоубийство – это логический вывод, который следует из краха антропоцентризма, то при кардинальном изменении философской позиции оно потеряет свою притягательную силу. На смену традиционному метафизическому мышлению должно прийти – и непременно придет, как полагал Луначарский, – мышление коллективистское. Субъектом этого мышления будет не отдельный человек, а все человечество. По отношению к этому субъекту как цели каждый из нас будет всего лишь средством, или «винтиком», что отнюдь не принижает достоинство человека, а, наоборот, возвышает его. Быть винтиком, понимая, что на тебе держится весь механизм, и жертвовать собою ради блага целого – разве это не тот новый и вполне понятный смысл жизни, который может спасти человека мыслящего от самоубийства?

Обосновывая этот тезис, Луначарский опять же виртуозно, хотя и произвольно, сочетает марксизм и махизм: «Маркс в своей чудесной статье “Мальтус и Риккардо” объясняет, что единственным критерием при оценке каких бы то ни было явлений должна служить выгодность их для роста богатства человечества, которое равно, как тут же говорит Маркс, росту способностей человеческой природы. Вид в своей грандиозной работе считается с индивидом лишь как с моментом и частью: кто понял смысл существования вида не только головою, но всем существом своим, жизнь того переполнена светом, значительностью, упоением творчества, безмерно выходящего за рамки беглого личного бытия; кто не понял и протестует, того история оставляет в стороне с его бесплодным нытьем. Это звучит в полном согласии со словами Маха:

“Способствовать социальному, художественному, научному и всякому другому обогащению человеческого рода – вот настоящее счастье для личности”» [Луначарский 1911, 86].

В таком обосновании, очевидно, нельзя не заметить изъян: абсолютизация «общего блага» предполагает пренебрежение правами и достоинством отдельного человека, что идет вразрез с той гуманистической традицией в отечественной мысли, к которой, без сомнения, принадлежит и русский махизм. Действительно, вопрос «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность?» [Белинский 1955, 266] напрашивается здесь сам собой, и, казалось бы, дать на него убедительный ответ, оставаясь на почве коллективистской философии, трудно, если вообще возможно. Тем более что Луначарский, как в свое время и В.Г. Белинский, настаивал на том, что в нормальном обществе «максимум индивидуализма естественно сливается с максимумом единства» [Луначарский 1918, 7] и «высшей ценностью… является личность» [Луначарский 1976, 12]. Таким образом, устранение теоретического соблазна самоубийства кажется только формальным: оно не решает проблему, а пытается ее подменить.

Указанная трудность, однако, возникает лишь в том случае, если, как полагал Луначарский, мы остаемся в парадигме старого антропоцентризма, противопоставляя часть и целое и считая человека автономным субъектом и полноправным автором картины мира. Но такой антропоцентризм ушел в прошлое. Принципиально новый, неметафизический взгляд на человека, при котором человек мыслится заданным, производным, а поэтому сущностно вариативным и принципиально конечным, сможет по-новому сформулировать и смысл его жизни. А именно, жить стоит затем, чтобы участвовать в грандиозном творении жизни, участвовать именно как существо творческое и временное, определяющее себя и все вокруг. Идея вечной жизни – не просто фикция и не просто «клевета на жизнь», а то, что делает жизнь невозможной, толкает человека мыслящего к самоубийству. И как бы парадоксально это ни казалось, вывод Луначарского таков: для того чтобы противостоять соблазну самоубийства, нужно убедить человека не в том, что душа его вечна, а в том, что он – личность, а значит, имеет полное право на смерть.

Подобные рассуждения были характерны и для других русских махистов, прежде всего для Богданова, который всесторонне развил их не только в своих философских работах, но и в художественных произведениях. Согласно Богданову, смерть – это «элемент – и главный элемент – трагической красоты жизни» [Бордюгов (ред.) 1995, 171], и борьба со смертью (которая, без преувеличения, фундирует все его идеи и концепции – от эмпириомонизма до тектологии) ведется отнюдь не во имя бессмертия, а во имя насыщенной конечной жизни. В романе «Красная звезда» (1908) Богданов вывел концепцию преодоления смерти через идею «физиологического коллективизма», перенеся на страницы книги свои научно-философские мечтания, которые позже, в 1920-х гг., пытался воплотить в созданном им Институте переливания крови. Красная звезда – это Марс, где уже давно построено идеальное коммунистическое общество. Стоит обратить внимание на то, что марсиане победили не только классовое неравенство, но и экзистенциальный страх старения и смерти: они регулярно проводят между собой обменные переливания крови, в результате чего молодой организм отдает стареющему свежие элементы и иммунитет, а стареющий передает молодому накопленные антитела и очищенную кровь. Богданов называл это «товарищеским обменом жизни» [Богданов 1990[а], 158]. Важно подчеркнуть, что в романе это не просто медицинская процедура, а высший акт единения, стирающий границы между отдельными «Я».

В «Красной звезде» Богданов тщательно обдумывает тезис о коллективном бессмертии, которое сможет дать отдельному человеку ясное понимание смысла жизни. Отдельный индивид – и даже на Марсе – принципиально конечен и смертен (хоть и живет значительно дольше благодаря медицине), однако его опыт, знания и даже частицы физического тела (через кровь) растворяются в общем потоке жизни всей планеты. Личность, полагает Богданов, перестает страдать от одиночества и бессмысленности существования, осознавая себя частью единого, бессмертного сверхорганизма.

Однако тут же он отстаивает и право человека на смерть: человек может устать и когда-то обязательно устанет от слишком затянувшейся жизни, и когда он почувствует эту усталость, а также то, что полностью исчерпал свой творческий потенциал, он может и должен совершить самоубийство. В романе описаны специальные клиники для легкого и достойного ухода из жизни.

В книге «Инженер Мэнни» (1912), которая является предысторией «Красной звезды», Богданов продолжает развивать тему смерти и самоубийства. Главный герой, гениальный инженер Мэнни, руководит строительством Великих каналов на Марсе в переходную эпоху от капитализма к социализму. Он авторитарен и поэтому добивается результата, однако когда рабочие начинают требовать самоуправления и равенства, его индивидуалистические методы вступают в жесткое противоречие с новой коллективной культурой. Понимая, что он принадлежит старому миру и мешает развитию нового общества, Мэнни решает добровольно уйти из жизни. Богданов показывает это самоубийство не как слабость, а как осознанный акт устранения препятствия на пути прогресса.

В фантастическом рассказе «Праздник бессмертия» (1912) Богданов доводит идею физического бессмертия до предела и показывает ее обратную, пугающую сторону. Действие происходит в далеком будущем на Земле. Человечество давно построило идеальное коммунистическое общество. Гениальный ученый Фриде открыл сыворотку («иммунитет»), которая полностью останавливает старение и обновляет ткани. В канун описываемых событий планета готовится отметить грандиозный юбилей – ровно тысячу лет со дня победы над смертью. И вот оказывается, что за тысячу лет человек пережил абсолютно все: любовь, творчество, наука и даже философия не вызывают больше ярких чувств. Все превратилось в бесконечные и скучные повторения. Тысячелетний мозг и душа не справляются с колоссальным объемом прожитого опыта. Жизнь превращается в автоматическое и пустое существование. Богданов приходит к выводу: вечная жизнь не может не быть бессмысленной. Фриде и многие другие бессмертные люди начинают испытывать тягу к небытию. Бессмертие оказывается тяжелой ношей, и человечество в итоге приходит к пониманию того, что смерть – это необходимый и естественный финал, который придает жизни завершенность и ценность. Жизнь человека, делает вывод Богданов, должна быть настолько длинной, насколько она может быть интересной и новой, но не бесконечной, поскольку в этом случае она «замкнется в безвыходном круге однообразия» и станет «невыносимой пыткой» [Богданов 1914, 68].

Таким образом, ориентация Луначарского и Богданова на «проклятые вопросы философии» и поиск практических, деятельных ответов на них сохраняют актуальность русского махизма и сегодня, открывая перспективы для философского осмысления человеческого существования в условиях мировоззренческих кризисов.

Источники – Primary Sources

Белинский 1955 – *Белинский В.Г.* Избранные письма. В 2 т. Т. 2. 1840–1848. М.: Гослитиздат, 1955 (Belinsky, Vissarion G., *Selected Letters: In 2 Vols. Vol. 2. 1840–1848*, in Russian).

Богданов 1914 – *Богданов А.А.* Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб.: Рубикон, 1914. С. 51–70 (Bogdanov, Alexander A., *The Feast of Immortality*, in Russian).

Богданов 1990[а] – *Богданов А.А.* Красная звезда (роман-утопия) // *Богданов А.А.* Вопросы социализма: работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 104–203 (Bogdanov, Alexander A., *Red Star*, in Russian).

Богданов 1990[б] – *Богданов А.А.* Инженер Мэнни. Фантастический роман // *Богданов А.А.* Вопросы социализма: работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 204–283 (Bogdanov, Alexander A., *Engineer Menni*, in Russian).

Бордюгов (ред.) 1995 – Неизвестный Богданов. В 3 кн. Кн. 1. А.А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. / Ред. Г.А. Бордюгов. М.: ИЦ «АИРО XX», 1995 (*Unknown Bogdanov: In 3 Books. Book 1. A.A. Bogdanov (Malinovsky). Articles, Reports, Letters and Memoirs. 1901–1928*, in Russian).

Луначарский 1911 – *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // Самоубийство: сборник статей. СПб.: Заря, 1911. С. 67–92 (Lunacharsky, Anatoly V., *Suicide and Philosophy*, in Russian).

Луначарский 1918 – *Луначарский А.В.* Речь о социальном воспитании: Речь, произнесенная 3 ноября 1918 г. в Петрограде. Петроград: Отд. подготовки учителей Ком. нар. прос. Союза коммун Сев. обл., 1918 (Lunacharsky, Anatoly V., *Speech on Social Education: Speech Delivered on November 3, 1918 in Petrograd*, in Russian).

Луначарский 1976 – *Луначарский А.В.* Детское движение и коммунистическое воспитание // *Луначарский А.В.* О воспитании и образовании: Избранные статьи. М.: Педагогика, 1976. С. 12–27 (Lunacharsky, Anatoly V., *The Children's Movement and Communist Upbringing*, in Russian).

References in Russian

Локтионов 2016[а] – *Локтионов М.В.* А.А. Богданов как основоположник общей теории систем // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 147–162.

Локтионов 2016[б] – *Локтионов М.В.* Эмпириокритицизм А.А. Богданова и его значение в современной науке // Философская мысль. 2016. № 12. С. 11–22.

Локтионов, Шарова 2021 – *Локтионов М.В., Шарова В.Л.* Богданов – титан российского Возрождения // Александр Александрович Богданов / Под ред. М.В. Локтионова. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 5–13.

Садовский 2003 – *Садовский В.Н.* История создания, теоретические основы и судьба эмпириомонизма А.А. Богданова // *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003. С. 340–366.

Стейла 2021 – *Стейла Д.* Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910). М.: Академический Проект, 2013.

Шеррер 2021 – *Шеррер Ю.* Концепция культуры Богданова: от рабочих кружков до движения Пролеткульта // Александр Александрович Богданов / Под ред. М.В. Локтионова. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 357–370.

References

Loktionov, Mikhail V. (2016) "A.A. Bogdanov as the Founder of General Systems Theory", *Philosophy of Science and Technology*, Vol. 21, No. 2, pp. 147–162 (in Russian).

Loktionov, Mikhail V. (2016) "Bogdanov's Empirio criticism and Its Significance in Modern Science", *Philosophical Thought*, No. 12, pp. 11–22 (in Russian).

Loktionov, Mikhail V., Sharova, Veronika L. (2021) "Bogdanov – the Titan of the Russian Renaissance", Loktionov, Mikhail V., ed., *Aleksandr Aleksandrovich Bogdanov*, Politicheskaya Entsiklopediya, Moscow, pp. 5–13 (in Russian).

Sadovsky, Vladimir N. (2003) "The History of Creation, Theoretical Foundations and Fate of A.A. Bogdanov's Empiriomonism", Bogdanov, Aleksandr A., *Empiriomonism: Articles on Philosophy*, Respublika, Moscow, pp. 340–366 (in Russian).

Steila, Daniela (1996) *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910)*, Le Lettere, Firenze (Russian Translation 2013).

Sherer, Jutta (2021) "Bogdanov's Concept of Culture: From Workers' Circles to the Proletkult Movement", Loktionov, Mikhail V., ed., *Aleksandr Aleksandrovich Bogdanov*, Politicheskaya Entsiklopediya, Moscow, pp. 357–370 (in Russian).

Plaggenborg, Stefan (2008) "Alexander Bogdanov: Vom Marxismus zur Anthropologie", *Aleksandr Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*, Verlag Otto Sagner, München, pp. 179–197.

Сведения об авторе

РЫБАС Александр Евгеньевич –
кандидат философских наук, доцент
кафедры русской философии и культуры
Института философии Санкт-Петербургского
государственного университета.

Author's Information

RYBAS Aleksandr E. –
CSc in Philosophy, associate professor
at the Department of Russian Philosophy
and Culture, Institute of Philosophy,
St. Petersburg State University.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Бог или природа? Концепция реальности Бенедикта Спинозы в перспективе новейших немецких исследований его «Этики»

© 2026 г. Е.А. Полякова

Свято-Филаретовский институт, 105066, Москва, Токмаков пер, д. 11.

E-mail: cath_pol@mail.ru

Поступила 22.03.2026

Отправной точкой статьи служит обширное исследование немецкого спинозоведа Мартина Саара, показавшего, что ключевое для «Этики» Б. Спинозы понятие *potentia* (нем. *Macht*) следует понимать не как свойство сущего или причитающуюся ему в той или иной мере собственность (так власть трактовалась от Т. Гоббса до М. Вебера), но как само бытие сущего. Спиноза не дает определения *potentia*, но, как показано в статье, отождествляет его со всеми другими ключевыми понятиями – причинностью, существованием, постижением, стремлением, добродетелью, любовью. Предложенный анализ призван продемонстрировать глубинный смысл этих отождествлений: основополагающую для Спинозы мысль о стремлении сущего к расширению своего существования. Утверждая тождество власти, существования, реальности и совершенства, «Этика» делает мыслимой градацию существования, идею существования в бóльшей или меньшей степени, причем человеческое разумение ведет к его возрастанию путем радостного осознания собственной божественности. Отсюда следует важный вывод: природа неслучайно названа у Спинозы Богом. Благодаря человеческой способности ее постигать, благодаря радости интеллектуальной активности она оказывается не просто суммой всего существующего, не замкнутой в себе данностью уже-наличного, но неустанным движением к все бóльшей реальности, движением к совершенству божественности.

Ключевые слова: Спиноза, potentia, онтология, реальность, существование, совершенство, постижение.

УДК 1 (091); 141.319.8; 165; 141.43
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-153-164

Цитирование: *Полякова Е.А.* Бог или природа? Концепция реальности Бенедикта Спинозы в перспективе новейших немецких исследований его «Этики» // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 153–164.

God or Nature? Benedict Spinoza's Concept of Reality in the Perspective of the Latest German Research on His *Ethics*

© 2026 Ekaterina A. Polyakova

Saint Philaret's Institute, 11, Tokmakov lane, Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: cath_pol@mail.ru

Received 22.03.2026

The article takes as its starting point an extensive study by the German Spinoza scholar Martin Saar, who has shown that the key concept of *potentia* (German: *Macht*) in Spinoza's *Ethics* should be understood not as an attribute of that which is, nor as a possession that belongs to it to a greater or lesser degree (as power was interpreted from Thomas Hobbes to Max Weber), but rather as the very being of that being. Spinoza does not define *potentia*, but, as shown in the article, identifies it with all other key concepts – causality, existence, comprehension, striving, virtue, and love. The proposed analysis aims to demonstrate the deeper meaning of these identification: Spinoza's fundamental idea of the striving of every being to expand its existence. By asserting the identity of power, existence, reality, and perfection, the *Ethics* makes conceivable a gradation of existence – the idea of existing to a greater or lesser degree – with human reason leading to its increase through the joyful awareness of one's own divinity. This leads to an important conclusion: it is no accident that nature is called God by Spinoza. Thanks to the human capacity to comprehend it, thanks to the joy of intellectual activity, nature turns out to be not merely the sum total of everything that exists, nor a self-contained given of what is already present, but an unceasing movement towards ever greater reality, a movement towards the divinity of perfection.

Keywords: Spinoza, potentia, ontology, reality, existence, perfection, comprehension.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-153-164

Citation: Polyakova, Ekaterina A. (2026) "God or Nature? Benedict Spinoza's Concept of Reality in the Perspective of the Latest German Research on His *Ethics*", *Voprosy filosofii,* Vol. 10 (2026), pp. 153–164.

Влияние «Этики» Спинозы на европейскую философскую мысль со временем не только не ослабевает, но, напротив, усиливается. Начиная со спора о пантеизме, имевшего место между Ф.Г. Якоби и М. Мендельсоном в конце XVIII в., в котором прямо или косвенно участвовали столь видные мыслители, как И.Г. Гердер, И.В. Гёте, И.Г. Гаман и И. Кант, влияние Спинозы возрастает не только в немецком идеализме (Гегель, Шеллинг), но и в мысли постмодерна – М. Фуко, Ж. Дёлеза и многих других авторов. В России горячим поклонником Спинозы был Л.Н. Толстой, пытавшийся соединить несоединимое – этику Канта и онтологию Спинозы[1]. На увлечение марксистов Спинозой указывал Э.В. Ильенков, при этом и сам отдавая должное его глубоким прозрениям[2]. Философская привлекательность Спинозы объясняется, на мой взгляд, не только и не столько предложенной им всеобъемлющей онтологией, полученной из минимальных предпосылок (идеал философской мысли Нового времени), сколько открываемой его системой возможностью по-новому увидеть некоторые важные

аспекты реальности. Не в последнюю очередь импонирует и концепция, утверждающая принципиальную совместимость личных и общественных интересов, а следовательно, и неизбежность общественного мира и солидарности.

Исходным пунктом данного исследования являются работы видного немецкого философа, специалиста по Спинозе, Мартина Саара, который в своей интерпретации исходит из понятия *potentia* у Спинозы и переводит его немецким словом "*Macht*". Исключительной ролью, которую это понятие играет в философии Спинозы, Саар объясняет, в частности, значимость его идей для более поздних авторов (для идеи «воли к власти» Ф. Ницше и аналитики власти М. Фуко). В данной статье я попытаюсь, оттолкнувшись от анализа Саара, прояснить некоторые особенности спинозовской концепции реальности. При этом речь не идет о том, чтобы ставить под сомнение традиционные представления о Спинозе, хорошо известные в науке: единство субстанции, детерминизм, пантеизм и т.д. Однако статья представляет собой попытку понять автора, как того требует герменевтический метод: увидеть то, что не лежит на поверхности его текста, но зачастую является его непроговоренной предпосылкой, открывающей возможность более глубокого прочтения. Цель данного исследования – показать, что философская значимость «Этики» в конечном счете не сводится ни к простому приравниванию Бога к природе, ни к статично понятой имманентности, но определяется ее оригинальной концепцией реальности.

Онтологическое понятие potentia

В книге «Имманентность власти» [Saar 2013[a]], как и в других работах [Saar 2013[b]; Saar 2014; Saar 2009], Саар предлагает различать две концепции власти – онтологическую и теоретико-деятельностную (handlungstheoretische). Теоретико-деятельностное понимание (например, у Т. Гоббса и М. Вебера) подразумевает, что власть мыслится как некое свойство отдельного индивида – как своего рода собственность и одновременно инструмент для достижения чего-либо иного, причем в конфликте с другими людьми. Такое представление, несомненно, более соответствует обыденному пониманию власти, чем онтологическая интерпретация, нашедшая свое наиболее полное воплощение в сочинениях Спинозы. У Спинозы *potentia* есть неотчуждаемая способность оказывать влияние и обладать возможностями. Философски это второе понимание укоренено в античной мысли, в частности, в аристотелевском разграничении *dynamis* и *energeia*, тогда как теоретико-деятельностная концепция характерна для Нового времени. Однако понятие власти Спинозы уже тем отличается от аристотелевского, что возможность у него полностью совпадает с действительностью. При этом он выходит и за рамки модерной постановки проблемы. Атомарному миру единичных, пребывающих в себе вещей, обладающих определенными свойствами, ничего не прибавляющими к их существованию, он противопоставляет мир властных отношений, которые существуют постольку, поскольку воздействуют друг на друга, тем самым предвосхищая и «волю к власти» Ницше, и современную квантовую физику.

Отмечая оригинальность спинозовской концепции власти, Саар не останавливается, однако, на весьма примечательном моменте: в «Этике» *potentia* определяется лишь косвенно и мимоходом, во всяком случае не в начальных определениях или аксиомах первой части, как можно было бы ожидать, но вводится незаметно, на правах само собой разумеющейся предпосылки. Впервые термин употреблен как некоторое вспомогательное средство для третьего доказательства существования Бога: «Способность не существовать есть бессилие, тогда как способность существовать есть власть (что само собой разумеется)» (E I, prop. 11, dem. 3)[3]. Интересно это замечание в скобках, где нетривиальная мысль выдается за очевидную: *potentia* не следует понимать как некий атрибут сущего, которое существует и без него, то есть может им обладать, а может и не обладать. *Potentia* есть само бытие сущего; без *potentia* ничто не может быть.

Но Спиноза не удовлетворяется этим косвенным определением через существование. В дальнейшем он отождествляет *potentia* практически со всеми ключевыми

понятиями: не только с существованием, но и с Богом, причинностью, разумом, добродетелью и, наконец, с *conatus* – стремлением сохранять свое существование. Присмотримся к этим отождествлениям. Каждое из них подчеркивает исключительную значимость понятия *potentia*, но и несколько сдвигает его смысл.

Сущность Бога есть не что иное, как *potentia*. Уже в первой части «Этики» мы читаем: «Могущество (*potentia*) Бога есть сама его сущность» (E I, prop. 34), сущность Бога и его *potentia* совпадают (E I, prop. 34, dem.). Видимо, Спиноза понимает *potentia* и как причинность, точнее, как производящую деятельность. Бог производит природу, вещи, все существующее; для Бога быть, действовать, быть причиной всего сущего и обладать *potentia* – одно и то же.

Таким образом, *potentia* определяется через Бога, через причинность и существование – и, в свою очередь, сама определяет их. Однако не следует думать, что речь идет о порочном круге; скорее – о взаимном прояснении и уточнении. Благодаря понятию *potentia* все остальные фундаментальные понятия оказываются связаны между собой, но они никоим образом не совпадают. Как раз приравнивание их к *potentia* и не дает им совпасть. Бога нельзя отождествить с вещами, которые он производит, – не потому, что его природа иная (она та же самая), а потому, что он понимается как высшая, абсолютная *potentia*, благодаря которой все существует (E IV, prop. 4, dem.). Он – чистая *potentia* и чистое существование. Отдельные же вещи тоже могут – и даже должны – быть причинами других вещей; они тоже по сути своей *potentia*. Но их существование не необходимо. Они одновременно божественны и небожественны, поскольку *potentia* в них – в силу которой Бог «существует и действует» (E III, prop. 6, dem.) – оказывается неполной, ограниченной. Таким образом, хотя *potentia* и есть общий знаменатель существования и для Бога, и для его модусов, но она же и различает их: они различаются степенью присущей им *potentia*, ее полноценностью, наличием или отсутствием бессилия. Отдельные вещи есть не только *potentia*, но и ее недостаток.

После того как понятие *potentia* в первой части «Этики» было упомянуто лишь мимоходом, оно вновь появляется в третьей части в очень важном месте – когда речь заходит о том, что каждой вещи свойственно стремиться сохранять свое существование: *conatus* предлагается рассматривать как «действительную (актуальную) сущность» отдельных вещей (E III, prop. 7); *potentia sive conatus* (E III, prop. 7, dem.), одно можно понять через другое. Как и *potentia*, *conatus* не есть некий атрибут сущего, не есть даже его дополнительная характеристика, но само бытие сущего – способность удержаться в бытии[4]. Отсюда следует неожиданный важный вывод. Парадоксальным образом сохраняется не существование уже наличествующей вещи, но само стремление к бытию, которое и есть существование – и власть реализовать это стремление.

Рассмотрим внимательнее понятие *conatus*. Этот дополнительный принцип, введенный в третьей части «Этики», вызвал немало споров и даже обвинений в непоследовательности. Проблема не только в его недостаточной, по мнению многих, обоснованности, но и в том, что он кажется отступлением от принципа причинности и даже уступкой телеологии[5]. Существует, однако, и такая точка зрения, согласно которой *conatus* как раз позволяет телеологии избежать, предлагая некую аналогию принципу инерции в физике. И Спиноза, безусловно, дает основания для такой интерпретации (ср.: E III, prop. 7, dem.; E III, prop. 9, schol.)[6]. Тем не менее аналогия эта, как бы привлекательна она ни была, в конечном счете неубедительна. Ведь *conatus* – это активный и утверждающий принцип (ср.: [Wurzer 1975, 196]). Более того, он порождает радость (*laetitia*), которая не есть просто побочный эффект успеха, но тесно связана с самим стремлением; именно она делает вещь причастной существованию.

Подобная радость становится уделом той вещи, которая может свое стремление к существованию реализовать наиболее полным образом, – для человека. Постигая адекватные идеи, человек открывает для себя «могущество души» (*potentia mentis*), которое «определяется одной только ее познавательной способностью» (E V, preaf.). Все понятия, которые Спиноза использует для описания человеческого познания, – *ratio* (E IV, cap. 3), *intellectus* (E IV, cap. 4), *mens* (E III, prop. 54)[7], приравниваются к понятию

potentia. Формула *potentia seu ratio* (E IV, cap 3) утверждает могущество постигающего интеллекта. Благодаря постижению человек могущественнее, чем прочие вещи, его *cogitandi potentia* (E II, prop. 7, cor.) свидетельствует о том, что он – привилегированное существо, осознающее свое стремление к сохранению существования (E III, prop. 9).

Однако тот, кто стремится сохранить себя, стремится сохранить не просто свое наличное бытие. Поскольку само это бытие есть не что иное, как стремление к бытию, познающий ищет того, что увеличивает и укрепляет его активность (*quae corporis agendi potentiam augent vel juvant*); он стремится к *большей* способности действовать (*agendi potentiam*, E III, prop. 12), а значит, и к *большему* существованию. Благодаря постижению адекватных идей индивид может удержаться в бытии, но само его бытие есть удержание-в-возрастании. Более того, благодаря возрастанию собственной активности человеческий дух оказывается в состоянии радоваться даже тому, что противоречит его стремлению сохранять себя, – радоваться самой этой способности радости перед лицом неизбежного[8]. Без этой способности радоваться собственной активности «человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем» (E IV, prop. 36, schol.).

К этому пункту – о радости как признаке активности и ее непременном условии – мы еще вернемся. Сейчас важен следующий вывод: активность человека и вообще любого индивида Спиноза понимает не просто как сохранение его существования, но как возрастание. Вещи, стремящиеся к собственному сохранению, не просто «есть» – они стремятся к избытку и сами являются этим избытком. Не забудем, что и существование, и постижение, и сам *conatus* были приравнены к *potentia*. Следовательно, сущее может удержаться в своем существовании лишь постольку, поскольку оно может расширять свою «способность действовать», свою *potentia agendi*. Следовательно, и *potentia* должна быть понята как возрастание. Она оказывается деятельностью, цель которой состоит в умножении этой деятельности. Это утверждение лишь кажется тавтологией. Если *potentia* – это также существование, постижение, стремление, добродетель, то любой из этих терминов можно подставить на место другого, например: «Существование есть деятельность, цель которой – возрастание добродетели», или «Постижение есть деятельность, цель которой – возрастание стремления сохранять свое существование». Благодаря их общему знаменателю – понятию *potentia* – напрашивается, однако, нетривиальный вывод: суть активности у Спинозы – в расширении самой этой активности. Если она преследует цель, то только в этом смысле: ее цель – неустанное возрастание.

Божественность человеческого разумения

Мы не поймем всю оригинальность концепции Спинозы, если будем отрицать или сглаживать путем изощренной интерпретации тот простой факт, что на протяжении всего текста «Этики» то и дело возникают все новые сложности, которые нередко решаются ценой явного или скрытого парадокса. Первая такая сложность следует из самой задачи – понять целое природы имманентно, то есть исходя исключительно из нее самой как некоего равного себе целого, не знающего ни границ, ни внешнего воздействия. Уже тут возникает вопрос: что дает нам возможность в этом имманентном мире отличать *natura naturans* от *natura naturata*, божественную субстанцию в ее активности от вещей в их многообразии[9]? Спиноза далек от того, чтобы объявить одну из сторон просто иллюзией – единую субстанцию или мир вещей. Многообразная природа столь же реальна, как и Бог, который ее производит[10], – настолько, что парадоксальным образом неотличима от него. И все же они должны отличаться. Потому более чем уместен вопрос: почему природу вообще следует называть Богом? Ведь Спиноза мог бы назвать единую субстанцию просто природой, что он, впрочем, и делает во многих местах «Этики» (*deus seu/sive natura*, E IV, praef.; ср.: E IV, prop. 4, dem.). Бог, по-видимому, не выходит за пределы природы – ведь никаких «пределов» просто нет. В чем же смысл наименования «Бог»? Чем оправдано не просто наименование, но и глубокая убежденность Спинозы в божественности всего существующего?[11]

Моя гипотеза заключается в следующем: то, что делает природу Богом, есть не просто его способность быть производящим началом, но также суть этой способности как все возрастающей радости, каковая радость, в свою очередь, возможна лишь благодаря человеческому разумению.

Постижение или разумение (*concipere*, *comprehendere*, *intellegere*) стоит в центре спинозовской онтологии[12]. Человеческий разум, хотя и является лишь модусом субстанции, способен постигать (*intelligere*, E IV, prop. 26). Жизнь духа (*mentis*) определяется через разумение (*intelligentia*, E IV, cap. 5). Поскольку Спиноза всеми силами стремится избежать удвоения мира – как картезианского дуализма, так и *avant la lettre* кантовского субъективизма, ему глубоко чужда идея, будто вещи могут быть по своей сути иными, чем они мыслимы. Имманентная интерпретация реальности не допускает такого разделения. Мышление имманентно миру точно так же, как модусы имманентны субстанции. Когда человек постигает целое, оно постигает само себя. Это означает не только и не столько, что оно не может ошибаться, сколько то, что для постижения не существует недоступных областей. Благодаря такому ходу природа оказывается интеллигибельной: она не есть просто сумма всех вещей в их причинных связях, но интеллигибельное целое, которое способно не только постигать само себя, но и, как мы узнаем в завершении «Этики», радоваться самому себе, любить себя. Она есть Бог.

Понятие интеллигибельного красной нитью проходит через всю «Этику» и обозначает акт мышления, особую деятельность. Все вещи – лишь модусы субстанции, возникающие и исчезающие в соответствии со строгими правилами причинности, не допускающими пробелов. Они не могут быть иными, чем они есть. Их активность и пассивность вытекает из их природы. И все же некоторые конечные модусы бесконечной субстанции способны к особой форме активности: они могут мыслить. Спиноза прямо формулирует это в виде аксиомы (E II, ax. 2). Но что значит «мыслить»? Здесь возможны три вида познания, высший из которых – интуитивное познание (*scientia intuitiva*), непосредственное усмотрение сущности вещей. Однако в любом познании, будь то интуитивное прозрение или рациональная дедукция, речь идет о том, чтобы постигать (*comprehendere*) атрибуты Бога и его модусы (E I, prop. 30) или, иначе говоря, формировать о них адекватные идеи. Но, как было показано выше, это также означает активную деятельность, непременным условием которой является возрастание активности, сопровождаемое радостью.

То, что разум (*intellectus*) может и даже должен постигать атрибуты и модусы Бога (E I, prop. 30; ср.: E II, prop. 47), Спиноза на самом деле не доказывает. Строго говоря, доказано не то, что Бог действительно может быть постигнут, а лишь то, что в природе нет ничего другого, что можно было бы постичь (ср.: E I, prop. 30, dem.) – что, конечно, не одно и то же. Тем не менее возможность и даже необходимость прозрения – один из ключевых постулатов «Этики». Человеческое мышление может и должно включать адекватные идеи; оно способно непосредственно прозревать интеллигибельные связи. Иными словами, Бог может постигать природу и он радуется своему постижению. Здесь Спиноза допускает известную двусмысленность. Ведь Бог, понимаемый как природа, вообще-то не может испытывать ни радости (*laetitia*), ни печали (*tristitia*, ср.: E V, prop. 17), не может ни любить, ни ненавидеть (E V, prop. 17, cor.). Такие аффекты возникают только у его модусов, которые, помимо адекватных, могут иметь и неадекватные идеи и, соответственно, бывают то активными, то пассивными, то радуются, то печалятся. И все же Спиноза приписывает Богу радость, более того, удовольствие и блаженство (E V, prop. 36). Не является ли это противоречием? Спиноза чувствует определенную неловкость, приписывая Богу удовольствие, и в скобках замечает: «…если еще можно пользоваться этим словом» (E V, prop. 36, schol.)[13].

Но как раз тут и становится понятно то значение, которое в мире Спинозы приобретает наименование «Бог». В имманентном, строго детерминированном мире не может быть различия между активностью и пассивностью. Подобно тому как камень неизбежно падает с крыши под действием силы тяжести, человек неизбежно бросает камень в другого человека. Но нельзя сказать, что сила тяжести «активна»; точно так же нельзя назвать активным ни человека, совершающего действие, ни человека,

заболевшего и умирающего. Если ничто не может быть иным, чем оно есть, то все одновременно и пассивно, и активно. Что тогда может удерживать различие между активным и пассивным? Ответ: радость и печаль, удовольствие и неудовольствие. Они не совпадают друг с другом. Более того, возможность постижения есть претворение печали в радость, пассивности в активность, то есть постижение всего, что происходит, как собственной активности, которая ведет к удовольствию, радости и любви – интеллектуальной любви Бога к самому себе. Природа обретает лицо, она оказывается Богом с большой буквы – благодаря человеческому разумению, благодаря постижению, то есть благодаря осознанию своей божественности[14].

Бог и природа – две ипостаси целого, которые оказываются различимы лишь благодаря постижению, благодаря деятельности мышления. Только через мышление возможны такие феномены, как печаль и радость, активное и пассивное. Все эти различия порождены человеческим разумением – и именно поэтому они реальны; они суть сама реальность. Стоит подчеркнуть: Бог способен к радости и любви так же, как и человек – и даже в той же мере, что и человек[15]. Ведь человек способен постичь, что, будучи божественным модусом, неразрывно связанным с другими модусами, он сам на самом деле породил все, что с ним происходит. Осознав это, человек перестает чувствовать себя пассивным и страдающим элементом природы и начинает постигать себя как условие ее божественности.

Строго говоря, Спиноза не говорит нам, что мы должны постигать и радоваться; он лишь описывает, что происходит, *если* мы постигаем и радуемся. Правда, иногда он действительно как будто призывает нас порождать положительные аффекты (E V, prop. 4, schol.)[16]. И все же прескриптивность так же чужда Спинозе, как и категория возможного. Поступать разумно – значит постигать необходимость того, что происходит, и таким образом активно совершать то, что иначе совершалось бы пассивно. Повторим еще раз: человеческое разумение дает возможность отличать радость от печали, активность от пассивности, а следовательно, только благодаря ему безбожная природа оказывается божественной[17]. И здесь нет места симметрии: предпочтение отдано радости перед страданием, активности перед пассивностью, власти перед бессилием. В самом деле, *potentia* отождествляется не только с существованием, стремлением, постижением, но и с добродетелью и – с любовью.

Последняя мысль подтверждается текстом Спинозы лишь косвенно: говоря о любви Бога к самому себе, Спиноза утверждает, что «нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви (intellectualis amor)» (E V, prop. 37). При этом он обращает внимание на кажущееся противоречие с аксиомой из четвертой части, согласно которой по отношению к *potentia* любой вещи можно мыслить еще большую *potentia* (E IV, ax.). Сам факт, что Спиноза усматривает здесь возможность противоречия, ясно показывает: он отождествляет интеллектуальную любовь Бога к себе с *potentia*. Эта любовь отличается от аффекта любви, свойственного единичным вещам, именно той степенью, в какой этим вещам недостает *potentia*. Отсюда важный вывод: любовь есть результат преобразования бессилия во власть (*potentia*) посредством возрастания собственной деятельности, которая, в свою очередь, возможна только благодаря человеческому разумению, преображающему пассивное существование в активное воздействие, страдание – в удовольствие, природу – в Бога[18].

Бог бесконечен, его власть – власть «мыслить бесконечно многое бесконечно многими способами» – есть всемогущество (E II, prop. 1, schol.). Когда природа постигает себя как божественную, ее бессилие становится властью. Более того, природа радуется этому превращению, поскольку оно есть единственный способ, которым нечто может существовать: постигая себя как могущество. На главный вопрос метафизики – почему существует нечто, а не ничто? – Спиноза мог бы ответить: потому что оно способно постичь себя как *potentia* и таким образом удержаться в бытии, потому что человеческое разумение, делая возможным возрастание *potentia*, а значит, и самого существования, являет божественное всемогущество.

Совершенство реальности

Мы видим, насколько фундаментальным является для Спинозы понятие *potentia*. С одной стороны, оно служит общим знаменателем для всех его ключевых понятий; с другой – позволяет их различать. *Potentia* как сущность Бога, как существование, как стремление это существование сохранить, как разумение и, наконец, как интеллектуальная любовь к Богу и Бога к самому себе означает активность всегда уже данной природы. Следовательно, природу у Спинозы не следует понимать как замкнутую в уже-наличном; в своем божественном качестве она есть неутолимое стремление преумножать свое существование. Кто хочет просто сохранить то, что есть, потеряет все, даже то, что, казалось бы, имеет, – так Спиноза по-своему понимает евангельское изречение (ср.: Мф. 25, 29; Лк. 8, 18). Сохранение возможно только как возрастание, устойчивость – только как расширение. Человеческому разуму здесь отведена особая роль: среди всех природных вещей только человек способен постичь, что сохранение возможно лишь как возрастание активности. Все вещи радуются своей власти и оплакивают свое бессилие. Но только дух, способный к разумению, может превратить бессилие в могущество, пассивность в активность.

Однако возникает вопрос: как целое, которое существует с необходимостью, где все следствия уже содержатся в причине, может возрастать или умножать собственное существование? Как *potentia* может возрастать, а с ней не только существование, но и божественная сущность природы? Имманентный мир Спинозы предполагает, казалось бы, неизменную тождественность самому себе.

Такая самотождественность оказывается невозможной как раз потому, что введено понятие *potentia* как некий общий знаменатель – сущности Бога, существования всех вещей и человеческого разумения. *Potentia* неизбежно вносит динамику в статичную картину мира. Спиноза называет *potentia* также реальностью (*realitas*): «Ибо так как возможность существовать есть способность (*potentia*), то отсюда следует, что чем более природа какой-либо вещи имеет реальности (*quo plus realitatis*), тем более имеет она своих собственных сил к существованию» (E I, prop. 11, schol.).

Понятие «реальность», как его употребляет Спиноза, разумеется, укоренено в предшествующей традиции – не только схоластической, но и вплоть до Декарта, – где *realitas* понималась не как независимое существование, а как интеллигибельная определенность предмета[19]. Но для Спинозы мыслимая определенность предмета и есть способ его существования. Зачем же тогда ему еще одно понятие? Не становится ли «реальность» тем самым простым синонимом «существования»? На первый взгляд, так оно и есть, особенно если учесть, что Спиноза прямо их отождествляет: *realitas sive esse substantiae*; *realitas aut esse* (E I, prop. 10, schol.)[20].

Однако это новое отождествление смещает смысл самого существования и одновременно являет особенность спинозовского понимания реальности, ставшего возможным как раз благодаря его концепции *potentia*. Ведь «существование» (*existentia*) указывает на простую дихотомию: существовать или не существовать, быть или не быть. Но у Спинозы существование отождествляется с *potentia*. А *potentia* – способность или могущество – допускает не только два крайних состояния, не только наличие или отсутствие власти, но и бесчисленные градации ее действенного присутствия. *Potentia* может не только быть больше или меньше, она может возрастать и убывать. Следовательно, существование тоже не просто присуще или не присуще чему бы то ни было; вещи не просто существуют или не существуют – они существуют *в большей или меньшей степени*, они реальны *более или менее*[21].

В отличие от существования, реальность допускает градацию: можно говорить о бóльшей реальности[22]. Благодаря спинозовскому понятию власти и отождествлению существования с реальностью становится возможной *градация существования*. Мы имеем дело уже не с дихотомией «существовать или не существовать»; бытие – не просто противоположность небытию. Если сущее есть *potentia*, которая знает бесчисленные степени бессилия и столь же бесчисленные переходы от бессилия

к могуществу, то природа – это не собрание всего, что существует, и даже не просто некая властная иерархия (аналоги такой концепции можно легко найти в предшествующей традиции), она есть *неустанное стремление к бóльшей реальности*.

Чем больше реальности присуще вещи, тем больше у нее способности существовать и преумножать свое существование. Низшая точка реальности – полное бессилие, абсолютная неспособность производить что-либо – и есть небытие. Высшая степень – полнота реальности и, соответственно, полнота божественной власти. Между этими полюсами разворачивается все сущее, все вещи. Они могут быть более или менее реальными. Иными словами: *potentia* (или сущность, существование, разумение и т.д.) дарует реальность – и притом в той мере, в какой она возрастает в конкретном сущем, в той мере, в какой это сущее борется за умножение своей способности действовать и существовать. Возрастание *potentia* есть критерий реальности всех вещей; ею определяется не только то, что нечто существует, но и то, *насколько* оно существует.

Понятие *potentia* у Спинозы ведет, таким образом, к динамической концепции реальности, в которой человеку отводится особая, хотя и не высшая ступень. Только Бог может наслаждаться всей полнотой существования. Для вещей удовольствие и неудовольствие означают переход к большей или меньшей реальности и, следовательно, к большему или меньшему совершенству. «Под реальностью и совершенством я разумею одно и то же», говорит Спиноза (E II, опр. 6), вторя тем самым Фоме Аквинскому и его знаменитой формуле *bonum et ens convertuntur* (Summa Theologiae I, 2, qu. 18, a. 132). Даже самая малая степень реальности, следовательно, причастна совершенству. Однако Бог у Спинозы не есть «совершеннейшее существо» (*ens perfectissimum*). Его могущество – не власть царя, который может осуществить все, что пожелает (ср.: E II, prop. 2, schol.). Бог совершенно реален, потому что в нем содержатся *все возможные степени реальности и совершенства*. Его власть есть власть разума, который посредством человеческого разумения осознает свою действенность. Потому разумение означает любовь ко всему сущему. Ведь даже наименьшее совершенство оказывается не недостатком, но ступенью реальности (ср.: E I, app). Даже оно достаточно могущественно, чтобы не только сохранять, но и умножать свое существование.

Концепция реальности, представленная в «Этике», оказывается, таким образом, не только в высшей степени оригинальной, но и не настолько чуждой нам, как можно было бы предположить. Целое природы не просто имманентно себе, не просто детерминировано вечными законами и предопределено во всех своих проявлениях. Оно возрастает, то есть понимается как вечное самопревосхождение. Для него «быть» и «возрастать» – одно и то же[23].

Но как возможно, чтобы всегда уже данная субстанция, не знающая никаких внешних ограничений, бесконечно возрастала? Как может нечто, не имеющее границ, расширять свои пределы? Спиноза косвенно указывает на оригинальное решение этой проблемы: расширение целого, не знающего внеположенности, мыслимо как рост интенсивности, то есть в данном случае как рост совершенства. Это не пространственное увеличение, а возрастание реальности. Следовательно, реальность не есть уже-данность, но *становление* реальности. Подобно тому, как стремление удержаться в бытии есть и желание быть все больше, так и реальность вещи сохраняется лишь тогда, когда эта вещь становится все более реальной и потому все более совершенной; имманентно замкнутое целое мыслится как бесконечное во внутреннем смысле – как бесконечное возрастание реальности. Это возрастание указывает на градацию: все вещи существуют более или менее. Но и эти ступени не есть некая онтологическая данность, как можно было бы ожидать. Они даны как стремление вещей к бóльшей реальности, к бóльшей власти и бóльшему совершенству.

Итак, природа Спинозы не есть онтологическая данность, как это обычно понимается. Реальность у Спинозы существует только как движение от бессилия к могуществу, природа как вечное стремление к божественности. Причем она не безразлична к этому движению, но радуется ему – благодаря человеческому разумению. Силой

разума – властью интеллектуальной любви Бога к самому себе – природа неустанно осуществляет свое стремление к божественному совершенству.

Примечания

[1] См.: [Климова 2013; Poljakova 2013, 258–294].

[2] См.: [Ильенков 1999, 202–244]. О рецепции Спинозы в России см.: [Майданский 2012].

[3] Для целей данной статьи не является принципиальным перевод *potentia* как «власть», как это делается в немецких переводах. Однако следует подчеркнуть, что у Спинозы речь идет не просто о некоей возможности или способности, но также о могуществе и всемогуществе, то есть о власти в обыденном значении (ср., например: E III, prop. 3, schol., где сравнивается власть Бога и власть монарха). Неслучайно у Н.А. Иванцова *potentia* переводится не только как «способность», но и как «могущество» (см., например: E I, prop. 34, также E III, prop. 3, schol.). Термин «власть» представляется предпочтительным из соображений сохранения единства терминологии оригинала. Не следует, однако, забывать, что наряду с *potentia* Спиноза употребляет также понятия *potestas* (E II, prop. 3 dem; E IV, def. 8; E IV, cap. 32) и *vis* (E I, prop. 11 schol).

[4] Ср. высказывание Спинозы из его ранней работы *Principiae philosophiae cartesianae*: «Проводится различие между самой вещью и присущим каждой вещи стремлением сохранять свое существование… Хотя оба понятия и различны по словесному выражению – что главным образом и ввело в заблуждение, – по существу они отнюдь не различаются». Цит. по: [Cook 2006, 157].

[5] О «непоследовательности Спинозы» высказался уже Ницше [Nietzsche 1980 V, 27–28]. Об укорененности *conatus* в предшествующей философской традиции и его недостаточной обоснованности в рамках философии самого Спинозы см.: [Cook 2006].

[6] См. об этом: [Rupschus, Stegmaier 2009]. См. также защиту спинозовского *conatus* как антителеологического принципа: [Blumenberg 1970, 39]. В контексте критики Спинозы у Ницше см.: [Boehm 2017].

[7] Спиноза нередко отождествляет эти понятия, ср.: *intellectum seu rationem* (E IV, cap. 4). Разум (*ratio*) определяется как «наша душа (*mens*), поскольку она познает (*intelligit*) ясно и отчетливо» (E IV, prop. 26, dem.).

[8] Вопрос этот также вызвал оживленную дискуссию. Может ли понимание действительно мотивировать к радостному принятию неизбежного? Или, другими словами, почему мы должны желать все то, что постигли адекватно, например, болезнь или смерть? Ср. об этом: [Perler 2006, 79]. Строго говоря, Спиноза лишь отмечает, что разумному человеку чужд страх смерти (E V, prop. 38) и что он меньше всего думает о смерти (E IV, prop. 67).

[9] Ср.: [Stegmaier 2011, 213].

[10] Ср.: [Bartuschat 1996, 68].

[11] Споры, развернувшиеся вокруг религиозной составляющей философии Спинозы, в особенности полемика В.С. Соловьева [Соловьев 2012] с А.И. Введенским [Введенский 2012], показывают насущность этого вопроса прежде всего для русского читателя. Ср. утверждение А.Д. Майданского [Майданский 2012, 13–14] о том, что слово «Бог» у Спинозы – просто уступка по отношению к разумению «толпы», причем уступка в религиозном отношении крайне несостоятельная. Идея эта была высказана уже Вольтером, правда, в положительном ключе [Вольтер 1988, 342].

[12] См.: [Половцова 2012; Майданский 2012, 29–30].

[13] Двойственность, состоящая в том, что, с одной стороны, радость и печаль, активность и пассивность одинаково реальны, а с другой – одна сторона онтологически явно предпочтительнее, приводит к тому, что Спиноза то говорит о радости, то о равнодушии (спокойствии). Когда дух активен, ему свойственна лишь радость (*laetitia*) (E III, prop. 59), но она может быть описана и как спокойное принятие (*acquiescentia*) (E IV, cap. 4) или как равновесие духа (*aequo animo*) (E IV, cap. 32). В завершении «Этики» оказывается, что мудрец «едва ли подвергается какому-либо душевному волнению» (E V, prop. 42, schol.). Однако из предыдущих рассуждений мы знаем, что аффекты не могут быть полностью устранены. Радость отождествляется с равнодушием, но парадоксальным образом остается аффектом – аффектом мудреца, неподверженного душевному волнению.

[14] Сотериологический аспект спинозовской эпистемологии, в том числе в контексте иудаизма, был неоднократно отмечен исследователями. Ср., например: [Тантлевский 2018, 148–159].

[15] В.Н. Половцова справедливо настаивает на невозможности смешения бесконечного интеллекта Бога и человеческого интеллекта, который есть лишь его часть [Половцова 2012, 284]. Однако бесконечный интеллект существует и действует только через свои конечные модусы.

[16] В этой связи Спинозу неоднократно упрекали в противоречивости: цель «Этики» призвать людей к разумению противоречит ее детерминизму. Ср., например: [Трубецкой 2012]. Философская

значимость данного противоречия, лежащего в основе всякого детерминизма, блестяще продемонстрирована в работе: [Гутнер 2015]. Обзор дискуссий вокруг детерминизма см.: [Garrett 2018].

[17] По-видимому, Спиноза рассматривает человека как единственное мыслящее существо, привилегированное по отношению к «низшим живым существам». Ср.: E III, prop. 57 schol.; E IV, prop. 37 schol. 1.

[18] Ср. «В самом деле, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим и, следовательно, тем более становимся причастными божественной природе» (E IV, cap. 31).

[19] Термин «realitas» (от лат. «res») не обозначал «существование вне мышления» и не противопоставлялся идее. Напротив, он указывал на формальную сущность предмета, то есть на его умопостигаемую определенность, а также степень совершенства или сущностной полноты бытия, причем высшую ступень реальности представлял Бог. Именно на этом было основано доказательство существования Бога Ансельма Кентерберийского. См. о принципиальном расхождении Средневековья и Нового времени в вопросе о реальности, например: [Аверинцев 2004, 42–43].

[20] Реальность Спиноза определяет как сущность, которая существует и действует определенным образом (E IV, praef).

[21] См. замечание Спинозы о том, что все единичные вещи одушевлены (animata), но в разной степени (E II, prop. 13, schol.).

[22] Такая терминология существовала и до Спинозы. Например, Декарт, следуя схоластической традиции, говорил о «большей объективной реальности» («plus realitatis objectivae») [Descartes 2008, 80–81]. Однако у Декарта эта сравнительная форма относилась к сущности вещи, а не к ее существованию.

[23] Здесь возможны параллели с современной космологической концепцией имманентно-замкнутой, но при этом неустанно расширяющейся Вселенной. Если понимать *potentia* как энергию (ср., например: [Russell 1946, 10–11]), то эта параллель станет еще очевидней. Однако не следует забывать, что такие параллели требуют особой осторожности. Спорным представляется прежде всего само отождествление концепции реальности Спинозы с физической Вселенной.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аверинцев 2004 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004 (Averintsev, Sergei S., *Poetics of Early Byzantine Literature*, in Russian).

Введенский 2012 – *Введенский А.И.* Об атеизме в философии Спинозы // Бенедикт Спиноза: pro et contra. Личность и творчество Б. Спинозы в оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. А.Д. Майданский. СПб.: РХГА, 2012. С. 110–131 (Vvedensky, Aleksandr I., *On Atheism in the Philosophy of Spinoza*, in Russian).

Вольтер 1988 – *Вольтер*. Философские соч. М.: Наука, 1988 (Voltaire, *Philosophical Works*, Russian Translation).

Гутнер 2015 – *Гутнер Г.Б.* Опыт секулярной метафизики II: Спиноза // Альманах СФИ. 2015. № 14. С. 29–53 (Gutner, Grigory B., *An Experience of Secular Metaphysics II: Spinoza*, in Russian).

Ильенков 1999 – *Ильенков Э.В. Спиноза* (материалы к книге) // Э.В. Ильенков: личность и творчество / Сост. И.П. Фарман. М.: Языки русской культуры, 1999 (Ilyenkov, Evald V., *Spinoza (Materials for a Book)*, in Russian).

Половцова 2012 – *Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы // Бенедикт Спиноза: pro et contra. Личность и творчество Б. Спинозы в оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. А.Д. Майданский. СПб.: РХГА, 2012. С. 275–286 (Polovtsova, Varvara N., *Toward a Methodology for Studying Spinoza's Philosophy*, in Russian).

Соловьев 2012 – *Соловьев В.С.* Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Бенедикт Спиноза: pro et contra. Личность и творчество Б. Спинозы в оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. А.Д. Майданский. СПб.: РХГА, 2012. С. 132–156 (Solovyov, Vladimir S., *The Concept of God (In Defense of Spinoza's Philosophy)*, in Russian).

Спиноза 1957 – *Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 359–618 (Spinoza, *Ethica*, Russian Translation).

Трубецкой 2012 – *Трубецкой Е.Н.* Декарт и Спиноза // Бенедикт Спиноза: pro et contra. Личность и творчество Б. Спинозы в оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. А.Д. Майданский. СПб.: РХГА, 2012. С. 157–166 (Trubetskoy, Evgeny N., *Descartes and Spinoza*, in Russian).

Descartes, René (2008) *Meditationes de prima philosophia*, lateinisch-deutsch, Übers. und hg. v. Christian Wohlers, Meiner, Hamburg.

Nietzsche, Friedrich (1980) "Jenseits von Gut und Böse (13)", Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, in 15 Bdn., Bd. 5, Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, New York, München. S. 9–243.

Russell, Bertrand (1946) *Power. A New Social Analysis*, Allen & Unwin, London.

Thomas Aquinas (1888–1906) *Summa Theologia* [Editio Leonina, Vol. IV–XII, Roma, 1888–1906], URL: https://www.corpusthomisticum.org/repedleo.html

Ссылки – References in Russian

Климова 2013 – *Климова С.М.* Теоремы разума и аксиомы веры. Спиноза и Толстой // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 71–81.

Майданский 2012 – *Майданский А.Д.* Предисловие // Бенедикт Спиноза: pro et contra. Личность и творчество Б. Спинозы в оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. А.Д. Майданский. СПб.: РХГА, 2012. С. 7–45.

Тантлевский 2018 – *Тантлевский И.Р.* Очерки по философии Спинозы. СПб.: Изд. РХГА, 2018.

References

Bartuschat, Wolfgang (1996) *Baruch de Spinoza*, Beck, München.

Blumenberg, Hans (1970) *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, F. Steiner, Wiesbaden.

Boehm, Timon (2017) "Nietzsches Wiederholung Spinozas. Ein problemgeschichtlicher Bezug der Konzepte des conatus und des Willens zur Macht", *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Vol. 46, pp. 28–57.

Cook, Thomas (2006) "Der Conatus. Dreh- und Angelpunkt der Ethik", Hampe, Michael, Schnepf, Robert, eds., *Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Akademie, Berlin, pp. 151–170.

Garrett, Don (2018), *Necessity and Nature in Spinoza's Philosophy*, Oxford University Press, New York.

Klimova, Svetlana M. (2013) "Theorems of Reason and Axioms of Faith. Spinoza and Tolstoy", *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2013), pp. 71–81 (in Russian).

Maidansky, Andrey D. (2012) "Preface", Maidansky, Andrey D., ed., *Benedict Spinoza: pro et contra*, *The Personality and Work of B. Spinoza in the Assessments of Russian Thinkers and Researchers. Anthology*, RKhGA, Saint Petersburg, pp. 7–45 (in Russian).

Perler, Dominik (2006) "Das Problem des Nezessitarismus", Hampe, Michael, Schnepf, Robert, eds., *Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Akademie, Berlin, pp. 251–265.

Poljakova, Ekaterina A. (2013) *Differente Plausibilitäten: Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, de Gruyter Berlin, Boston.

Rupschus, Andreas, Stegmaier, Werner (2009) '"Inconsequenz Spinoza's?", Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik, *Jenseits von Gut und Böse* 13', *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 38, pp. 299–308.

Saar, Martin (2009) "Macht und Kritik", *Sozialphilosophie und Kritik*, Forst, Rainer, Hartmann, Martin, Jaeggi, Rachel, Saar, Martin, Suhrkamp, Frankfurt a/M, pp. 567–587.

Saar, Martin (2013a) *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp, Berlin.

Saar, Martin (2013b) "Macht / Konstitution. Politische Theorie mit Spinoza", Brodocz, André, Hammer, Stefanie, eds., *Variationen der Macht*, Nomos, Baden-Baden, pp. 23–41.

Saar, Martin (2014) *The Immanence of Power. From Spinoza to "Radical Democracy"*, Uitgeverij Spinozahuis, Voorschoten.

Stegmaier, Werner (2011) "Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie", *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Busche, Hubertus, Hessbrueggen-Walter, Stefan, Meiner, Hamburg.

Tantlevsky, Igor R. (2018) *Essays on the Philosophy of Spinoza*, RCHGA Press, Saint Petersburg (in Russian).

Wurzer, William S. (1975*) Nietzsche und Spinoza*, Hain, Meisenheim a/Gl.

Сведения об авторе

ПОЛЯКОВА Екатерина Андреевна –
кандидат филологических наук,
доцент Свято-Филаретовского института.

Author's Information

POLYAKOVA Ekaterina A. –
CSc in Philology, Associate Professor
at St. Philaret's Institute.

Эвальд Ильенков и современная критика капитализма в Италии*

© 2026 г. А.Р. Третьяк

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, 125167, Ленинградский просп., д. 49/2; Центральный университет, Москва, 123056, ул Гашека, д. 7, стр. 1.

E-mail: assefir@mail.ru

Поступила 08.02.2026

Работа посвящена изучению наследия советского философа Э.В. Ильенкова в контексте философского диалога с современной марксистской традицией итальянского постопераизма. Цель работы состоит в творческой интерпретации понятий советского философа и реактуализации его идей в контексте того теоретического дискурса, который выстраивается вокруг постфордистской критики капитализма. Именно эта критика составляет главный теоретический продукт философии постопераизма. В работе предлагается целостный взгляд на ее основные философские инструменты. Опираясь на концептуализацию итальянского постопераизма именно как постфордистской критики капитализма, мы обращаемся к идеям Ильенкова и рассматриваем их сквозь призму выделенных в исследовании теоретических параметров этой критики. Исходная интуиция работы заключается в том, что у этих направлений есть общая методологическая рамка. Такой философский диалог позволяет, с одной стороны, выявить слабые места постфордистской критики капитализма, а с другой – показать, что язык материалистической диалектики Ильенкова, вопреки мнению ключевого теоретика постопераизма Антонио Негри, вполне созвучен реалиям постфордистского общества.

Ключевые слова: постопераизм, Ильенков, Негри, нематериальный труд, general intellect, мышление ИИ, отчуждение труда, диалектика.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-165-175

Цитирование: *Третьяк А.Р.* Эвальд Ильенков и современная критика капитализма в Италии // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 165–175.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 24-18-00130.

Evald Ilyenkov and the Contemporary Critique of Capitalism in Italy*

© 2026 Artur R. Tretiak

Financial University under the Government of the Russian Federation, 49/2, Leningradsky av., Moscow, 125167, Russian Federation; Central University, 7, build. 1, Gasheka str., Moscow, 123056, Russian Federation.

E-mail: assefir@mail.ru

Received 08.02.2026

This work examines the legacy of the Soviet philosopher E.V. Ilyenkov within the framework of a philosophical dialogue with the contemporary Marxist tradition of Italian post-operaism. The aim is to creatively reinterpret the concepts of the Soviet philosopher and to reactualize his ideas within the theoretical discourse emerging around the post-Fordist critique of capitalism. It is precisely this critique that constitutes the main theoretical product of the philosophy of post-operaism. The study offers a comprehensive overview of its key philosophical tools. By conceptualizing Italian post-operaism specifically as a post-Fordist critique of capitalism, we turn to Ilyenkov's ideas, examining them through the lens of the theoretical parameters of this critique developed in the course of the research. The central intuition of the work is that these two traditions share a common methodological framework. Such a philosophical dialogue allows us, on the one hand, to identify the weaknesses of the post-Fordist critique of capitalism, and on the other hand, to demonstrate that the language of Ilyenkov's materialist dialectic – contrary to the view of Antonio Negri, a key theorist of post-operaism – is in fact consonant with the realities of post-Fordist society.

Keywords: post-operaism, Ilyenkov, Negri, immaterial labor, general intellect, AI thinking, labor alienation, dialectics.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-165-175

Citation: Tretiak, Artur R. (2026) "Evald Ilyenkov and the Contemporary Critique of Capitalism in Italy", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 165–175.

Введение: диалектические категории в эпоху постфордизма

Имя советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова сегодня в контексте марксистских исследований не утрачивает, а только набирает свою популярность. Только за последние годы вышло несколько сборников его работ, в частности «Человек и история» [Ильенков 2025], что является девятым томом собрания его сочинений и открывает новую страницу в социально-политических рефлексиях автора. В 2024 г. в англоязычном журнале *Studies in East European Thought* вышел тематический номер, посвященный наследию Ильенкова. В нем отчетливо прослеживается тенденция показать, как диалектические категории Ильенкова работают в современном философском ландшафте. Одна из задач настоящего исследования как раз и состоит в том, чтобы выстроить философское высказывание, актуализирующее его теоретический проект для реалий XXI в.

* The research was completed with the financial support of the Russian Science Foundation (RGNF) within the framework of scientific project No. 24-18-00130.

Почему именно Ильенков? При всей своей критике современной марксистской теории он оставался ей внутренне верен. Однако не в догматическом смысле, а в смысле поиска новых возможностей, новых путей говорения. Он стремился ответить на вызовы, которые его время бросало марксистской философии. Для Ильенкова философия не была чисто технической задачей, он старался представить ее в качестве реального инструмента вторжения в мир и его изменения. Для советской философии создание такой критической теории было по меньшей мере необычным событием. По меткому замечанию В.М. Межуева, именем Ильенкова как бы завершается проект советской школы марксизма: «Ныне, по истечении времени, место, занимаемое Ильенковым в нашей философии, стало более отчетливым и определенным. Он – последний, как мне представляется, оригинальный мыслитель в истории марксистской философии на русской почве. Им завершается философская школа русского марксизма, которую не надо отождествлять с псевдомарксистской философской партийной ортодоксией, закончившей свои дни уже после смерти Ильенкова» [Межуев 2007, 149].

Каким образом философия вторгается в мир? Классический ответ на этот вопрос раскрывается как построение критической теории общества. Предмет критики Ильенкова – позитивистское мышление, бюрократическая структура современного государства, отчуждающие формы капитализма, сведение марксизма к гуманистической и этической антропологии просвещенного индивида. Проект марксистской диалектики Ильенкова раскрывается именно в этом широком контексте, это не только гносеологические вопросы, но и вопросы социально-философского порядка. Сегодня можно говорить о новых формах отчуждения и позитивистского сведения человека к набору алгоритмов: платформенное управление больших корпораций, описание человека через Big Data, бюрократическая рациональность технофеодализма. Можно сказать, что Ильенков оказывается мыслителем эпохи, которая только наступает: то, против чего он боролся в советской философии под видом «вульгарного материализма» и «формальной логики», сегодня становится когнитивной основой позднего капитализма. Категории диалектики Ильенкова позволяют нам работать с материалом настоящего: «Он был подвижником учения, не просто вышедшего из моды, но оказавшегося преждевременным в исторических обстоятельствах своей страны. Можно видеть в нем человека, отставшего от времени, я же вижу в нем того, кто разошелся с ним, пытаясь слишком далеко заглянуть в будущее. Потому и оказался он в непримиримом конфликте с настоящим» [Там же, 159].

Следуя мысли В.М. Межуева, можно зафиксировать образ Ильенкова как мыслителя, который пытался заглянуть за горизонт наличных форм капитализма и разглядеть там ключевые параметры его будущего развития. Сегодня мы вновь сталкиваемся с попытками построить теорию, которая говорила бы уже не о будущем, а о самой актуальной реальности капитализма. В этой связи среди марксистских исследований, диагностирующих современность, особого внимания заслуживают позиции постфордистской критики капитализма. Центральная задача постфордистской критики состоит в анализе трансформаций капитализма на рубеже XX–XXI вв. Отслеживание этих изменений позволяет выявить парадоксальную историческую ситуацию, которую Негри обозначает как «коммунизм капитала». Суть новой парадигмы заключается в том, что трудящийся сталкивается уже не с отдельным капиталистом, а с целой системой переплетающихся институциональных структур, направленных на эксплуатацию «социальности» трудящихся как таковой. В связи с этим возникает вопрос: какие фундаментальные сдвиги выделяет теория постфордизма, которые приводят к данной ситуации?

Само название «постфордизм» отсылает к более ранней фордовской индустриальной системе, в основе которой – конвейер как воплощение сугубо механических действий человека, разложенных на отдельные операции и затем технически совмещенных. Современный итальянский мыслитель Антонио Негри описывает переход к новой стадии производства как эру «общего интеллекта»: «Мы вовлечены в процесс трансформации, который ведет нас от индустриальной эпохи (фордизма) к постиндустриальной эпохе (эпохе общего интеллекта)» [Negri 2023, 73]. Постфордизм начинается

с обновленной системы капиталистического производства, базирующейся на доминирующей роли знания и информационных технологиях. Это привносит в трудовой процесс (а также в сам продукт труда) коммуникативные и социальные измерения. Отсюда теория постфордизма обращает внимание на два связанных вопроса: чем занимается человек в процессе труда и чем он занимается в свободное время? В обоих случаях человек уже не рассматривается как элемент крупной фабричной машины, выполняющий узкоспециализированную функцию. В центре внимания оказываются его совокупные знания, личностные качества и способность участвовать в разнообразных социальных процессах, где граница между свободным и рабочим временем размывается.

При этом сама критика постфордизма весьма настороженно относится к языку материалистической диалектики. Негри в своей небольшой статье «Размышления о диалектике и том, как она понималась в ряде случаев» [Negri 2012] доказывает, что советские философы, в частности сам Ильенков, с их материалистической диалектикой говорят на таком языке, который не совсем пригоден для анализа современного биополитического контекста глобального капитализма. Негри показывает, как диалектика всеми силами стремится связать логическое и историческое, найти взаимосвязи между противоречивым развитием капиталистической действительности и конкретными научными категориями. Диалектические категории всеобщности отчуждения, капиталистических противоречий, неизбежности «снятия», по мысли Негри, упорно связывают действительность внутри своего устоявшегося словаря, не видя при этом, что реальность уже не подчиняется этим параметрам и нуждается в другом теоретическом языке описания.

Итак, отсюда вытекает, на первый взгляд, невозможность синхронизации материалистической диалектики Ильенкова и постфордистской критики капитализма, по крайней мере, в лице Негри. Возможно ли вообще помыслить Ильенкова как мыслителя, актуального для постфоридстской критики капитализма? Парадоксальным образом, точкой, которая создает общий контекст для постфордизма и творчества Ильенкова, оказывается философия Спинозы. Свою трансформацию в критического теоретика постфордизма Негри начинает именно со Спинозы, а Ильенков отчетливо прочитывает голландского мыслителя как современного теоретика, который опередил свое время. У обоих мыслителей прослеживается спинозистский мотив построения коллективного плана имманентности, который противопоставляется сложным бюрократическим структурам, что низводят человека до пассивного элемента большой государственной машины. Благодаря этому, как мы увидим далее, метод Ильенкова не заменяет, но продуктивно дополняет и расширяет направления критики постфордизма. Потенциал философии Ильенкова позволяет переосмыслить ключевые тезисы постопераистской критики. Работоспособность его категориального аппарата, таким образом, оказывается не второстепенной «ценностью», а необходимым условием для материалистической теории в условиях когнитивного капитализма.

Ильенков о задачах развития общества

Контекст философии Ильенкова предлагает важный методологический ключ к прочтению некоторых элементов критики когнитивного капитализма. Ильенков был не чужд тому, чтобы проанализировать социально-политическое развитие государства и подумать о задачах развития, которые вставали в его время. Анализируя развитие советского общества, Ильенков в определенной мере предвосхищает технократический (или, возможно, технофеодальный) поворот капитализма начала XXI в. Критика бюрократизма, безличных систем управления, а также позитивистской веры во всесилие науки при решении социальных проблем составляла характерную черту его социально-политических размышлений.

Проблема интеллекта как новой формы труда, а также вопрос о соотношении человека и машины приобретают особую значимость для актуализации наследия Ильенкова как критика *постфордизма* – сдвига от массового, стандартизированного

производства к более гибким моделям. Его идеи созвучны ключевым положениям философии *постопераизма* – итальянского неомарксизма, делающего акцент на критический анализ нематериального труда – что позволяет рассматривать их в едином проблемном поле. В этом отношении существенным представляется анализ сходства между позднесоветской теорией культуры и итальянским постопераизмом, где, как отмечает С.Б. Межуев, категория «всеобщего интеллекта» выходит далеко за рамки сугубо машинного или технологического измерения. Она охватывает и самого трудящегося человека: «Наконец, главное сходство двух направлений – первостепенная роль интеллектуального труда и девальвация пролетариата. Раньше всеобщий интеллект (general intellect) опредмечивался в машинах и станках, теперь главное средство производства – сами образованные работники, чьи "родовые качества" стали интенсивнее эксплуатировать» [Межуев 2024, 200].

Мировая динамика, где господствует логика разделения мира на Восток и Запад, кажется Ильенкову неправильной постановкой вопроса. Центральной категорией анализа для него остается отношение частной собственности. Однако, в отличие от критики постфордизма, Ильенков находит решение в иной плоскости, хотя общий методологический контур сохраняется. Данный контур, в упрощенном виде, связан с переходом от господства частной собственности к альтернативным формам коллективного управления вещами и социальными процессами. Ильенков свой аргумент разворачивает в контексте становления индивида и необходимости освоения им всей полноты культуры. И очень важной конкретизацией является то, что полнота культуры относится прежде всего к деятельности человека: «Эта задача – действительное освоение каждым индивидом всего накопленного в рамках "частной собственности" (то есть "отчужденного от него") богатства. При этом "богатство", которое тут имеется в виду, – это не совокупность "вещей" (материальных ценностей), находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах "овеществлены", "опредмечены", а в условиях частной собственности – "отчуждены"» [Ильенков 2025, 17]. В этом пассаже хорошо прослеживается общая методологическая ориентация социально-политической философии Ильенкова и в дальнейшем постопераизма: революционное преобразование капитализма больше не воспринимается как политический или технический акт. Необходимо смотреть в сторону именно социальной сферы, в которой расширяются возможности для деятельности человека и где ставится акцент на раскрытие его общих способностей, благодаря которым конституируется сама коллективность.

Мышление машины и инфраструктура general intellect

Теория постфордизма рассматривает инфраструктуру General Intellect и доминирование нематериального труда в качестве связующего звена, что скрепляет возможности непосредственного демократического участия в общественном управлении. Ильенков, хотя и не предлагает схожих понятий, тем не менее разделяет с ней общие методологические основания. В данном контексте показательна его концептуализация проблемы «мыслящей машины», а также его рефлексии относительно природы мышления как такового. Критикуя концепцию мыслящей машины, Ильенков говорит о том, что мышление человека не является замкнутым на себя процессом, а встроено в сложную сеть цивилизационных отношений: «Материалистическая философия и психология давно установили то принципиальное обстоятельство, что способность мыслить не наследуется человеком вместе с мозгом, что эта способность не "закодирована" в нем генетически, биологически. Она "наследуется", передается от поколения к поколению совсем другим путем – через формы предметного мира, созданного трудом, через тело цивилизации» [Ильенков 1966, 266]. Мышление является важной функцией всей сложно переплетающейся структуры общественных отношений. Тело цивилизации работает благодаря непосредственному участию множества людей, и сама способность мышления разделяется всеми людьми как исторически существующими

деятельными участниками всех культурных процессов. Следовательно, можно заключить, что идея мышления машины как способности ИИ для Ильенкова будет скорее более изощренной версией организации способа работы человека с массивами данных.

Однако если внешнее тело цивилизации, весь накопленный массив знаний и способов мышления и детерминирует потенциальную способность человека к мышлению, это вовсе не означает, что человек исключительно зависим от тех паттернов мышления, с которыми он знаком в опыте своей жизни. Ильенков предлагает концепцию структурной схемы, чтобы обойти эту трудность. Концепция структурной схемы подразумевает, что человек может выходить за пределы унаследованных схем: «Ибо реальный человеческий мозг "структурно" как раз тем и отличается, что он максимально освобожден от цепей биологически унаследованных схем действия и именно поэтому способен к выполнению любой схемы действия, диктуемой ему постоянно меняющимися условиями, – тем, что сама "структура" его есть прижизненное образование, формируемое в согласии с "функциями"… Поэтому и искусственный мозг должен обладать способностью радикально изменять любую из схем своей прежней деятельности, а стало быть, и обеспечивающую ее "структурную схему"» [Ильенков 1966, 268].

Критерий универсальной структурной схемы, который выдвигает Ильенков для проверки реальности мышления ИИ, оказывается довольно строгим. Пластичность и универсальность мышления, возможность подстраиваться под меняющиеся обстоятельства, способность к полной перестройке своих схем – вот те требования, по которым опознаются уникальные параметры человеческого мышления. Без их выполнения ИИ оказывается всего лишь мощным и быстрым агрегатором уже имеющихся структурных схем.

Теперь можно заключить, что проблематика мышления ИИ невозможна как некая отдельная и уникальная форма рефлексии в отрыве от мышления человека. Современные технологии нейросетей ставят перед нами вопрос об авторстве, о том, кто действительно создает какой-либо цифровой материал. Логика мысли Ильенкова показывает, что все эти цифровые продукты, созданные нейросетью, можно рассматривать как результаты труда «общего интеллекта» как набора базовых знаний и способов мысли, которые доступны и открыты для всех. Алгоритмизация мышления вне контекста общих условий человеческой цивилизации невозможна, поскольку само по себе мышление не является замкнутой на себя структурой, обладающей уникальной сущностью. К. Чухров в своем исследовании проблематики ИИ в контексте философии Ильенкова справедливо подмечает этот момент «экстернальности» мышления: «С этой точки зрения невозможно алгоритмизировать мышление, поскольку оно не ограничивается процессами внутри нейронной сети или исключительно деятельностью мозга, а развивается экстернально, включая тело с его органами чувств, включенность в деятельность, погруженность в социальное взаимодействие, а также других людей – всех поколений и локаций» [Chukhrov 2020, 74].

Теперь мы можем увидеть, почему для Ильенкова вопрос о возможности мышления машины оказывается именно социальным вопросом. На языке компьютерной науки невозможно поставить вопрос так, чтобы он мог учесть все тонкости и нюансы проблемы «человечности» мышления машины. Искусственный интеллект как форма мышления машины в соответствии с логикой Ильенкова является прямым отображением мышления человека, это и можно представить как одну из форм проявления «общего интеллекта», о которой говорят критики постфордизма. Сам же человек понимается всегда как некий ансамбль различных отношений, куда на этом этапе развития капитализма входит и мышление ИИ. Социальность мышления машины разворачивается теперь в контексте общих возможностей производственной и интеллектуальной деятельности человека.

Человека невозможно понять в отрыве от его деятельности, которую Ильенков определяет следующим образом: «Это процесс наращивания такого неорганического тела, которое включает в себя и орудия, и машины, и язык, и знания» [Попова 2022, 49].

Неорганическое тело культуры, выраженное в машинах, языке и знаниях, можно называть центральном элементом в том, как Ильенков понимает человека. Индивидуальное в человеке не является первичной точкой отсчета, а становится производным от той сложной переплетающейся сети отношений, в которую изначально вписан человек.

Человеческая сущность, говорит советский философ, появляется в контексте «надлежащей связи» [Ильенков 2025, 135] того многообразия исторических форм отношений, которые детерминируют общие способы мысли и возможности человеческой речи. Полнота культуры отражает этот исторический слой переплетения человеческого и машины. Человека можно назвать машиной, точнее машинами, поправляет Ильенков [Там же, 146], как раз именно в том смысле, что весь исторический мир культуры, который динамически складывается в определенную эпоху и разделяется многими людьми, мир культуры в качестве базовой предданости «общего интеллекта» и является выражением сущности машины.

Постфордистская критика капитализма: основные аргументы

Итак, диалектические категории Ильенкова начинаются раскрываться перед нами в качестве весомого теоретического инструмента для анализа противоречий современного капитализма. На этом поле уже полноценно функционирует постфордистская критика капитализма. Каких результатов ей удалось уже добиться? Рассмотрим основные аргументы. Критический инструментарий теории постфордизма рождается на основе прочтения Grundrisse Маркса, в особенности знаменитого «фрагмента о машинах» [Маркс 1969]. Итальянский исследователь М. Паскинелли, рассматривая генеалогию понятия general intellect, указывает на ключевую ориентацию традиции постопераизма: «Постопераизм, как известно, сформировал на основе общего подхода Маркса новые антагонистические концепции, такие как «нематериальный труд», «массовая интеллектуализация» и «когнитивный капитализм», подчеркивая независимость «живого знания» от капитала» [Pasquinelli 2019, 46].

Сам же Маркс в «Экономических рукописях» говорит, что трансформация капитализма, предусматривающая эксплуатацию рабочего на основе «системы машин», является неслучайной. Капитал находит адекватные для себя средства труда: «Накопление знаний и навыков, накопление всеобщих производительных сил общественного мозга поглощается капиталом в противовес труду и поэтому выступает как свойство капитала, а более определенно – как свойство основного капитала, коль скоро он вступает в процесс производства в качестве подлинного средства производства» [Маркс 1969, 122]. В итоге капитал форсирует развитие «общественного мозга», а рабочий становится придатком целой системы знаний, которая, с одной стороны, развиваясь, становится общей, но, с другой, отчуждена от самого рабочего.

Подхватывая рассуждения Маркса о том, что наука и общие знания человечества, накопленные за эпоху индустриализации, способствуют ускорению социального производства, П. Вирно формулирует мысль о том, что сегодня общий интеллект функционирует как «партитура», или, лучше сказать, инфраструктура для нематериального, творческого труда. Однако его главная цель – показать, что дело не только в том, что есть труд материальный и другой, более «высокий», то есть нематериальный, а в том, что в принципе любая трудовая деятельность в эпоху постфордизма становится «виртуозной», перформативной и активно опирается на инфраструктуру общего интеллекта. Коллективный работник, превращаясь в инфраструктуру общего интеллекта, воплощает теперь общую способность мышления и виртуозной коммуникации: «Под General Intellect мы должны иметь в виду не совокупность видов знания, а способность думать, саму эту потенцию (la potenza) как таковую, а не ее многочисленные конкретные реализации. «Общий интеллект» – это не что иное, как интеллект вообще» [Вирно 2015, 63].

В данной перспективе доминирование нематериального труда становится ключевой концептуальной точкой отсчета при анализе трансформации капитализма в XXI в. Нематериальный труд не вытесняет иные формы трудовой деятельности; скорее, теоретики постфордизма усматривают в этой форме труда как политические возможности

для сопротивления капиталистической системе, так и неизбежное диалектическое развитие частной собственности. В отличие от фордизма, постфордизм предполагает организацию производства посредством децентрализованной сети взаимодействующих субъектов, в рамках которой ключевое значение приобретают процессы коммуникации, координации, брендинга, продвижения продукции и маркетинга. Такая система обусловливает, как справедливо замечает Дж. Гандио [Gandio 2011, 124], необходимость развития сложных сетей взаимодействия и эффективного управления, что ведет к усилению роли «нематериальной» стороны в производственном процессе товаров и услуг.

Нематериальный труд и биополитика «общего»

Иерархическая структура контроля в условиях фордистской модели характеризуется традиционной вертикальностью власти, основанной на прямом взаимодействии владельцев предприятий, менеджеров среднего звена и рабочих. В эпоху постфордизма механизмы управленческого контроля могут приобретать более сложный и диффузный характер, распределяясь по различным коммуникационным каналам и территориально распределенным центрам принятия решений. Продукт, возникающий в результате нематериального труда, выходит за рамки материального производства и принимает форму информационных процессов: знаний, аналитических материалов, проектов, таблиц, текстовых документов и иных артефактов интеллектуальной деятельности. Наиболее точным обозначением подобной деятельности, как отмечает М. Лаццарато, служит понятие «интерфейс»: деятельность рабочего можно рассматривать в качестве «связующего звена (интерфейса) между различными функциями, рабочими группами, уровнями иерархии и т.д.» [Lazzarato 2006, 134]. Доктрина гегемонии нематериального труда в конечном итоге показывает, что производство даже самых простых материальных вещей обрастает большой нематериальной, культурной или интеллектуальной инфраструктурой в виде маркетинга, коммуникации с аудиторией, создания брендов, анализов вкусов и предпочтений покупателей и т.д.

Анализируя трансформацию отношений между капиталом и рабочим классом на современном этапе, Негри формулирует фундаментальную проблему, которую можно рассматривать как развитие классической концепции отчуждения, восходящей к парижским рукописям Маркса. Речь идет о проблеме отчуждения «общего» (the common). Конкретный класс и его специфическое социальное положение утрачивают прежнее значение по сравнению с более фундаментальным процессом разворота капиталистической эксплуатации в сторону самой социальности человека. В качестве основного момента отчуждения выступает теперь не конкретный класс, а множественность жизненных форм (multitude). Капиталистическая эксплуатация захватывает автономные по своей природе сети жизненных форм, что в эпоху постфордизма производят всевозможные коммуникативные практики, желания, различные структуры знания, культурные образы – все то, что Негри помещает в сферу «общего» [Negri 2023, 74]. Поэтому механизм извлечения прибыли не связан с прямым и непосредственным продуктом (материальным, ограниченным в пространстве и времени и т.д.), а скорее с более широко понимаемыми потенциальными силами и пространством социальности множества.

Важным элементом в этой деконструкции когнитивного капитализма является вопрос о власти и организации социальных движений. Негри и Хардт в своих работах после громкого бестселлера «Империя» тщательно разрабатывают теоретический аппарат для решения данной проблемы: каким образом множество нематериальных работников, не имеющих четкой классовой идентичности, могут действительно стать источниками политического действия – как на уровне революционного действия, так и на уровне позитивного учреждения институтов. Основная стратегия аргументации заключается в том, чтобы создать «внесуверенное» пространство политики, где имманентная горизонтальность множества будет сочетаться с действующими институтами организации общества. Спонтанность социальных движений и перманентная революция,

наравне с концепцией диктатуры пролетариата, воспринимаются как уже не работающие политические теории прошлого.

Авторы приходят к выводу о возможном сопряжении политических институтов и социальных движений, при котором участники получают расширенные возможности для непосредственной реализации собственных интересов, не прибегая к репрезентативной фигуре суверенной власти – даже в лице «профессиональных» выборных политиков. Поскольку когнитивный капитализм уже формирует необходимую инфраструктуру в форме доминирования нематериального труда, опоры на всеобщий интеллект и поиска новых возможностей горизонтальной организации при отсутствии четко выраженного лидерства, остается лишь воплотить данные процессы в новые коллективные и демократические институты [Hardt, Negri 2017, 228].

Итак, теория общего, предложенная в критической традиции постопераизма, противостоит автономии политического, чтобы помыслить фундамент не-суверенной, демократической организации множества «снизу». В сходном ключе задачи построения коммунизма, выдвигаемые Ильенковым, вращаются вокруг критики сложных бюрократических иерархий и властных механизмов, которые препятствуют коллективу в организации прямого самоуправления. Категория «общего» при этом предстает как коммунистическая форма собственности, снимающая вещные, внешние по отношению к индивиду опосредования.

Пределы критики постфордизма

Наконец, стоит вспомнить тезис постопераистов о том, что гегемония нематериального труда порождает новые формы эксплуатации. Вместо доминирования индустриального конвейерного производства возникает образ неопределенной и многогранной сети коммуникаций, когда исчезают границы между свободным и рабочим временем, «информация, коммуникация и кооперация становятся производственной нормой» [Хардт, Негри 2006, 146], то есть важной производительной силой становится умение эффективно выстраивать коммуникативные линии между разными структурами. Сопротивление капиталистической эксплуатации возможно только при овладении широкими возможностями инфраструктуры общего интеллекта. Межуев резюмирует этот тезис постопераистов следующим образом: «Постопераистское Просвещение признает необходимость обобществления знаний и технологий, поскольку без овладения навыками постиндустриального труда (программирование, языки, культура и т.д.), без присвоения средств производства general intellect рабочий оказывается уязвимым перед биополитическим контролем со стороны корпораций» [Межуев 2024, 210]. Аналогично Ильенков, рассматривая проблему развития кибернетики, новых форм машинного производства, более сложной бюрократизации советского общества, фокусирует внимание на необходимости для человека впитать и освоить всю многогранную инфраструктуру современной культуры.

Ильенков оказывается актуальным автором для методологического контекста постопераистской мысли потому, что, не используя сверхсложный, порой перегруженный концептуальный аппарат критиков постфордизма, но в то же время, разделяя многие марксистские предпосылки, позволяет более конкретно и осмысленно говорить о схожих для обоих направлений проблемах. Замечание Негри о том, что диалектика слишком замкнута на своих категориях движения от абстрактного к конкретному, можно применить ко всей постфордистской критике. Как замечает антрополог Д. Грэбер, теоретические конструкции Негри порой сами становятся сложными теоретическими формулами, которым не хватает конкретики социального анализа, и они превращаются в форму «социального пророчества» [Graeber 2008 web, 12]. Ильенков не абсолютизирует историю или логические формы мышления; не превращаясь в социального «пророка», он разрабатывает диалектику как способ исследования изменения конкретных вещей, условий возможности тех или иных феноменов, и, что немаловажно, он включает вопрос о реальной человеческой практике в основание анализа социальных процессов.

Еще одна сильная сторона диалектики Ильенкова для критики постфордизма заключается в его акценте на обратном присвоении человеком своих деятельных способностей. Механизм отчуждения, характерный для капитализма, сегодня обретает новые обличья: технофеодальная власть алгоритмов, платформенная экономика, искусственный интеллект. Последний парадоксальным образом совмещает две функции. С одной стороны, ИИ – это партитура общего интеллекта, упрощающая жизнь и рутинные задачи. С другой – инструмент критической эксплуатации того самого «общего», которое Негри и Хардт считали ресурсом освобождения. Можно утверждать, что теоретических ресурсов критиков постфордизма недостаточно для анализа всех противоречий современного капитализма. Диалектика Ильенкова лучше справляется с тем, чтобы показать, как результаты человеческой деятельности в условиях развития постфордизма могут оборачиваться против самого человека. Теоретическая оптика, которую мы смогли реконструировать с опорой на советского философа, позволяет высветить пределы постфордистской критики капитализма.

Поэтому диалектика Ильенкова, которую можно назвать диалектикой конкретного целого, не становится абсолютной теорией, которая тяготеет к воспроизведению себя через «магические» формулы и повторяющиеся ритуалы. В этой диалектике признается, что реальность существует независимо от субъекта, однако последний не противопоставлен ей, а является элементом сложно переплетающихся связей материалистического целого. Противоречие в познании сигнализирует о том, что человек находится внутри живой, автономной системы. Такие противоречия не исчезают бесследно, а находят свое разрешение в конкретной сложной конфигурации событий, которую познающий субъект должен адекватно отразить. Среди исследователей творчества Ильенкова сегодня можно обнаружить описание этого подхода как множественности «локальных диалектик»: «Используя терминологию Фредерика Джеймисона, можно сказать, что в философии Ильенкова мы видим не диалектику как всеобъемлющую систему, не знающую ничего вне себя, а множество локальных диалектик, частных случаев диалектических отношений, которые следуют логике объектов, а не механически навязывают им идеи» [Kobakhidze 2024, 419]. При этом сам человек и проблема его образования становятся важной точкой социальных рефлексий Ильенкова. Мышление машины оказывается актуальной проблемой еще и потому, что он уже увидел в этом некоторый свершившийся факт. Социальная проблематика ИИ ясно проявила себя в самом факте существования капиталистической системы, которая функционирует как множество различных сложно устроенных машин, которые стремятся сделать человека частью своих грандиозных алгоритмов.

Заключение

Философское наследие Э.В. Ильенкова оказывается актуальным теоретическим ресурсом для прояснения постфордистской критики капитализма XXI в., позволяя его собственной философии предстать в новом свете. Результаты нашего исследования опровергают распространенное представление о радикальной несовместимости советского марксизма Ильенкова и западной марксистской традиции. Допущение Негри о том, что язык диалектики Ильенкова полностью утратил свой смысл, поскольку изменились условия функционирования капитализма, является не вполне корректным; мы постарались показать, что, напротив, обнаруживается содержательная и методологическая близость и потенциал для взаимного теоретического обогащения. Обратное присвоение деятельных способностей человека, раскрытие его универсализации вместе с критикой усложненной и внешне нейтральной бюрократической машины капитализма органично вписываются в тот общий методологический нарратив, который объединяет критику постфордизма и материалистическую диалектику Ильенкова.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Вирно 2015 – *Вирно П.* Грамматика множества. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015 (Virno, Paolo, *A Grammar of the Multitude*, Russian Translation).

Ильенков 1966 – *Арсеньев А.С., Ильенков Э.В., Давыдов В.В.* Машина и человек, кибернетика и философия // Ленинская теория отражения и современная наука. В 3 т. / Отв. ред. Ф.В. Константинов. Т. 3. М.: Наука, 1966 (Arsenyev, Anatoly S., Ilyenkov, Evald V., Davydov, Vasily V., *Machine and Man*, *Cybernetics and Philosophy*, in Russian).

Ильенков 2025 – *Ильенков Э.В.* Человек и история. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Г. Войтенко. Т. 9. М.: Канон+, 2025 (Ilyenkov, Evald V., *The Human Being and History*, in Russian).

Маркс 1969 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. М.: Политиздат, 1969 (Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Russian Translation).

Хардт, Негри 2006 – *Хардт М., Негри А.* Множество: Война и демократия в эпоху Империи. М.: Культурная революция, 2006 (Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Межуев 2007 – *Межуев В.М.* Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему. М.: Культурная революция, 2007.

Межуев 2024 – *Межуев С.Б.* По ту сторону утопии. Два взгляда на постиндустриальный труд // Логос. 2024. № 2. С. 195–218.

Попова 2022 – *Попова Ю.* Строительство объективной жизни. Понятие деятельности у Павла Флоренского и Эвальда Ильенкова // Stasis. 2022. Т. 14. № 2. С. 31–60.

References

Chukhrov, Keti (2020) “The Philosophical Disability of Reason: Evald Ilyenkov’s Critique of Machinic Intelligence”, *Radical Philosophy*, Vol. 2, No. 8, pp. 67–78.

Gandio, Jason Del (2011) “Rethinking Immaterial Labor: Communication, Reality, and Neo-Radicalism”, *Radical Philosophy*, Vol. 14, No. 2, pp. 121–138.

Graeber, David (2008 web) “The Sadness of Post-workerism”, *Art and Immaterial Labour Conference: A Sort of Review*, January 19, London, Tate Britain, URL: https://biblioteca-alternativa.noblogs.org/files/2011/03/graeber_sadness.pdf

Hardt, Michael, Negri, Antonio (2017) *Assembly*, Oxford University Press, New York.

Kobakhidze, Georgi (2024) “Evald Ilyenkov and the Imperialist Unconscious in Soviet Philosophy”, *Studies in East European Thought*, Vol. 76, No. 3, pp. 407–424.

Lazzarato, Maurizio (2006) “Immaterial Labor”, Virno, Paolo, Hardt, Michael, eds., *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 132–146.

Mezhuev, Vadim M. (2007) *Marx versus Marxism. Articles on an Unpopular Topic,* Kulturnaya Revolyutsiya, Moscow (in Russian).

Mezhuev, Stepan B. (2024) “Beyond Utopia: Two Views on Post-Industrial Labor”, *Logos*, Vol. 2 (2024), pp. 195–218 (in Russian).

Negri, Antonio (2012) “Some Thoughts on the Use of Dialectics”, *African Yearbook of Rhetoric*, Vol. 3 (1), pp. 3–11.

Negri, Antonio (2023) *The Common*, Polity Press.

Pasquinelli, Matteo (2019) “General Intellect”, *Radical Philosophy*, Vol. 2, No. 6, pp. 43–56.

Popova, Yuliya (2022) “The Construction of Objective Life. The Concept of Activity in Pavel Florensky and Evald Ilyenkov”, *Stasis*, Vol. 14, No. 2, pp. 31–60 (in Russian).

Сведения об авторе

ТРЕТЬЯК Артур Романович –
кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, ст. преподаватель Центрального университета, научный сотрудник Белгородского государственного университета.

Author’s Information

TRETIAK Artur R. –
CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation; Senior Lecturer at Central University; Research Fellow at Belgorod State University.

АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ:
ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

Философские истоки концепции «места» Нисиды Китаро: Платон, Эмиль Ласк и синтаксическая структура японского языка

© 2026 г. В.А. Севостьянов

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vsevolodmaga@gmail.com

Поступила 23.04.2026

Современная философия переживает кризис всеобъемлющих категориальных схем, что усиливает интерес к попыткам найти универсальные инструменты для описания многомерного мира, не сводимого к какому-то одному сущностному основанию. В этом отношении философия Нисиды Китаро, возникшая на пересечении западной и восточноазиатской духовных традиций, представляет особый интерес. Одна из центральных для его философии категория «место» (*басё*) выражает стремление построить новую онтогносеологию, преодолевающую субстанциальность и субъект-объектную дихотомию, и одновременно задает рамку для осмысления культурных различий как частей единого мирового процесса. Развитие концепции, основанной на этой категории, – от «локуса чистого опыта» к «месту абсолютного ничто» и «логике места» – отражает эволюцию всей философской системы Нисиды Китаро, которая оказала значительное влияние на многих японских философов XX в. Несмотря на внимание к его наследию в отечественной философии, до сих пор отсутствует целостный анализ генезиса и этапов становления концепции «места». В статье предпринимается попытка показать, каким образом Нисида трансформировал различные философские и лингвистические импульсы – прежде всего платоновскую концепцию хоры, логико-категориальную проблематику Эмиля Ласка, а также особенности предикативной структуры японского языка – и на их основе сформировал оригинальную концепцию «места».

Ключевые слова: Нисида Китаро, место, логика места, хора, Платон, Эмиль Ласк, неокантианство, абсолютное ничто, предикативная логика, субъект-объектный дуализм, синтаксическая структура японского языка.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-176-184

Цитирование: *Севостьянов В.А.* Философские истоки концепции «места» Нисиды Китаро: Платон, Эмиль Ласк и синтаксическая структура японского языка // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 176–184.

Philosophical Origins of Nishida Kitaro's Concept of "Place": Plato, Emile Lask, and the Syntactic Structure of the Japanese Language

© 2026 Vsevolod A. Sevostianov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: vsevolodmaga@gmail.com

Received 23.04.2026

Contemporary philosophy is experiencing a crisis of comprehensive categorical schemes, which has intensified interest in attempts to find universal tools for describing a multidimensional world that cannot be reduced to any single essential foundation. In this regard, the philosophy of Nishida Kitarō, which emerged at the intersection of Western and East Asian spiritual traditions, is of particular interest. One of the central categories of his thought, "place" (*basho*), expresses an effort to construct a new onto-epistemology that overcomes substantialism and the subject-object dichotomy, while also providing a framework for understanding cultural differences as parts of a single world process. The development of the concept based on this category – from the "locus of pure experience" to the "place of absolute nothingness" and the "logic of place" – reflects the evolution of Nishida Kitarō's entire philosophical system, which exerted a significant influence on many twentieth-century Japanese philosophers. Despite the attention paid to his legacy in Russian philosophy, a comprehensive analysis of the genesis and stages of formation of the concept of "place" is still lacking. This article attempts to show how Nishida transformed various philosophical and linguistic impulses – above all, the Platonic concept of chōra, Emil Lask's logical-categorial problematic, and the features of the predicative structure of the Japanese language – and on this basis formed his original concept of "place".

Keywords: Nishida Kitarō, place, logic of place, chōra, Plato, Emil Lask, Neo-Kantianism, absolute nothingness, predicative logic, subject – object dualism, syntactic structure of the Japanese language.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-176-184

Citation: Sevostianov, Vsevolod A. (2026) 'Philosophical Origins of Nishida Kitaro's Concept of "Place": Plato, Emile Lask, and the Syntactic Structure of the Japanese Language', *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 176–184.

Философия Нисиды Китаро (1870–1945) занимает особое место в интеллектуальной истории XX в., являясь источником ряда ключевых идей, получивших дальнейшую разработку у представителей Киотской школы и продолжающих вдохновлять философов как в Японии, так и за ее пределами. В ранней работе Нисиды «Исследование блага» («*Дзэн-но кэнкю*», 1911 г.) центральной категорией выступает «чистый опыт», понимаемый как непосредственное единство опыта, предшествующее разделению субъекта и объекта и представляющее собой подлинную реальность. Однако в дальнейших работах он приходит к необходимости поиска более фундаментального основания, способного объяснить механизм возникновения данного различия.

Именно в этом контексте возникает идея «места» (*басё*), которая постепенно становится одной из центральных понятийных структур его зрелой философии [Heisig

2001, 72]. Впервые этот термин появляется в эссе «Действующее» (*«Хатараку моно»*, 1925 г.) и получает подробное разъяснение в работе «*Место*» (*«Басё»*, 1926), позднее вошедшей в сборник «От действующего к видящему» (*«Хатараку моно-кара миру моно-э»*, 1927 г.). В этих текстах Нисида определяет *«место»* как «то, что содержит нечто» [Нисида 2003[a], 415], некое поле определенности, внутри которого становятся возможными отношения субъекта и объекта. В последующих работах Нисида значительно расширяет эту концепцию. Так, в статье «Самосознающая система общего» (*«Иппанся-но дзикакутэки тайкэй»*, 1929 г.) он формулирует идею «логики места», стремясь показать, что субъект и объект являются моментами более фундаментального поля предикации. В поздний период философии Нисиды концепция «места» получает дальнейшее развитие и связывается с понятием абсолютного ничто. В работе «Самосознающее ограничение ничто» («*Му-но дзикакутэки гэнтэй*», 1932 г.) он вводит идею ничто как саморефлесирующего основания, а в последней книге «Логика места и религиозное мировоззрение» («*Басётэки ронри то сю:кётэки сэкайкан*», 1945 г.) данная концепция предстает в форме логики места как универсальной структуры самоопределения реальности, в которой онтология, логика, философия истории и религиозное самосознание образуют единое поле философского анализа. Таким образом, категория *«места»* выступает как постепенно формирующаяся концептуальная схема, в которой гносеологические, онтологические и логические изыскания находят общее основание.

Цель настоящего исследования состоит в выявлении философских предпосылок формирования концепции *«места»* и анализе ее вероятных интеллектуальных истоков. Несмотря на то, что сам Нисида прямо указывает, что к идее «места» его привело платоновское понятие *хора* из диалога «Тимей», представляется важным более детально изучить и другие возможные предпосылки создания этой концепции. А именно – исследовать проблему рецепции Нисидой логики формы Эмиля Ласка, а также рассмотреть потенциальную связь его «логики места» с особенностями японской языковой структуры, в которой предикативность и контекстуальность играют более важную роль, чем жесткая субъектная фиксация.

Первоначальная формулировка концепции в эссе «Действующее» и «Место»

Как уже отмечалось, обращение к категории «места» было связано с задачей преодоления эпистемологического и онтологического дуализма субъекта и объекта, определявшего новоевропейскую философию от Декарта до неокантианства. Нисида предпринимает попытку пересмотра оснований эпистемологии, исходя из предпосылки, что классическое субъектно-объектное разделение не может быть признано первичным. Он не останавливается на подходе к решению проблемы субъект-объектной дихотомии посредством введения понятия «чистого опыта» в книге «Исследование блага», а идет дальше, стремясь выявить принцип дифференциации «чистого опыта». Результатом этого поиска стала концепция «места» (*басё*). «Место» у Нисиды не является ни эмпирически-наблюдаемым пространством, ни логической абстракцией. Философ мыслит свою категорию как предельную структуру соотнесенности, внутри которой субъект и объект получают определение.

В эссе «Место» происходит переход от ранней проблематики «чистого опыта» к анализу этой структуры соотнесенности.

Необходимо учитывать, что у Нисиды граница между гносеологией и онтологией принципиально размывается. Различие познающего и познаваемого понимается как момент более глубокого процесса самоопределения реальности. Познание в этом контексте выступает формой самопознания сущего, тогда как логика выполняет функцию выражения его внутренней структуры. Поэтому «логика места» у Нисиды не является только теорией суждения, но представляет собой онтологическую логику, то есть логос самого процесса становления реальности.

Категория *басё* вводится не как пространственная метафора и не как эмпирическое «место», а как логико-онтологическое поле, в котором противоположности соотносятся и взаимоопределяются. «Место» выступает в качестве основания, предшествующего различию субъекта и объекта, мысли и вещи, формы и содержания. Оно не устраняет различия, но мыслится как более фундаментальная структура включенности, внутри которой различия становятся возможными. В работе «Действующее» Нисида пишет: «То, что объединяет противоречивые понятия, должно быть таким, в чем отрицание есть утверждение, подобно тому как смерть живого существа есть его рождение; оно должно быть чем-то вроде места, где понятия возникают и исчезают; оно должно быть тем ничто, которое делает возможным установление бытия» [Нисида 2003[в], 402].

Таким образом, Нисида предлагает своеобразную онтологическую топологию: он понимает реальность не как совокупность субстанций, а как систему «помещенности», где каждый уровень определяется через включенность в более широкий горизонт. В этом отношении работу «Место» действительно можно считать поворотным пунктом его философии, поскольку здесь впервые формулируются контуры логико-онтологической схемы, которая позднее получит развитие в учении об «абсолютном ничто» и историческом мире.

В эссе «Место» Нисида различает три логических уровня места, которые представляют собой последовательные модусы взаимовключенности [Нисида 2003[а], 433]. Первый уровень – место сущего (*ю-но басё)*. Здесь сущее мыслится как объективно данное и относительно самостоятельное. На данном уровне сохраняется привычная структура субъектно-объектного противопоставления, то есть вещи предстают как субстанциально определенные.

Второй уровень – противостоящее место ничто (*тайрицутэки му-но басё*). На этой ступени сущее перестает мыслиться как абсолютно самостоятельное и понимается через отрицание своей субстанциальной замкнутости: «Когда место мыслится лишь как противостоящее ничто, отрицающее бытие, мы неизбежно должны считать, что предмет трансцендирует за пределы поля сознания; предмет мыслится как существующий сам по себе. Обычно так называемая “позиция сознания” есть именно такая позиция ничто по отношению к бытию. Когда ничто по отношению к бытию как родовое понятие охватывает все, ничто становится своего рода потенциальным бытием» [Там же, 424]. «Ничто» здесь еще определяется в оппозиции к сущему: оно выступает как условие его проявления. Речь идет о логическом сдвиге, в котором бытие рассматривается через структуру соотнесенности, а не о редукции к субъективному сознанию.

Третий уровень – место истинного ничто (*син-но му-но басё*). Это предельный горизонт включенности, в котором противоположности еще не дифференцированы как самостоятельные полюса. «Так называемое место истинного ничто должно быть тем, что в каком бы то ни было смысле превосходит противопоставление бытия и небытия и устанавливает его внутри себя. Лишь там, где до конца разрушено все родовое, категориально-обобщающее, мы усматриваем подлинное сознание» [Там же].

Таким образом, «место» у Нисиды представляет собой активную логическую структуру самоотрицания. Каждое определение мыслимо только через включенность в более широкое поле, которое одновременно отрицает и сохраняет его. В этом смысле логика «места» не уничтожает классические оппозиции, но «охватывает» их, переводя в порядок более фундаментальной соотнесенности.

Особенно показателен разрыв Нисиды с аристотелевской моделью субстанции. В логике *басё* субъект не предшествует предикату; наоборот, он возникает внутри предикативного поля – субъект оказывается модусом более широкого «места». Исследователь Акитоми Кацуя замечает, что Нисида часто цитирует знаменитое положение Аристотеля о субстанции: «То, что является субъектом и не может быть предикатом», – но радикально меняет его: «То, что является предикатом и не может быть субъектом» [Akitomi 2022, 54].

В работе «Место» Нисида предпринимает попытку формирования логико-онтологической схемы включенности, где преодоление дуализма субъекта и объекта достигается через выявление фундаментального основания их взаимной обусловленности без их устранения.

Хора Платона и идея «места» Нисиды Китаро

Как уже отмечалось ранее, формулируя концепцию «места», Нисида в первую очередь обращается к понятию *хора* Платона из диалога «Тимей»: «…поскольку "я" мыслится по отношению к "не-я", должно существовать нечто, что содержит в себе противоположность "я" и "не-я" и в чем устанавливаются так называемые феномены сознания. Такое нечто, которое можно назвать тем, что принимает идеи, я, следуя выражению из "Тимея" Платона, называю местом» [Нисида 2003[a], 415]. Наряду с бытием и становлением Платон выделяет «третий род», который выступает условием их различия и взаимодействия [Платон 1994, 451]. Уже здесь подчеркивается, что для объяснения космогенеза недостаточно двух принципов, необходимо третье начало, принимающее формы, но не совпадающее ни с одной из них.

Характеризуя процесс космогенеза, Платон показывает, что чувственно воспринимаемые стихии не обладают устойчивой самостью: они переходят друг в друга, «рождаясь и исчезая по кругу» [Там же]. В этой связи возникает необходимость в основании, которое не тождественно ни становлению, ни бытию, но обеспечивает возможность их соотнесенности. Эту основу Платон называет *хора*, определяя ее как «восприемницу» и как бы «кормилицу всякого рождения» [Там же, 456].

Хора не является ни формой, ни оформленным содержанием: «…всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы» [Там же, 453]. Исследователь античной философии Ф. Корнфорд полагает, что попытка приписать ей определенность приводит к логической ошибке, поскольку тем самым форме приписывается то, что является условием самой возможности формы [Cornford 1937, 181]. Именно поэтому Платон характеризует ее как «трудную и темную для понимания» и утверждает, что она постигается «неким незаконным умозаключением» [Платон 1994, 455].

Хора может переводиться как «пространство», «материя» или «вместилище», однако вряд ли эти термины могут отразить глубину этого понятия. Например, Д. Миллер полагает, что данная концепция является центральной темой диалога [Miller 2003, 9]. Как отмечает Дж. Саллис, весь диалог можно рассматривать как своеобразную «хоралогию», поскольку космогоническая аргументация вращается вокруг проблемы этого третьего начала [Sallis 1999, 10]. Вместе с тем *хора* не является пространством в картезианском смысле и не тождественна материи аристотелевской традиции. Она обозначает условие различия между идеей и становлением, оставаясь сама вне оформленного сущего.

Несмотря на метафору пассивной «восприемницы», *хора* представляет собой не просто космический субстрат. В описании космического движения Платон использует образ веяния и просеивания, что придает данному понятию динамическую характеристику: она участвует в образовании различий, не становясь при этом ни одной из возникающих форм [Платон 1984, 456]. Как пишет Корнфорд: «Мысль Платона состоит в том, что Восприемница не обладает собственными присущими ей чувственными качествами, а не в том, что "пространство не имеет собственной специфической формы" или что "нам не позволено объяснять исключительные явления в какой-либо области тем, что эта область обладает иной геометрией"» [Cornford 1937, 188].

Таким образом, *хора* выступает как противоречивое основание: она не есть ни бытие, ни становление, но делает возможным их различие и соотнесенность. Ее статус определяется не положительной определенностью, а, как считает Саллис, функциональностью в качестве связующего звена, одновременно соединяющего два начала [Sallis 1999, 60].

Нисида обращается к платоновскому понятию *хора*, однако переосмысляет его в ином ключе. Как показывает Дж. Краммел, сопоставление *хора* и *басё* возможно лишь при учете того, что у Нисиды «место» приобретает творческую функцию: «Для Нисиды место как *басё* является не просто пассивным приемником формообразования, а напротив – самоформирующимся. Его бесформенность – это живая творческая активность, формирующая саму себя. Нисида называет его самоформирующейся бесформенностью. В этом смысле оно есть ничто, порождающее бытие [Krummel 2015, 204]. Можно заметить некоторые функциональные сходства двух концепций, но если у Платона речь идет о «третьем роде», выступающем условием космогенеза, то у Нисиды «место» является логическим полем включенности, внутри которого вообще становится возможным различие субъекта и объекта.

Преломление логико-категориальной теории Ласка в концепции «места» Нисиды Китаро

Переход от платоновского третьего начала к логике *басё* становится понятным с учетом влияния философии Эмиля Ласка. Интерес Нисиды к философии Ласка следует рассматривать в более широком контексте рецепции баденского неокантианства в Японии начала XX в. Работы Виндельбанда, Риккерта и Ласка активно обсуждались в академической среде Киотоского университета, где формировался интеллектуальный круг будущей Киотоской школы. Дополнительным фактором стало пребывание в Японии немецкого философа Ойгена Херригеля, ученика Риккерта, который преподавал в университете Тохоку в середине 1920-х гг. Это могло поспособствовать более глубокому знакомству японских философов с проблематикой неокантианской логики и теории категорий. В работе «Логика философии и учение о категориях» Ласк предпринимает пересмотр оснований баденской неокантианской теории категорий, смещая акцент с субъективных форм познания на объективную структуру значимости. Он пишет: «На противопоставлении сущего и значимого уже можно изучать пра-дуальность – дуальность сущего и несущего. Поэтому в своих систематических рассуждениях данное исследование будет исходить в сфере несущего лишь из области значимого, прежде всего опираясь на философское познание значимости. Таким образом, в основе всей постулируемой, ориентированной на теорию двух миров, доктрины категорий будет лежать дуализм сферы бытия и сферы значимости, познания бытия и познания значимости» [Lask 1993, 16]. В отличие от Риккерта, для которого центральной остается проблема ценностной отнесенности, Ласк стремится выявить до-субъективный статус логической формы [Crowell 2001, 43–44].

У Ласка значимое не совпадает с налично сущим. Сфера значимости не является разновидностью бытия; она представляет собой особый логический порядок, в котором содержание обладает действительностью как смысл, а не факт. Иначе говоря, различие между бытием и значимостью мыслится как структурное различие внутри философского рассмотрения, но не как онтологический разрыв двух миров.

Именно эта постановка вопроса позволяет Ласку сместить акцент с субъективной конституции познания на анализ самой структуры значимости. Определенность содержания оказывается обусловленной включенностью содержания в сферу значимого. Такая реконструкция трансцендентальной проблематики создает предпосылку для Нисиды, чтобы переосмыслить логику предикации и перейти к понятию «места» как более фундаментального горизонта соотнесенности и включенности.

Различие бытия и значимости у Ласка имеет логический смысл. Значимость не существует вне структуры суждения. Она актуализируется в предикативной форме, где содержание получает определенность через соотнесение субъекта и предиката. Иными словами, определенность мыслится как включенность в структуру высказывания. Логическая форма не присоединяется к материалу как внешняя надстройка, а составляет саму предметность, то есть определяет его как элемент теоретического смысла [Lask 1993, 40–41]. Тем самым поле значимости приобретает

характер предикативной структуры, в которой различия возникают как моменты логической соотнесенности.

Именно здесь открывается возможность для переосмысления Нисидой данных положений. Как показывает Краммел, Нисида усваивает у Ласка идею предикативного поля, в котором противоположности не изначальны, а производны [Krummel 2015, 21]. Однако, в отличие от Ласка, Нисида переносит эту проблематику из логико-категориальной плоскости в логико-онтологическую. Если у Ласка значимость раскрывается как предикативная область смысла, структурирующая материальное в пределах логико-трансцендентального акта, то у Нисиды это предикативное поле радикализируется до онтологического места, которое как абсолютное ничто предшествует всякому различию и делает возможным само противопоставление бытия и небытия, формы и материи [Ibid., 67].

Таким образом, Ласк выступает не столько источником готовой концепции, сколько методологическим посредником. Его анализ различия бытия и значимости и его внимание к логической форме позволяют сместить философский акцент с субъективной конституции на структуру предикативной соотнесенности. Определенность содержания мыслится как результат включенности в сферу значимого, актуализирующуюся в структуре суждения.

Синтаксическая структура японского языка и концепция «места»

Завершая рассмотрение философских источников концепции «места» от понятия *хора* Платона до логики, предложенной Эмилем Ласком, необходимо учитывать и культурно-языковую ситуацию, в которой формировалась философская мысль Нисиды. Речь не идет о прямом выводе философии из языка или культуры, однако структурные особенности языковой среды могут создавать семантические условия для артикуляции определенных онтологических интуиций.

Как показывает С. Мейнард, в японском языке структура «тема – комментарий» выступает одним из базовых принципов организации предложения и дискурса. Основной падеж *ва* маркирует тему, то есть то, «о чем идет речь», тогда как последующая часть высказывания представляет комментарий к заданной рамке [Maynard 1997, 111]. При этом грамматический субъект не является обязательным элементом предложения: в японском языке допустимо опущение субъекта и других компонентов, если они выводимы из контекста.

Мейнард также подчеркивает, что японский язык допускает формирование и выражение мыслей без приоритетной ориентации на агента действия [Ibid., 6]. В этом отношении японская языковая структура отличается от западной языковой традиции, в которой модель «субъект – предикат» рассматривается как универсальная грамматическая основа.

В таком ключе можно говорить о том, что японская тематическая структура высказывания с ее возможностью внутренней положенности субъекта и приоритетом контекстуальной рамки предоставляет выразительные средства для мысли, в которой определенность возникает не из автономного субстанциального центра, а внутри заданного поля соотнесенности.

Нисида писал на классическом письменном японском языке, синтаксис которого допускает значительную зависимость смысла от контекста. В японском языке различие между грамматическим субъектом и темой имеет принципиальное значение. Японский лингвист Хасэгава Ёко отмечает, что субъект и тема в японском языке являются совершенно разными понятиями: субъект ограничен рамками предложения, тогда как тема относится к более широкому уровню дискурса [Hasegawa 2015, 102].

Анализ японского синтаксиса, предложенный другим японским лингвистом, Курода Сигэюки, еще более ясно показывает различие между субъектной и предикативной организацией высказывания. Курода отмечает, что понятие темы, определяемое

через дискурсивный контекст, не совпадает с традиционным понятием субъекта [Kuroda 1972, 159]. Более того, он указывает, что традиционная модель суждения как структуры «субъект – предикат» не является единственно возможной формой выражения мысли. С точки зрения современной логики предложение может рассматриваться как предикативная функция, к которой присоединяются аргументы [Ibid., 153].

В таком понимании предикация предшествует выделению субъекта: различные аргументы лишь присоединяются к предикативной структуре, не занимая привилегированного положения. Именно эта возможность предикации без предварительного выделения субстанциального субъекта позволяет описать японское высказывание как структуру, в которой определенность возникает внутри контекстуальной рамки. То есть такая организация высказывания не устраняет различия между субъектом и объектом, однако смещает акцент с автономного действующего центра на контекстуальную рамку, внутри которой содержание получает определенность. Предложение строится не вокруг субстанциального «я», а внутри поля контекста [Kindaichi 1976, 228229].

В этом смысле можно говорить о соотнесенности между языковой структурой и логикой *басё*. Как показывает исследование Краммела, в философии Нисиды исходным пунктом анализа является не автономный субъект, а более фундаментальное поле, в котором происходит взаимное определение вещей и сознания. Реальность мыслится как «место», внутри которого все существующее оказывается помещено, то есть определено через свою включенность в более широкий контекст взаимосвязей [Krummel 2015, 1].

Важно подчеркнуть, что данное сопоставление не предполагает лингвистического детерминизма. Философия Нисиды не выводится из грамматики японского языка. Однако тематическая структура высказывания и допускаемая ею внутренняя положенность субъекта создают возможности для артикуляции сущего как соотнесенности в противовес самодостаточной субстанции. В этом смысле концепция *басё* может быть рассмотрена как метод реляционного способа мыслить определенность.

Заключение

Подводя итог, можно утверждать, что концепция *басё* у Нисиды формируется в результате преломления как минимум трех импульсов – античной метафизики, неокантианской логики и осмысления логических структур японского языка. От Платона Нисида усваивает мотив «третьего начала» – идеи *хоры* как основания становления, однако трансформирует ее из космологической схемы в логико-онтологическую структуру включенности. От Ласка он заимствует проблематику предикативной соотнесенности и идею внутренней структурированности значимости, радикализируя ее в направлении онтологии места. Наконец, тематическая организация японского языка создает выразительные возможности для артикуляции бытия как контекстуальной соотнесенности, где субъект возникает внутри отношения.

В результате *басё* предстает как универсальная структура взаимовключенности, внутри которой противоположности пребывают в противоречиво-тождественном единстве. Речь идет не об устранении различий, а об их укорененности в более фундаментальном горизонте, который делает возможным их взаимное определение.

Философская значимость проекта Нисиды заключается в разработке реляционной логики, в которой существование мыслится как творческая динамика взаимной определенности в противовес изолированным атомарным сущностям. Концепция «места» оказала значительное влияние на дальнейшее развитие Киотоской школы и сохраняет актуальность в современных дискуссиях о реляционности, контекстуальности и онтологической взаимосвязанности.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Нисида 2003[а] – *Нисида Китаро*. Басё [Место] // *Нисида Китаро* Дзэнсю [Полн. собр. соч. В 22 т.]. Т. 3. Токио: Иванами, 2003 (Nishida, Kitarō, *Place*, in Japanese).

Нисида 2003[б] – *Нисида Китаро*. Дзэн но кэнкю [Исследование блага] // *Нисида Китаро*. Дзэнсю [Полн. собр. соч. В 22 т.]. Т. 1. Токио: Иванами, 2003 (Nishida, Kitarō, *An Inquiry into the Good*, in Japanese).

Нисида 2003[в] – *Нисида Китаро*. Хатараку моно [Действующее] // *Нисида Китаро*. Дзэнсю [Полн. собр. соч. В 22 т.]. Т. 3. Токио: Иванами, 2003. (Nishida, Kitarō, *The Acting*, in Japanese).

Платон 1994 – *Платон*. Тимей / Пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева // *Платон*. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500 (Plato, *Timaeus*, Russian Translation).

Lask, Emil (1993) "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Die Lehre vom Urteil", Lask, Emil, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Scheglmann Reprintverlag, Jena.

References

Akitomi, Katsuya (2022) "The Development of the Concept of Basho (Place) in Nishida's Philosophy", Matsumaru, Hisao, Arisaka, Yoko, Schultz, Lucy Christine, eds, *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō*, Springer, Cham, pp. 41–56.

Cornford, Francis M. (1937) *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Routledge & Kegan Paul, London.

Crowell, Steven G. (2001) *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.

Hasegawa, Yoko (2015) *Japanese: A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heisig, James W. (2001) *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Kindaichi, Haruhiko (1976) *The Japanese Language*, Tuttle, Tokyo.

Krummel, John W.M. (2015) *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*, Indiana University Press, Bloomington.

Kuroda, Shigeyuki Y. (1972) "The Categorical and the Thetic Judgment: Evidence from Japanese Syntax", *Foundations of Language*, Vol. 9, No. 2, pp. 153–185.

Maynard, Senko K. (1997) *Japanese Communication: Language and Thought in Context*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Miller, Dana R. (2003) *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Sallis, John (1999) *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington; Indianapolis.

Сведения об авторе

СЕВОСТЬЯНОВ Всеволод Анатольевич – аспирант сектора восточных философий Института философии РАН.

Author's Information

SEVOSTIANOV Vsevolod A. – Postgraduate Student, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Учение о времени Такахаси Сатоми

© 2026 г. Л.Б. Карелова

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: lbkarelova@mail.ru

Поступила 30.06.2026

Статья посвящена анализу учения о времени Такахаси Сатоми. Автор выявляет особенности подхода японского философа к проблемам времени, исходящего из концепции всеобъемлющего опыта, осуществляя историко-философскую реконструкцию его взглядов. В центре внимания статьи такие ключевые темы, как соотношение времени и потока опыта, «изначального времени» и конкретно переживаемого времени, времени и вечности, дискретности и континуальности, понимание форм и модусов времени с точки зрения их соотнесенности с видами психо-ментальной деятельности, интерпретация настоящего как сложной многоуровневой структуры, а также основные направления критики Такахаси теорий времени Анри Бергсона, Франца Брентано, Эдмунда Гуссерля и мыслителей японской Киотоской школы. Кроме того, автор показывает влияние работ по психологии конца XIX – начала XX вв., принадлежавших таким ученым, как Иоганнес Фолькельт, Вильям Штерн и Эдмунд Роберт Клей (Келли), на формирование идей Такахаси, в которых анализ субъективного переживания и восприятия времени соединяется с феноменологическими методами описания структур сознания. Вкладом автора статьи является введение в научный оборот отечественной истории философии наследия до сих пор недостаточно изученного философа, позволяющее более полно представить развитие интеллектуального пространства Японии первой половины XX в.

Ключевые слова: Такахаси Сатоми, поток опыта, всеобъемлющий опыт, формы времени, изначальное время, время и вечность, модусы времени, настоящее.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-185-195

Цитирование: *Карелова Л.Б.* Учение о времени Такахаси Сатоми // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 185–195.

The Theory of Time by Takahashi Satomi

© 2026 Liubov B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: lbkarelova@mail.ru

Received 30.06.2026

The article is dedicated to analyzing Satomi Takahashi's teachings on time. The author identifies the features of the Japanese philosopher's approach to the problems of time, based on the concept of all-encompassing experience, carrying out a historical and philosophical reconstruction of his views. The article focuses on key topics such as the relationship between time and the flow of experience, 'original time' and specifically experienced time, time and eternity, discreteness and continuity, the forms and modes of time in terms of their relationship to types of psycho-mental activity, the interpretation of the present as a complex multi-level structure, as well as the main directions of Takahashi's criticism of the theories of time by Henri Bergson, Franz Brentano, Edmund Husserl, and thinkers of the Japanese Kyoto school. In addition, the author shows the influence of works on psychology from the late 19th to early 20th centuries by such scholars as Johannes Volkelt, William Stern, and Edmund Robert Clay (Kelly) on the formation of Takahashi's ideas, where the analysis of subjective experience and perception of time is combined with phenomenological methods of describing the structures of consciousness. The contribution of the article is the introduction of the legacy of a philosopher who has not been sufficiently studied, that allows a more complete presentation of the intellectual space of Japan in the first half of the 20th century.

Keywords: Takahashi Satomi, stream of experience, all-encompassing experience, forms of time, primordial time, time and eternity, modes of time, the present.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-185-195

Citation: Karelova, Liubov B. (2026) "The Theory of Time by Takahashi Satomi", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 185–195.

Такахаси Сатоми (1886–1964) – еще малоизвестный в российской историко-философской науке философ. Тем не менее его наследие заслуживает внимания не только в силу научной значимости выдвигаемых им идей, но и потому, что во многом благодаря ему произошло знакомство японцев с трудами Гуссерля, а также развернулись первые философские дискуссии в академическом пространстве Японии начала XX в.

В статье, посвященной Такахаси Сатоми, современный японский философ Ноэ Кэйити пишет, что его имя стоит в одном ряду с именами таких философов, как Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ и Куки Сюдзо [Ноэ 2001, 394]. Оценивая его наследие, многие другие исследователи отмечают оригинальность его философии, подчеркивая, что она «не является ни имитацией, ни производной от чего-либо другого, и именно поэтому она заслуживает названия "философия Такахаси"» [Нобэти 1965, 1; Prooi 2024, 237].

Такахаси Сатоми окончил Токийский университет, впоследствии став профессором, а затем и ректором престижного университета Тохоку (Сэндай). Еще в период подготовки диссертации в Токийском университете Такахаси написал статью под названием «Реальность и смысл феноменов сознания» («*Исики гэнсё-но дзидзицу то*

соно ими», 1912 г.), в которой выступил с критикой книги Нисиды Китаро «Исследование блага», вышедшей годом ранее. Нисида опубликовал свой ответ Такахаси, после которого его стали воспринимать как серьезного философа. Затем Такахаси продолжил формировать свою философскую позицию в таких работах, как «Точка зрения целого» («*Дзэнтай-но татиба*», 1932 г.) и «Опыт и существование» («*Тайкэн то сондзай*», 1936 г.), дискутируя с представителями Киотоской школы. Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ и Тосака Дзюн в свою очередь вступали с ним в полемику. И хотя он формально не принадлежал к Киотоской школе, его взгляды во многом сложились в процессе дискуссий с ее ключевыми представителями. Такахаси стажировался в Германии в 1925–1927 гг. и слушал курсы лекций Гуссерля и Риккерта, а в 1931 г. издал книгу «Феноменология Гуссерля», которая оказала значительное влияние на последующее развитие феноменологии в Японии. Он первым на японском языке представил систематический анализ работ Гуссерля, в то время как другие японские философы обращались к ним лишь эпизодически.

Проблемам времени Такахаси в этих работах уделял важное место и выступал при этом как полемист. В книгу «Точка зрения целого» включен раздел «Сознание времени и временность сознания». Эссе «Теория времени», впервые увидевшее свет в 1933 г., затем вошло в книгу «Опыт и существование».

Основными проблемами времени, на которых сосредотачивается Такахаси, являются проблемы взаимосвязи между временем и потоком опыта, различные формы переживаемого времени, взаимосвязь между временем и вечностью. Особый интерес вызывает исследование Такахаси проблемы настоящего. Он пытался выявить структуру настоящего и представить его в терминах потока опыта, дифференцируя его уровни и формы.

Концепция всеобъемлющего опыта или опыта-существования как методологическая основа философии Такахаси Сатоми

Одной из центральных идей философии Такахаси является идея «всеобъемлющего опыта» (*тайкэн-но дзэнтай*), тождественного реальности, или «опыта-существования» (*тайкэн сондзай*), которая легла в основу его подхода ко всем философским проблемам и была впервые сформулирована в книге «Точка зрения целого». Затем в книге «Опыт и существование» она получила дальнейшее обоснование и развитие. В предисловии к первому изданию этой книги Такахаси так определяет свой подход: «…точка зрения теории опыта-существования ничем не отличается от точки зрения, которую я ранее обозначал как позицию всеобъемлющего опыта. Я всего лишь дал ей другое наименование из опасения, что “точка зрения всеобъемлющего опыта” может быть ошибочно воспринята как субъективная. Подобно тому как этот телесный опыт есть просто опыт существования, это телесное существование есть непосредственно существование опыта. Опыт и существование являются не противоположными, но взаимосвязанными вещами… Поэтому опыт-существование – это изначально опыт, который есть существование, и существование, которое есть опыт» [Такахаси 1969[6], iii–iv].

В книге «Точка зрения целого» Такахаси, развивая концепцию всеобъемлющего опыта, подробно рассматривает различные формы человеческой деятельности как его структурные уровни, в том числе моральный, религиозный, художественный, а также теоретический опыт, подразделяемый им на конкретный и абстрактный [Такахаси 1969[a], 8]. Его подход означает восприятие объектов как часть всеобъемлющего опыта, который включает и поглощает все различия и оппозиции. С этой позиции он и рассматривает проблемы времени.

Обосновывая свой подход, Такахаси показывает его отличие от подходов других философов. Так, он пишет, что «можно с уверенностью сказать, что до настоящего времени – у Платона, Аристотеля, Августина, Канта, Брентано, Марти и Гуссерля – теория времени в основном представляла собой исследование объективного и интеллектуального времени» [Такахаси 1969[6], 44].

Признавая существование разных подходов ко времени – физическое время, математическое время, историческое время и т.д., японский философ сосредотачивается

на «темпоральном опыте», или «времени, переживаемом в опыте», «непрерывном потоке времени, частично количественном и частично качественном», который, по его мнению, является первичным по отношению ко всем другим формам времени, определяющим все формы времени [Такахаси 1969[б], 16]. По словам Такахаси, позиция исследования переживаемого времени, проводимая последовательно, способна решить любую проблему времени [Там же, 3].

Время и поток опыта. Изначальное время

Теория потока опыта, развиваемая Такахаси, появилась под влиянием изучения и критического переосмысления работ У. Джеймса, А. Бергсона и Э. Гуссерля. Выстраивая свою теорию, Такахаси использует идеи потока мысли Джеймса, «чистой длительности» Бергсона, а также потока опыта и потока сознания Гуссерля, отдавая предпочтение феноменологическому подходу последнего.

Изучение философии Гуссерля, несомненно, первоначально задало определенный вектор в его осмыслении проблем времени, и обращение к концепциям других мыслителей происходило уже через их сравнение с подходами Гуссерля. При этом собственная теория времени Такахаси формировалась в процессе критического осмысления привлекаемых им идей.

В 1929 г. Такахаси опубликовал первую общую статью о Гуссерле, которая позже была включена в качестве введения в книгу «Феноменология Гуссерля» (1931 г.). В книгу «Точка зрения целого» вошла глава, специально посвященная анализу теории времени раннего Гуссерля, под заголовком «Время и поток сознания у Гуссерля».

Ссылаясь на Гуссерля, Такахаси пишет, что поток опыта не может быть резко отделен от его каждого конкретного содержания – между первым и вторым существует множество промежуточных слоев, и чем дальше мы погружаемся в глубины опыта, тем ближе мы подходим к чистому потоку опыта, который относительно степени своей чистоты становится все более неструктурированным и все более линейным. То же самое относится и к скорости потока [Там же, 10].

Такахаси говорит о фундаментальном потоке опыта по аналогии с гуссерлевским первичным потоком сознания, но в отличие от Гуссерля, который придерживался теории формирования внутренних временных объектов, конституируемых потоком сознания, утверждает его неотъемлемую временность. Он пишет: «По мнению Гуссерля, абсолютный поток сознания сам по себе еще не является временным содержанием или объектом. Внутренний временной объект конструируется потоком сознания в процессе самоконструирования этого потока» [Такахаси 1969[а], 179]. При этом Такахаси четко демонстрирует иное видение проблемы, отчасти солидаризируясь с Джеймсом и Бергсоном: «Является ли этот поток сознания, или поток опыта, в конечном счете чем-то вневременным, как утверждает Гуссерль? Я так не думаю. Скорее, поток опыта… сам по себе является временным как он есть. Разумеется, поток мыслей Джеймса временен. У Бергсона чистая длительность есть само время – это так называемое “текущее время”. Только Гуссерль пытается отрицать его временность, но даже он признает определенное соответствие между потоком сознания и временными объектами, формируемыми благодаря ему» [Там же, 11].

В результате рассуждений японский философ приходит к идее «изначального времени» (*конгэнтэки дзикан*): «Я думаю, что пока мы размышляем о потоке сознания как о потоке, мы не можем полностью отрицать его временность. Временность потока сознания не всегда может восприниматься очень ясно. Но она переживается как нечто, что неявно дано вместе с потоком сознания или потоком опыта. Поскольку этот основополагающий поток опыта является источником всего содержания опыта, я называю его “изначальным временем”» [Там же, 12].

Свое понимание соотношения изначального времени и потока опыта Такахаси формулирует следующим образом: «Хотя это изначальное время неотделимо от потока опыта, мы не должны, подобно Бергсону и другим, отождествлять его с самим

потоком опыта. Оно есть универсальное и необходимое качество, которым обладает поток опыта, общий способ бытия, который поток опыта имеет как поток опыта. В некотором смысле, мы, вероятно, даже можем рассматривать его как трансцендентальную форму потока опыта. Однако это не трансцендентальная форма, независимая от потока опыта… а фундаментальное условие, которое обнаруживается как нечто данное вместе с потоком опыта» [Такахаси 1969[a], 12–13].

При этом Такахаси отмечает, что изначальное время есть то, что течет вместе с потоком опыта, и так же, как поток опыта в своей основе есть бесструктурная линейная прогрессия, изначальное время также бесструктурно и линейно. Так же, как поток опыта, оно представляет собой непрерывный и непрекращающийся поток.

Вместе с тем он обращает внимание на три возможных заблуждения относительно «текущего потока изначального времени». Первая ошибка, согласно Такахаси, есть утверждение Бергсона о том, что непрерывность потока времени обладает чисто качественными характеристиками, исключая количественные. Напротив, японский ученый доказывает, что понятие непрерывности уже нельзя рассматривать отдельно от протяженности, или количественности, так как непрерывность – это когда одна вещь существует как множество [Там же, 13–14].

Второй ошибкой Такахаси считал «понимание временной непрерывности как непрерывности фаз без протяженности», которого придерживались, по его мнению, Брентано и Гуссерль [Там же, 14], хотя здесь было бы уместнее говорить не о фазах, а о «точках-теперь». Такахаси связывал возникновение данной ошибки с концепцией интенциональности, которая препятствовала, по его мнению, восприятию потока времени в его конкретности и порождала чистые абстракции [Там же].

Третья ошибка – диалектическая интерпретация времени, которая, по словам Такахаси, изначально была задана Гегелем и представляет собой отрицание сущности самого времени как непрерывного потока, исходя из утверждения в «Философии природы», что время «есть бытие, которое, существуя, не существует, и, не существуя, существует» и что все различия снимают сами себя [Гегель 1975, 52].

В связи с этим Такахаси критикует как разновидность диалектического подхода идею прерывистой непрерывности Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ. «В реальном переживаемом времени нет такого явления, как диалектический переход от чистого бытия к чистому ничто; скорее, время – это поток, текущий между бытием и ничто, сплетающий их воедино. Это соединение бытия и ничто. Это то, что частично есть бытие и частично ничто. Это постепенный, непрерывный переход от бытия к ничто и от ничто к бытию. Если же рассматривать жизнь, то мы никоим образом не умираем и не возрождаемся в каждый момент. Я думаю, что рассматривать ее таким образом следует фактически как диалектическую абстракцию и значит упускать из виду тот факт, что жизнь по сути своей – это постепенный рост. Конкретная форма жизни – это накопление постепенного процесса, посредством которого старое умирает, и постепенного процесса, посредством которого рождается новое, их единое расширение, ведущее к росту. То же самое относится и ко времени. Это становление, которое протекает как постепенное прекращение и постепенное рождение» [Такахаси 1969[б], 15–16].

Таким образом, Такахаси отвергает точки зрения, рассматривающие время как характеризуемое чисто количественно или только качественно. Он делает вывод, что мы должны признать некий непрерывный поток времени, который является частично количественным, а частично качественным, как фундаментальную форму времени, определяющую все формы времени. Также он придерживается мнения, что время, обладая обеими характеристиками, допускает деление, но деление это не предполагает разрывов. Разрывы, по его мнению, должны мыслиться как некие пределы в непрерывном потоке опыта.

Развивая концепцию изначального опыта, Такахаси концентрирует внимание на следующих моментах. Во-первых, он размышляет над проблемой соотношения между потоком временного опыта и временным представлением, то есть зафиксированным временем; во-вторых, он стремится построить модель взаимодействия между

изначальным временем и конкретно переживаемым временем и связанными с ними, соответственно, безличным опытом и личностным опытом.

Он обращается к анализу опыта немецкого философа и психолога Иоганнеса Фолькельта, который проводит четкое разграничение между самим переживаемым временем как объективной стороной и отношением сознания к акту опыта как его субъективной стороной. Отталкиваясь от этого примера, Такахаси пытается доказать, что это различие относительно. «Этот изначальный опыт времени как глубинный пласт опыта, которым, как ни странно, никто из нас не может свободно манипулировать, в определенном смысле является чем-то, что нам противостоит. Это скорее безличный, чем личный опыт. Мой так называемый "поток изначального времени" следует понимать как основу, на которой держится вся структура самого изначального времени» [Такахаси 1969[6], 17].

Появление ясной структуры времени Такахаси связывает с появлением активного «я», которое производит разделение и измерение: «Положение "я" в потоке опыта считается всегда настоящим, горизонт будущего разворачивается перед ним, горизонт прошлого оставляет следы позади» [Там же, 19].

И хотя индивидуальное содержание опыта изменяется и течет в разном темпе, абсолютный поток сознания, по мнению Такахаси, не имеет темпа. Также он подчеркивает, что такие понятия, как «настоящее», «прошлое», «одновременность», «до и после» и «последовательность», применимы только к этим содержаниям, а не к самому потоку сознания.

Вместе с тем для Такахаси было важно объяснить механизм связи изначального времени как безличного опыта и его переживания в конкретном опыте индивидуального времени. Проявление изначального опыта времени на индивидуальном персонифицированном уровне он описывает следующим образом: «Изначальное время следует рассматривать не столько с точки зрения формы интеллектуального опыта, сколько как форму импульса. Наиболее уместно его передавать с помощью таких выражений, как "меня что-то подталкивает", "меня что-то принуждает", "меня что-то тянет", "меня что-то поддерживает". По отношению к нему "я" в значительной степени не активно, а пассивно и восприимчиво… Поскольку оно нас поддерживает, подталкивает, тянет сзади и спереди, и мы чувствуем себя текущими посреди него. Мы можем назвать такое время "временем судьбы"… Это изначальное время, основанное на фундаментальном опыте, должно быть принято нами как судьба, посланная нам. Хотя оно не обладает неотъемлемой необходимостью до такой степени, что полностью лишает нас свободы, мы не можем полностью контролировать его. Однако наша судьба как конечных существ глубоко укоренена в нем» [Там же, 18].

Если изначальное время мыслится Такахаси как бесформенный поток, то конкретно переживаемое времени представляется им в следующем виде: «Наш конкретный опыт объединяет моменты интеллекта, чувства и воли в различных пропорциях, и эти моменты по-разному изменяются – так, что если бы мы выразили переживаемое время как линию, она имела бы неопределенную кривизну и образовала бы чрезвычайно сложную кривую, пересекающуюся с собой в различных точках. Однако переживаемое время – это не просто линия, а, так сказать, плоскость с шириной – или, еще лучше, объемная фигура с толщиной. Соответственно, наше конкретное время следует мыслить как объемную фигуру с различными неровностями и выпуклостями. Вышесказанное относится не только к нашему индивидуально переживаемому времени, но в определенной степени может быть сказано и о всемирно-историческом времени» [Там же, 69].

Формы и модусы времени

Традиционный вопрос о формах, или модусах, времени Такахаси рассматривает с точки зрения генезиса временных структур, который он связывает с функционированием активного «я», образующегося в потоке опыта. «Активное "я" следует

рассматривать как отправную точку для полагания времени, действительно происходящего в опыте. Благодаря ему одномерное время становится трехмерным, и наш мир опыта обретает перспективу настоящего, прошлого и будущего» [Такахаси 1969[6], 19]. При этом японский философ признает применение понятия «измерение» к модусам времени не совсем корректным в силу их разнородности.

Рассуждая о формах времени, Такахаси предлагает принимать за основу их связь с видами психо-ментальной деятельности – волей, чувствами и интеллектом. «Мы можем обнаружить следующие три формы времени: волевое время, текущее из будущего в настоящее; время памяти, текущее из прошлого в настоящее; и интеллектуальное время, текущее из настоящего как в направлении прошлого, так и в направлении будущего… Эти формы времени, кроме того, устанавливаются на основе предопределенного импульсивного времени основополагающего потока опыта, который лежит в основе и движет каждую из них. Даже интеллектуально переживаемое время, коль скоро оно является опытом, не может быть полностью отделено от него» [Там же].

Рассматривая каждую из форм времени, Такахаси отмечает, что «волевое время» в качестве своей отправной точки часто имеет некий факт в будущем [Там же, 23], и можно сказать, что оно течет из будущего в настоящее [Там же, 19], обладает такими качествами воли, как «проектность, экстатичность, предвосхищение» [Там же, 23]. Интеллектуальное время, текущее из настоящего как в направлении прошлого, так и в направлении будущего, по мнению Такахаси, также обладает свойством экстатичности [Там же, 19]. Взгляд, когда точкой отсчета времени считается прошлое, по словам Такахаси, является заблуждением, однако он также относится к интеллектуальной форме времени [Там же, 26].

Таким образом, Такахаси устанавливает соответствие между общепринятыми модусами времени и предлагаемыми им формами времени. Это позволяет ему наполнить модусы времени конкретным содержанием живого опыта, решить проблему реальности прошлого, настоящего и будущего, которая периодически ставилась философами.

Проблема настоящего

Учение о времени Такахаси Сатоми включает оригинальную концепцию настоящего, основанную на углубленном исследовании структуры переживания и осмысления индивидуального опыта.

Такахаси начинает с того, что опровергает разделяемый рядом философов взгляд на настоящее нашего конкретного опыта как точку между бесконечным прошлым и бесконечным будущим, не имеющую длительности и протяженности. Такахаси утверждает, что мы никоим образом не можем уловить настоящее как определенную точку. В опыте оно всегда схватывается под видом чего-то вроде так называемого «пребывания-времени». Термин «пребывание-время» или «присутствие-время» Такахаси заимствует у немецкого психолога и философа Вильяма Штерна (1871–1938), который рассматривал его как промежуток времени, охватывающий целостный акт сознания. Введение этого термина позволяет Такахаси аргументировать наличие длительности и динамического характера настоящего: «“Присутствие-время” следует отличать от пространственной протяженности, но оно обладает определенным количеством текучей временной протяженности. Однако, поскольку эта протяженность допускает бесконечное деление, мы можем, кроме того, рассматривать текучий слой бесконечно глубокого настоящего как лежащий в его дне. Это настоящее не является, как “мгновение” Платона, точкой, где происходит переход от покоя к движению или, наоборот, от движения к покою, но само находится в движении» [Там же, 41–42].

Опровергая взгляд на настоящее как не имеющее длительности, Такахаси приводит еще один аргумент: «Если представить настоящее как некую фазу, не обладающую протяженностью, которая является единственно существующей во временной последовательности, то… не остается места ни для прошлого, ни для будущего… Более того, временная непрерывность, которая, как считается, состоит из непротяженных

временных фаз, не является непрерывностью в ее подлинном смысле. Ее следует называть "прерывистой непрерывностью", и, как считает определенная группа математиков, в лучшем случае это не более чем непрерывность элементов, лишенных связи друг с другом» [Такахаси 1969[6], 35–36]. Вместе с тем Такахаси привлекает аргументы другого психолога – Эдмунда Роберта Клея (Келли), который в книге «Альтернатива: исследование по психологии» (1882 г.) показал, что настоящее связано с восприятием, которое никак не может не иметь длительности [Там же, 33–34].

Исследуя структуру настоящего, Такахаси выделяет его горизонтальное и вертикальное измерения. Прежде всего он отмечает, что «настоящее нашего конкретного опыта, которое не является точкой… всегда занимает некоторую область одновременного опыта, настоящее опыта – это одновременность различных параллельных содержаний опыта» [Там же, 20–21].

Также Такахаси говорит и о вертикальной структуре настоящего: «Дно опыта – неизмеримая бездна. В глубинах настоящего лежит настоящее настоящего, на дне которого лежит более глубокое настоящее. Таким образом, мы можем бесконечно продолжать спускаться к более глубокому настоящему. Мы должны полностью исследовать эту бездонность и текучесть настоящего. Мы также должны понимать, что в своей основе настоящее нашего структурного временного опыта связано с бесструктурным изначальным потоком времени» [Там же, 37]. Поэтому, согласно Такахаси, мы не можем просто заявить – «вот настоящее». «Просто настоящее», которое мыслится как единица во временной системе, он определяет, используя термин Клея и Джеймса, как «кажущееся настоящее». При этом Такахаси заявляет, что, достигнув дна настоящего, можно достичь неструктурированного изначального потока времени. Поэтому настоящее также может быть рассмотрено как поток.

Вместе с тем Такахаси критикует и концепцию Нисиды Китаро, который рассматривает время и историю как «самоопределение вечного настоящего». Он аргументирует это тем, что движение временного опыта не может прекращаться и прерываться, поскольку он представляет собой поток [Там же, 47].

В структуре настоящего Такахаси выделяет интеллектуальное настоящее, или «тонкое настоящее», составляющее верхний слой опыта, которое также можно подразделить на степени глубины, и «плотное настоящее», или «чувственное настоящее». Характеризуя «тонкое настоящее», Такахаси пишет, что «в интеллектуальной позиции мы можем постепенно подниматься все выше и выше над основополагающим потоком опыта» [Там же]. По его словам, «мы находим акт интеллектуального размышления там, где фокус сосредоточен на числовом порядке временных событий и их цикличности, то есть закономерности в широком смысле. Именно интеллектуальное настоящее время генерирует прошлое и имитирует движение из прошлого в будущее и обратно», оно порождает формализацию, объективизацию, абстракцию времени [Там же, 52], соединяет прошлое и будущее в августиновском смысле.

Тонкому настоящему Такахаси противопоставляет «плотное настоящее время», связанное с эмоциональной импульсивной стороной «я». Чувства захватывают человека и не позволяют анализировать нюансы временного опыта. Признавая также различные уровни плотного настоящего, предельным уровнем его Такахаси считает «любовь-настоящее». Японский философ вводит понятие любви по аналогии с платоновским эросом как особым путем восхождения к идее Прекрасного, достижения единства с ней. К подобному рассмотрению любви в качестве способа соприкосновения с основой реальности вслед за Платоном прибегали и другие мыслители. Однако в случае Такахаси путь любви ведет не к трансцендентному единству с неким абсолютом, а к чувственному постижению единства индивидуального конкретного опыта с его имманентной основой – изначальным потоком опыта. В данном контексте «любовь-настоящее» как раз и представляет собой такое чувственно-эмоциональное переживание причастности потоку опыта, достижение внутренней объективности.

Между тонким и плотным настоящим нет четкой границы. Так, по словам Такахаси, «любовь-настоящее» частично пересекается с тонким интеллектуальным настоящим.

Поскольку плотное настоящее представляет собой эмоциональное ощущение времени, то и представления о промежутках времени и одновременности или последовательности событий становятся иными, возникает вариативность восприятия времени.

Как считает Такахаси, это различие может относиться не только к индивидуальному, но и к историческому временному опыту. В связи с этим он вводит понятие «настоящее, охватывающее историю», которое, по его мнению, поможет решить проблемы философии истории, не поддающиеся рациональному объяснению, интерпретировать нелинейное развитие истории, как комбинацию так называемого «плотного настоящего» с потоком времени [Такахаси 1969[б], 71].

Время и вечность

Еще одной темой, которую затрагивает Такахаси, является соотношение времени и вечности, неизменно обсуждаемое большинством японских философов первой половины XX в. Такахаси рассматривает разные версии соотношения времени и вечности в истории философии и разделяет их на три типа, допуская также смешанные подходы.

Первый подход, который исходит из того, что вечность трансцендентна времени, он называет трансценденталистским; второй, понимающий вечность как имманентную времени, соответственно, имманентным; и третий, согласно которому вечность включает время, – инклюзивным [Там же, 90]. Свой подход он относит к третьему типу.

Вместе с тем Такахаси признает, что, несмотря на это разделение, все три подхода в некотором смысле отстаивают трансцендентный характер вечности. Однако в каждом случае вырабатываются определенные механизмы связи времени и вечности. Именно такие механизмы и становятся объектом интереса Такахаси.

Японский ученый анализирует концепции метексиса Платона, эманации Плотина, а также христианскую доктрину творения как способы решения проблемы связи в рамках трансцендентального подхода. По сравнению с ними дзэн-буддийская формула «время и есть вечность, а вечность и есть время», а также выработанная буддийской школой Тяньтай/Тэндай доктрина «три тысячи миров есть одна мысль», выражающая тождественность вечности каждому моменту времени, рассматриваемые Такахаси как примеры имманентного подхода, представляются ему философски более основательными [Там же]. К имманентному подходу он относит и интерпретации проблемы времени и вечности ведущих философов Киотоской школы – Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ, особенность которых заключалась в попытке соединить настоящее с вечностью и диалектически определить его отдельные моменты действия как самоопределение «вечного сейчас».

Тем не менее Такахаси оспаривает и этот подход: «…даже если мы допустим, что момент – это вечный момент, это все равно момент, а не сама вечность. Самоопределение “вечного сейчас” – это не само вечное сейчас. Вечное сейчас – это то, что даже не нуждается в определении себя в данный момент. Это то, что содержит в себе всякое определение, но само не имеет определения, то, что включает в себя всякую активность, но само пребывает в покое. Такая вечность не нуждается в создании мира или времени… Вечное включает в себя все время и само по себе вневременно. С одной стороны, поскольку оно включает в себя время, оно имманентно времени. С другой стороны, опять же, поскольку оно включает в себя время, оно трансцендентно времени. То, что синтезирует имманентность и трансцендентность, – это “вечность, включающая время”. Именно бесконечное превосходит конечное, включая его. Это бесконечное фактически есть трансфинитное, сравнимое с так называемым трансфинитным числом математиков – еще лучше, то, что включает в себя конечное. Поскольку это абсолютное бытие легко превосходит любые оппозиции, вместо того чтобы называть его бытием, уместнее называть его абсолютным ничто» [Там же, 92–93]. Таким образом, Такахаси предлагает переосмыслить подход к проблеме времени и вечности, переведя ее из плоскости соотношения Бога и мира, Бога и души, покоя и движения в плоскость соотношения между бесконечным и конечным, целым и частью. Вместе с тем Такахаси

пытается включить идею вечности в общую концепцию всеобъемлющего опыта и находит нечто, могущее, по его мнению, рассматриваться как переживание вечности. Он заменяет понятие «абсолютное ничто», характерное для Киотоской школы, на понятие «абсолютная любовь». Разъясняя понятие «абсолютная любовь», Такахаси определяет его как «не-любящая любовь», или всепоглощающая любовь, к которой человек может прикоснуться не иначе, как через временную относительную любовь человека как конечного существа [Такахаси 1969[б], 84]. И хотя данный термин недостаточно подробно разработан Такахаси, его можно рассматривать как символ единства и целостности бесконечного потока опыта, содержащего внутри себя все его конкретные проявления.

Заключение

Теория времени Такахаси Сатоми создавалась на пересечении западного и восточноазиатского культурных горизонтов, в процессе полемики как с западными, так и с японскими философами. Критикуя Джеймса за психологизм, Такахаси сам во многом строит свою теорию времени, опираясь в том числе и на достижения психологии, тем самым представляя еще один значимый угол зрения, позволяющий приблизиться к пониманию природы времени, опровергая иллюзию его внечувственного характера. Он стал одним из первых в Японии, кто начал применять метод анализа психологических феноменов опыта для проникновения в суть времени, соединяя его с феноменологическим подходом. Он отказывается от априоризма и трансцендентализма, а также субъективизма в понимании времени. Такахаси представляет время как процесс непрерывного поэзиса, а не отражения некой временной данности в сознании. Однако время в понимании Такахаси не является чисто субъективным феноменом, поскольку рассматривается в своей изначальной форме как свойство объективно существующего потока опыта. Таким образом, в понимании времени Такахаси отражается характерная для японской философии идея субъект-объектной недвойственности.

Философия времени Такахаси привлекает наше вниманием тем, что он одним из первых сосредоточился на нелинейном характере времени, стремился выявить его сложность и многоуровневость, связывая это с влиянием фактора чувств и эмоций, а также глубинных психических процессов, что до сих пор сохраняет свою актуальность и эвристическую значимость.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гегель 1975 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия природы // Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль, 1975 (Hegel, *Naturphilosophie*, Russian Translation).

Такахаси 1969а – *Такахаси Сатоми*. Дзэнтай-но татиба [Точка зрения целого]. Токио: Иванами, 1969 (Takahashi Satomi, *A Standpoint of Whole*, in Japanese).

Такахаси Сатоми 1969б – *Такахаси Сатоми*. Дзиканрон [Теория времени] // *Такахаси Сатоми.* Тайкэн то сондзай [Опыт и существование]. Токио: Иванами, 1969. С. 1–94 (Takahashi Satomi, *A Theory of Time*, in Japanese).

Ссылки – References in Japanese

Нобэти 1965 – *Нобэти То:ё:*. Такахаси тэцугаку-но сэйрицу [Становление философии Такахаси] // Хоккайдо Гакугэй дайгаку киё: [Вестник университета Гакугэй Хоккайдо]. Секция I А. 1965. Т. 16. № 1. С. 1–15.

Ноэ 2001 – *Ноэ Кэйити*. Дзэнтайсэй-но гэнсёгаку-э-но мити [Путь к феноменологии целостности] // *Такахаси Сатоми*. Дзэнтайсэй-но гэнсёгаку [Феноменология целостности]. Киото: То:эйся, 2001. С. 394–427.

References

Nobechi, Toyo (1965) “The development of Takahashi Satomi’s philosophy”, *Journal of Hokkaido Gakugei University*, Section I A, Vol. 16, No. 1, pp. 1–15 (in Japanese).

Noe, Keiichi (2001) “The path to a philosophy of Wholeness”, Takahashi, Satomi, *Phenomenology of Wholeness*, Toeisha, Kyoto, pp. 394–427 (in Japanese).

Prooi, Dennis (2024) ‘Takahashi Satomi: “A Theory of Time”’, *European Journal of Japanese Philosophy*, No. 9, pp. 235–291.

Сведения об авторе

КАРЕЛОВА Любовь Борисовна –
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии РАН.

Author’s Information

KARELOVA Liubov B. –
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

Вацудзи Тэцуро о проблеме сочетаемости философии и японского языка

© 2026 г. Е.Л. Скворцова

Институт востоковедения РАН, Москва, 107031, ул. Рождественка, д. 12.

E-mail: squo0202@mail.ru

Поступила 25.04.2026

В статье проанализированы взгляды крупного мыслителя XX в. Вацудзи Тэцуро, который одним из первых глубоко исследовал проблему японского языка как языка философии. Будучи энтузиастом западной мысли на заре своих философских исканий, Вацудзи уже зрелым ученым превратился в последовательного критика Запада и стал признавать возможность альтернативных способов философствования. Вацудзи анализировал родной язык с точки зрения его способности формулировать общие идеи, а также «связывать и разделять понятия». Вместе с тем он поставил задачу философски сформулировать на японском языке основания собственной духовной традиции, отличающиеся как от западных рационалистических принципов, так и от китайской догматики. Именно язык Вацудзи определял как главную духовную силу, объединяющую людей и выражающую специфику национального мышления. Автор статьи выделяет ряд важных выводов, определяющих вклад Вацудзи в исследование особенностей философствования на японском языке. В частности, Вацудзи отмечал преимущественно чувственно-эмоциональное восприятие действительности, отсутствие предельных абстракций и соотнесенность общих понятий с человеческим опытом, практико-ориентированный подход к знанию, отсутствие четких границ между единичным и множественным, процессуальную оптику видения реальности, закрепленные в семантике языка. Определяя принципы создания аутентичной национальной философии, Вацудзи подчеркивал необходимость исходить из опыта японской повседневной практики, учитывая западную культуру мышления.

Ключевые слова: Вацудзи Тэцуро, японская философия, японский язык, буддизм, западная философия XX в., современная эстетика Японии, Ничто, *ики*.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-196-202

Цитирование: *Скворцова Е.Л.* Вацудзи Тэцуро о проблеме сочетаемости философии и японского языка // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 196–202.

Watsuji Tetsuro on the Problem of Compatibility between Philosophy and the Japanese Language

© 2026 Elena L. Skvortsova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation.

E-mail: squo0202@mail.ru

Received 25.04.2026

The article analyzes the views of the major 20th-century thinker Watsuji Tetsuro (1889–1960), who was one of the first to deeply explore the problem of Japanese as a language of philosophy. An enthusiast of Western thought at the dawn of his philosophical explorations, Watsuji, as a mature scholar, developed into a consistent critic of the West and began to recognize the possibility of alternative modes of philosophizing. Watsuji analyzed his native language in terms of its ability to formulate general ideas, as well as its ability to "link and separate concepts". At the same time, he set the task of philosophically formulating in Japanese the foundations of his own spiritual tradition, which differed from both Western rationalist principles and Chinese dogmatics. The scholar defined language as the primary spiritual force uniting people and expressing the specificity of national thought. The author of the article highlights a number of important conclusions defining Watsuji's contribution to the study of the characteristics of philosophizing in Japanese. In particular, Watsuji noted a predominantly sensory-emotional perception of reality, the absence of extreme abstractions and the correlation of general concepts with human experience, a practice-oriented approach to knowledge, the absence of clear boundaries between the singular and the plural, and a process-based perspective on reality, anchored in the semantics of language. In defining the principles for creating an authentic national philosophy, he emphasized the need to draw on the experience of Japanese everyday practice while taking into account Western cultural thinking.

Keywords: Watsuji Tetsuro, Japanese philosophy, Japanese language, Buddhism, Western philosophy of the 20th century, modern aesthetics of Japan, *Nothing*, *iki*.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-196-202

Citation: Skvortsova, Elena L. (2026) "Watsuji Tetsuro on the Problem of Compatibility between Philosophy and the Japanese Language", *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 196–202.

Мне уже доводилось писать об отказе ряда современных эстетиков Японии от принципа рациональности западной философии в связи с их акцентированием особенностей японского языка и менталитета. Эти ученые опираются на идеи своих знаменитых предшественников Нисиды Китаро (1870–1945) и Вацудзи Тэцуро (1889–1960), которые, по их мнению, продвигали идею национальной самобытности, опираясь при этом на понимание *Ничто* (無, *му*) как истинной природы всего сущего. Одним из важных аргументов против использования западных методов научного исследования ими была объявлена специфика японского языка. По словам авторитетного филолога-японоведа В.М. Алпатова, «подчеркивание и преувеличение уникальности своего языка, как и своей культуры в целом, составляет одно из постоянных свойств японских представлений о мире» [Алпатов 2008, 36].

На эту же черту мировоззрения японцев указывает и австралийский ученый Питер Дейл, несколько лет проживший в Японии. В книге «Миф об уникальности Японии», представляющей собой критический анализ философии японской культуры, Дейл, в частности, указывает: «Культура Востока, в том виде, в котором она была сконструирована многими ее интерпретаторами, представляет собой соблазнительный образ гармоничного общества, резко контрастного по структуре отчужденной жизни на Западе» [Dale 1988, 3]. В поисках природы «собственно японского» именно японский язык играет ключевую роль не только как средство обсуждения, но и как главный объект анализа. Японскими исследователями собственная культурная уникальность формулируется при помощи тенденциозной семантической археологии, чье место, по мнению критически настроенного австралийца, – в мусорных пластах сохранившихся исторических архивов национальной литературы. При этом Дейл отмечает, что «эрудированный иностранный или японский критик, даже вооруженный знанием филологии, логики и здравого смысла, не способен нанести существенный урон мифологическому в своей основе псевдолингвистическому дискурсу» [Ibid., 57].

Однако в чем же видел пригодность или непригодность японского языка к полноценному философствованию Вацудзи Тэцуро? Какие проблемы он ставил и как их оценивал? Самосознание японской философской мысли в его лице началось именно с анализа форм родного языка. В этой связи вспомним Э. Кассирера (1874–1945), отмечавшего, что «язык образует фокус духовного бытия, в котором сходятся лучи самого разного происхождения и из которого расходятся импульсы по всем областям духа» [Кассирер 2015, 101]. Западная философия XX в. уделила языку как формо- и смыслообразующему феномену культуры одно из центральных мест своего дискурса. М. Хайдеггер, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Р. Рорти – знаковые фигуры философии языка. И в этом отношении Вацудзи был на переднем крае мировых философских направлений.

Поначалу Вацудзи являлся активным членом движения под названием «культурализм» (文化主義, *бункасюги*), в котором приняли участие представители интеллектуальной элиты. Разделявшие взгляды культуралистов писатель Танидзаки Дзюнъитиро (1886–1968), а также мыслители Куки Сюдзо (1888–1941), упомянутый выше Нисида Китаро, Янагита Кунио (1875–1962), Ёкомицу Риити (1898–1947) занимались активными поисками духовных основ собственно японской идентичности. Современные исследователи Надзита Тэцуо (1936–2021) и Гарри Харутюнян дают отрицательную оценку другим участникам этого движения, таким как Оригути Синобу (1887–1953) и Янагита Кунио: «Они впали в опасную форму “фольклоризма” и национализма в попытках дистанцироваться от модернизма и марксизма» [Najita, Harutoonian 1998, 236]. При этом положительная оценка, данная Вацудзи Тэцуро императорской системе в работе того периода «Традиция идеи поклонения императору» («*Сонно сисо то соно дэн*»), дала повод причислить его к сторонникам тоталитаризма.

Вацудзи Тэцуро в 1906 г. поступил на филологический факультет первой высшей школы Токио, впоследствии преобразованной в Токийский императорский университет. В числе его учителей были Нитобэ Инадзо (1863–1933), автор знаменитого трактата «Бусидо. Душа Японии», и писатель Нацумэ Сосэки (1867–1916), посвятивший свое творчество проблеме индивидуализма. Позже Вацудзи обратился к истории философии и увлекся идеями Ницше, Шопенгауэра и Кьеркегора; в 1916 г. окончил курс университета и аспирантуру.

В первой своей книге «Паломничество в храмы древней [Нары]» («*Кодзи дзюнрэй*») Вацудзи проводит аналогию между культурой Японии эпохи Нара (710–794) и цивилизацией античной Греции. Эпоха Нара благодаря оживленным связям с соседними странами и активному восприятию их художественной культуры стала временем создания множества прекрасных памятников национальной литературы и искусства. В период Мэйдзи (1868–1912), когда довелось жить и работать самому Вацудзи, значение национальных духовных ценностей оказалось принижено в пользу культуры Запада. «Паломничество…» сыграло важную роль в деле реабилитации родных культурных достижений и возврата интереса японцев к своим корням. Отметим, что до сих

пор поездка в Нару для многих путешественников сопровождается чтением книги Вацудзи. «Нара, описываемая в этой книге, – отмечает американский исследователь У. Ла Флёр – должна была послужить образцом тех вещей, которые он хотел реализовать во времена его собственной жизни в эпоху Тайсё (1912–1926)» [La Fleur 1990, 234].

Ла Флёр констатирует превращение Вацудзи Тэцуро в 1919 г. из энтузиаста западной мысли в последовательного критика Запада. Подобная метаморфоза сопровождалась обращением философа не только к японским, но и к другим восточным духовным источникам, в частности, к буддизму. Ла Флёр утверждает, что Вацудзи развил в себе глубокий и иногда даже экстатический этический гуманизм, основанный на буддийских представлениях, таких как «пустота» (空, *ку*). В то же время Нара выступала для японского мыслителя воплощением цивилизации, процветающей на фундаменте духовного и интеллектуального обмена между Азией и Японией, полностью открытой для восприятия всех культурных достижений материка. Таким образом, Япония как бы выходила за региональные рамки островного государства [Ibid., 249].

Нара стала, по мнению Вацудзи Тэцуро, образцом неконфликтного сочетания собственной традиции, нашедшей отражение в исконно японской, созданной в ту эпоху поэтической антологии «*Манъёсю*» («Собрание мириад листьев»), а с другой – континентального буддизма, под несомненным влиянием которого были построены знаменитые нарские храмы. Именно такой синтез разнородных элементов культур и стал в понимании Вацудзи идеалом для современной ему Японии. В этом смысле его позиция тех лет достаточно сильно отличалась от идеологии «фольклористов», активно ратующих за воскрешение чисто японской архаики.

В 1925 г. Вацудзи Тэцуро начал работу над своим двухчастным трудом «Исследование истории японского духа» («*Нихон сэйсинси кэнкю*», 1926–1935), созданным на волне поиска национальных духовных основ. В нем ученый сделал попытку противостоять пагубным, по его мнению, тенденциям эпохи Мэйдзи. В предисловии к этому труду Вацудзи, в частности, написал: «Хочу привлечь внимание публики к глубине и богатству, содержащимся в истории японского духа» [Вацудзи 1962, 275–276]. Первая часть «Исследования…» посвящена философской основе японской художественной культуры, непосредственно связанной с буддийскими понятиями пустотного Абсолюта и *мудзё* 無常 – непостоянства всего сущего. Особое внимание здесь уделено выдающемуся мыслителю дзэн-буддизма Догэну (1200–1253). Автор отмечает, что под влиянием последнего возникли такие виды искусства, как театр Но, садовое искусство, чайное действо и др. Вацудзи подчеркивает, что в сердцевине этих искусств содержится функция отрицания – *хитэй* 否定.

Главной духовной силой, объединяющей людей, ученый считает язык. Неслучайно частью теоретического фундамента для Вацудзи стало гумбольдтианство, о котором японский философ писал: «Лингвистические изыскания Гумбольдта – это в чистом виде попытка понять историю духа, так как он сделал главной темой своих исследований языковые различия» [Там же, 507].

Необходимость философии для Японии 1920–1930-х гг. объяснялась японскими интеллектуалами той поры фактом, что со времен просветителя Ниси Аманэ (1826–1894) было принято считать, что именно в рамках философии формируются главные направления развития культуры. А основы культуры – это общие духовные (фактически бесформенные) принципы, действующие во всех сферах социальной практики, которые формулируются в языке.

Для мэйдзийской гуманитарной интеллигенции понятие «философия» воплощало прежде всего идеи, выраженные в текстах мыслителей Запада и на языках Запада. Но в начале XX в. термином «философия» стали обозначать также китайскую интеллектуальную классику. Вацудзи одним из первых обозначает проблему идентификации японской философии: «С древнейших времен японцы пытались мыслить философски в рамках буддизма и конфуцианства. Это означает, что японцы не пытались выразить свои размышления на чисто японском языке. Иными словами, они не выражали на японском идеи, составлявшие фундамент их духовной жизни» [Там же, 509–510].

Теперь же, полагал Вацудзи, перед Японией встала задача философски сформулировать основания собственной духовной традиции на родном языке, в отличие и от западных рационалистических принципов, и от китайской мысли. Китай, близкий цивилизационно и антропологически, предоставил в готовом виде конфуцианские, даосские и буддийские тексты, содержащие ключевые мировоззренческие принципы не только китайской, но и японской культуры. Таким образом, китайский язык считался «своим другим» для японской интеллектуальной элиты (в частности, аристократы и самураи писали личные дневники на китайском языке). Поэтому Вацудзи подверг анализу родной язык с точки зрения возможностей формулировать общие идеи, а также способности «соединять и разделять понятия». Он предвосхитил искания современных японских философов, один из которых, Иида Такаси, осуществил грандиозный проект «Все о философии языка», который воплотился в четырехтомном издании, выходившем с 1987 по 2002 г. [Карелова 2021, 155].

Сильной стороной японского языка, по мнению Вацудзи, является такое прекрасное свойство, как способность транслировать богатство оттенков различных эмоциональных состояний – во многом благодаря обилию частиц: *ни*, *но*, *га*, *ва*, *э*, *дзо*, *косо* и др. и невероятно богатой синонимичности, когда, к примеру, глагол «проходить», *сугу*, имеет одиннадцать форм прошедшего времени и еще шестнадцать форм в сочетании с другими глаголами – *сугицуру*, *сугинуру* и др. [Вацудзи 1962, 516–517].

Однако то, что хорошо для эстетического восприятия мира, основанного на индивидуальном переживании, далеко не всегда подходит для выражения общих идей, необходимого для философского дискурса. В японском языке, демонстрирует Вацудзи, границы понятий проводятся в области эмоциональной сферы (это касается тонкого различения оттенков чувств, оттенков цветов, нюансов жестикуляции, тактильных ощущений и т.п.), но что касается границ рационально-логических, развитых в рамках западных языков, то здесь обнаруживается очевидная слабость.

Такое «нейтральное» с точки зрения повседневного опыта качество японского языка, как отсутствие грамматически выраженного единственного или множественного числа, для рационально-логического дискурса выступает ощутимым препятствием. Тем не менее данная особенность, считает Вацудзи, отражает как бы двухслойную природу человека (人間, *нингэн*), одновременно индивидуального и социального существа. Поэтому, полагает он, человек «не может быть количественно измерен».

Еще одна трудность, по Вацудзи, возникает там, где, на первый взгляд, ее не должно быть. Так, глагол «знать» – *сиру*, который, казалось бы, полностью соответствует западным абстрактным *to know*, *savoir* или *wissen*, обязательно должен иметь в японском менталитете необходимую привязку к «знающему» человеку. Главным смыслом, связанным с глаголом «знать», был «знать Путь», он выражал скорее практический смысл – «шествовать по духовному Пути Дао», что означало знать Путь к спасению в буддизме или путь благородного мужа в общественной жизни. Таким образом, знание всегда вплеталось в практику и было привязано к субъекту. Для обозначения знания как такового, пишет Вацудзи, мы используем сегодня новые слова: *нинсики* («сознание») и *тисики* («знание вообще»), однако сами они являются переводом с западных языков [Там же, 520–521].

В разделе «Японский язык и философский вопрос» Вацудзи показывает, что даже такое предельно абстрактное понятие, как «бытие» (*ари/ару*) обязательно преломляется через человеческий опыт. Вопрос «Что есть бытие?» по-японски звучит как *ару то иу кото ва до иу кото дэ ару ка* [Там же, 523], то есть «не что такое бытие вообще», а «что о нем говорят или как его осмысливают люди». В связи со смыслом этого главного вопроса философии в европейской традиции, начиная с древних греков и кончая Хайдеггером, заданного на японском языке, Вацудзи разбирает содержание понятий *моно* (вещь), *кото* (событие) и *ару* (бытие). Он приходит к заключению, что философский вопрос о бытии непонятен для японцев. Они не могут представить себе нечто существующее, при этом вечное и бесконечное; и *моно*, и *кото* – неизбежно ограниченно. Нет ничего «вообще», все ограничено человеческим миром. Бесконечна только

пустота, небытие. Так что, считает философ, вопрос о том, является ли бытие истинной реальностью или нет, – это «тема для глубокого расследования».

При создании аутентичной национальной философии, по мнению Вацудзи, следует исходить из опыта японской повседневной практики, хотя и с учетом западной культуры мысли. «Нам нужно начать процесс логического очищения японского языка, ведь японский – вовсе не тот язык, что не подходит для рационального философствования, просто пока что он находится в детском возрасте» [Вацудзи 1962, 551]. В этой связи ученый приводит пример Германии, которая, отказавшись от латыни в качестве языка философии, столетия назад начала формировать свой философский язык как раз на основе повседневного языка, в результате чего понимание такой философской категории, как *Sein* (Бытие), стало вполне доступно обычному немецкому бюргеру.

Проблемы, затронутые Вацудзи Тэцуро в работе, посвященной истории японской духовной культуры, были актуальны не только в 1920–1930-х гг., но оставались таковыми и в 1950-х; они являются предметом оживленных дискуссий и по сей день. В 1954–1955 гг. стажировавшийся в Германии Тэдзука Осаму (1928–1989) из Токийского университета обсуждал вопрос о качествах японского языка с Мартином Хайдеггером, о чем последний оставил подробный отчет [Хайдеггер 1993, 273–302].

В ходе беседы участники вспоминали философа Куки Сюдзо в связи с его попыткой провести аналогию между понятиями западной эстетики и концептами японской эстетической практики. Сам Куки в конце исследования признался в невозможности проведения полной аналогии таких понятий без привлечения непосредственного опыта эмпирической фактологии с обеих сторон. Хайдеггер также настаивал на невозможности подобной аналогии, утверждая, что западное «эстетическое рассмотрение должно оставаться в корне чуждым восточноазиатскому мышлению» [Там же, 274]. Тэдзука указал собеседнику на неопределенность японского языка, которому «недостает разграничительной силы, чтобы представить предметы в однозначной взаимоупорядоченности» [Там же]. В ответ на это Хайдеггер задал иронический вопрос: «Вы серьезно считаете такую неспособность (четкого разграничения понятий. – *Е.С.*) недостатком вашего языка?» Японец отреагировал: «Похоже, в условиях современной технизации и индустриализации всех частей света здесь уже нет другого выхода» [Там же].

И тем не менее метафизическое различение чувственного и сверхчувственного, западного *бытия* и восточного *ничто* свойственно обеим цивилизациям, считает Тэдзука. «Наше мышление <…> знает нечто подобное метафизическому различению, однако ни само различение, ни различаемое в нем не поддаются закреплению в западных метафизических понятиях» [Там же]. Здесь Тэдзука пытается подстроиться под немецкого философа, когда рассуждает о подобии метафизического различения чувственного и сверхчувственного, формы и пустоты, тогда как на самом деле дальневосточная культура утверждает тождество пустоты и чувственных форм (см.: [Сутра 1995]). В ответ Хайдеггер приводит аналогию со сферой искусства: несмотря на то что здесь чувственно воспринимаемое (*aestheton*) позволяет проявиться нечувственному (*noeton*), они все равно остаются разными вещами.

История развития философской мысли в Японии XX в. демонстрирует практическое соответствие японского языка требованиям логической рациональности – что, однако, является далеко не очевидным для современных философов-эстетиков. Как констатирует Л.Б. Карелова, «современная японская мысль не теряет связи с собственной духовной традицией и продолжает активно использовать ее ресурс, сохраняя свою оригинальность» [Карелова 2021, 159]. Поэтому новое направление в японской эстетической науке рубежа XX–XXI вв., представленное такими учеными, как Сакабэ Мэгуми (1936–2009), Сасаки Кэнъити (р. 1943), Иваки Кэнъити (р. 1944) и Амагасаки Акира (р. 1947), можно характеризовать как национальный сепаратизм. В центре дискурса данного направления стоит проблема неприменимости инструментария западной философской эстетики и даже самого термина «эстетика» к японской духовной традиции домэйдзийского периода. Хочу отметить, что этим мыслителям противостоит современный исследователь Кохама Ицуо, который будущее японской философии

видит в следовании структуре именно родного языка и преодолении на этой основе созданных западными философами логически верных рациональных концепций, которые, однако, оторваны от реальной действительности. Думаю, позиция Вацудзи, выраженная в работе «*Нихон сэйсинси кэнкю*» уязвима. Одновременно с исследуемой работой Вацудзи были опубликованы несколько серьезных философских произведений Нисиды Китаро, где в качестве философских были использованы японские термины типа «чистый опыт» (*дзюнсуй кэйкэн*), «место» (*басё*), «действенная интуиция» (*коитэки тёккан*), выражающие японское мировоззрение. И в это же время была защищена докторская диссертация Куки Сюдзо «Феноменология неопределенности» («*Гудзэн-но гэнсёгаку*), опирающаяся на корпус традиционных понятий. Следующая после Вацудзи генерация японских философов прекрасно справилась с описанием и решением философских проблем на родном языке.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Вацудзи 1962 – *Вацудзи Тэцуро*. Дзоку Нихон сэйсинси кэнкю [Исследование истории японского духа. Часть 2] // *Вацудзи Тэцуро* Дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 4. Токио: Иванами, 1962 (Watsuji Tetsuro, *Continued Study of the History of Japanese Spirit*, in Japanese).

Кассирер 2015 – *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015 (Kassirer, Ernst, *Philosophy of symbolic forms. Vol. 1. Language*, Russian Translation).

Сутра 1995 – Сутра мудрость сердца (Хання сингё) / Пер. и коммент. В.П. Мазурика // Духовные истоки Японии. Альманах. В 2 т. Т. 1. М.: Толк, 1995 (*The Heart Sutra (Hannya shingyo)*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Из диалога о языке между японцем и спрашивающим // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Алпатов 2008 – *Алпатов В.М.* Япония: язык и культура. М.: Языки славянских культур, 2008.

Карелова 2021 – *Карелова Л.Б.* Философские исследования в Японии XXI в. (направления, проблемы, концепции) // Вопросы философии. 2021. № 6. С. 149–162.

References

Alpatov, Vladimir M. (2008) *Japan: language and culture,* Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow (in Russian).

Dale, Peter N. (1988) *The Myth of Japanese Uniqueness*, Oxford University Press, Oxford.

Karelova, Liubov B. (2021) "Philosophical Studies in the Twenty First Century in Japan (Directions, Problems, Concepts)", *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2021), pp. 149–162 (in Russian).

La Fleur, William (1990) "A Turning in Taisho: Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsurō", *Culture and Identity. Japanese intellectuals during the interwar years*, Princeton University Press, Princeton, pp. 234–256.

Najita, Tetsuo, Harutoonian, Henry D. (1998) "Japan's Revolt Against the West", *Modern Japanese Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 207–272.

Сведения об авторе

СКВОРЦОВА Елена Львовна –
доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник
отдела сравнительного культуроведения
Института востоковедения РАН.

Author's Information

SKVORTSOVA Elena L. –
DSc in Philosophy, Leading Researcher,
Department of Comparative Cultural Studies,
Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences.

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

Идейные конфронтации XIX века и мы: философские рефлексии

© 2026 г. Г.В. Драч

Институт философии и социально-политических наук Южного федерального университета, Ростов-на-Дону, 344065, Днепровский пер., д. 116.

E-mail: gendrach@mail.ru

Поступила 23.01.2026

Предмет статьи – вопросы самоопределения российской философии в условиях социокультурного полицентризма и противоборства с Западом. Основания и принципы рассмотрения проблемы автор усматривает в идейных коллизиях и противоборствах XIX в. Этот век продемонстрировал блестящие «плоды просвещения»: развитие образования и науки, уверенность в безграничных возможностях человека. Но во второй его половине начинается переосмысливание и критика основных положений модерна, обоснованных Гегелем и переосмысленных Марксом. Повеяло кризисом модернистских оснований человека и культуры, легкое дуновение которого на тот момент уловили совсем не многие. Одним из них был Ницше. Прогрессизм, представленный Гегелем, был подвергнут яростной критике со стороны уже таких мыслителей, как Кьеркегор и Шопенгауэр, но Ницше стал знаковой фигурой для тех, кто усомнился в незыблемости концептов «рационализма», «сциентизма», «прогрессизма» и т.д. Автор обсуждает идеи Ницше о движении к «сверхчеловеку», с его правом на силу и волей к могуществу, и предостережения о тотальной рационализации, которая, десакрализуя все окружающее, в условиях агональной культуры делает единственным сакральным объектом самого субъекта агональности. Это вовсе не значит, что вопросы роли и значения научного знания потеряли свою актуальность, но многие идеи Ницше, в частности, о формировании «нового человека» и обновлении культуры, должны быть критически переосмыслены при формировании новой мировоззренческой модели философии.

Ключевые слова: Гегель, прогресс, философия, культура, европоцентризм, рационализм, истина, Ницше, аполлоновское начало, дионисийское начало, агональность, культурный полицентризм.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-203-213

Цитирование: *Драч Г.В.* Идейные конфронтации XIX века и мы: философские рефлексии // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 203–213.

The Confrontation of Ideas of the 19th Century and Us: Philosophical Reflections

© 2026 Gennady V. Drach

Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, 116, Dneprovsky lane, Rostov-on-Don, 344065, Russian Federation.

E-mail: gendrach@mail.ru

Received 23.01.2026

The subject of the article is the self-determination of Russian philosophy in the context of sociocultural polycentrism and confrontation with the West. The author sees the foundations and principles of addressing this issue in the ideological conflicts and confrontations of the 19th century. This century demonstrated the brilliant "fruits of enlightenment," including the development of education and science, as well as the belief in the unlimited potential of humanity. However, in the second half of the century, there was a reevaluation and critique of the fundamental principles of modernity, which were established by Hegel and reinterpreted by Marx. It was a crisis of the modernist foundations of man and culture, a crisis that few people were aware of at the time. Nietzsche was one of them. Hegel's progressivism was fiercely contested by thinkers such as Kierkegaard and Schopenhauer, but Nietzsche became a significant figure for those who questioned the validity of concepts like "rationalism", "scientism", "progressivism", etc. The author discusses Nietzsche's ideas about the movement towards the "superman", with his right to power and his will to dominate, and his warnings about the total rationalization that, by desacralizing everything around him, makes the subject of agonality the only sacred object in an agonistic culture. This does not mean that the role and significance of scientific knowledge have lost their relevance, but many of Nietzsche's ideas, particularly about the formation of a "new man" and the renewal of culture, must be critically reevaluated in the context of a new philosophical worldview.

Keywords: Hegel, progress, philosophy, culture, eurocentrism, rationalism, truth, Nietzsche, apollonian principle, dionysian principle, agonality, cultural polycentrism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-203-213

Citation: Drach, Gennady V. (2026) "The Confrontation of Ideas of the 19th Century and Us: Philosophical Reflections", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 203–213.

Современный мир выражает себя в ценностях европейских, но не в меньшей степени и в ценностях антиевропейских. Пожалуй, самое главное состоит в вопрошании о том, где эти самые европейские ценности, где классическая Европа, подарившая миру эти ценности? Давно и привычно говорят об «упадке культуры», «закате» и даже «смерти Запада». В теме кризиса присутствует усмотрение «вины философии в закате культуры» [Швейцер 1992, 44]. Но все же какой должна быть в этих условиях российская философия? К этим вопросам неоднократно обращался В.В. Миронов [Миронов 2012, 14–27]. В.А. Лекторский ставил вопрос о культуроцентричности философии [Лекторский 2017, 140–143]. Обсуждения переросли в общие дискуссии об интеллектуальной культуре, в которых приняли участие ведущие философы страны – В.А. Лекторский, И.К. Лисеев, И.Т. Касавин, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина и другие известные

ученые. Общий лейтмотив – связано ли обсуждение проблем научной рациональности с пониманием философии? Можно ли дать ответ на вопросы, встающие перед человечеством в эпоху перехода от антропоцена к техноцену? [Щедрина (ред.) 2024, 74]. Надо учитывать и то обстоятельство, что в самой интеллектуальной истории было немало ниспровергателей разума. «Однако переживаемая нами сегодня ситуация позволяет говорить об особом моменте, отличном от прежних попыток поставить силу разума под сомнение. Сегодня сошлись в одной точке и традиционные, и новые вызовы» [Гусейнов, Смирнов 2021, 17]. И если это так, необходимо извлечь уроки из прошлого и предложить альтернативные решения, сообразуясь со сложившейся ситуацией.

Идея прогресса и предчувствие будущего

Содержались ли в философии XIX в. источники культуротворческой энергии, которые в настоящее время иссякли? Несомненно, что европейский рационализм и философские традиции, уходящие своими корнями в философию Платона и Аристотеля, были подхвачены и вознесены на небывалую высоту уже мыслителями Нового времени. Но, как писал Гегель, «философское мышление само нуждается в том, чтобы была понята его необходимость и оправдана его способность познавать абсолютные предметы» [Гегель 1974, 94]. Это положение как нельзя лучше соответствует философии самого Гегеля, которого считают «вершиной» классической метафизики, а его антипода Ницше – «последним метафизиком». Философия Гегеля пережила свою эпоху и верно служила идеям марксизма вплоть до завершения века XX, и ее отголоски слышны и сегодня. Такого рода дистанцирование воссоздает историческое пространство, где в противоборство с Разумом вступило и выдвинулось на авансцену истории «его величество Бессознательное». Тем не менее не будем отрицать, что Гегель не только высветил захватывающие перспективы развития человечества на пути процветания и прогресса, но и обосновал реальные способы их достижения – образование и науку. Идеи господства разума, прогресса и линейного, поступательного развития прочно укоренились не только в научной и философской культуре, но и в широком общественном мнении и в социальной практике.

Ситуацию передает статья Т.И. Ойзермана под характерным названием «Философия Гегеля как учение о могуществе разума» (1976!), в которой воссоздается определяющая интенция Нового времени: «Человек, как разумное существо, призван стать властелином природы, переустроить на разумных началах все общество, научиться господствовать над самим собой. Все эти аспекты нового понимания призвания человека резюмируются в понятии социального прогресса» [Ойзерман 1976, 118–119]. Собственно, императивное основание такого понимания во многом кроется в философском принципе тождества мышления и бытия и философии как высшей формы самосознания духа. Принцип тождества мышления и бытия и «деятельностная концепция» познания вошли в запоминающиеся положения марксистской философии. В этом случае человек вписывался во всемирно-исторический процесс. Однако торжество разума (науки), приводило, как учил Маркс, не только к развитию индустриального производства, но и к порабощению труда. Все ускоряющееся развитие техники приводит к неуправляемому технологическому обновлению и подчинению самого человека.

«В Новое время человечество, посчитавшее свой разум всемогущим, выдвинуло идею о неуклонном общественном прогрессе. Предполагалось, что оно развивается стадиально, последовательно проходя эпохи “дикости”, “варварства” и достигая своей вершины – “цивилизации”» [Киселев 2015, 17]. Но увы, ситуация сегодняшнего мира демонстрирует: если в некоторых областях прогресс действительно наблюдается, то в других идет регресс и даже архаизация. Идея прогресса пришла в философский дискурс из средневековой библейской эсхатологии, постепенно получив секуляризованное прочтение. «Теперь это учение предстало как движение мировой истории в направлении все более полной и в конце концов исчерпывающей реализации потенциала человечества» [Столярова 2021, 65–66]. Секуляризация, эмансипация, свобода – все

это стало сегодня равнозначным освобождению не только от социальных, но и от природных «оков» (вплоть до права на самоопределение пола), что и поставило под вопрос само понимание прогресса. Цивилизованное человечество, возглавляемое Западом, обретя в рациональности и идее прогресса такой, казалось бы, прочный теоретический фундамент, претендовало обустроить на этом фундаменте «общемировой дом». Однако сегодня это оказалось иллюзией.

Впрочем, социокультурные прогнозы и раньше были не всегда обнадеживающими. Если исходить из философских коллизий XIX в., можно выделить два полюса – Маркса (теоретический наследник Гегеля) и Ницше. Но почему Ницше? А.В. Перцев отвечает так: «Потому что Маркс, как и Ницше, дал наиболее глубокую философскую характеристику современной технократической эпохи» [Перцев 1997, 545]. Хотя Маркс и Ницше не встречались и не полемизировали, сегодня стало особенно заметным, что они, как и Гегель, находились в центре идейных коллизий своего века. В «Феноменологии духа» Гегель, по мнению ряда философов, угадал универсальные свойства труда как самовозобновляющегося процесса. Но самовозобновляющийся процесс машинного производства и неуправляемого технологического обновления оказался чреватым непрогнозируемыми последствиями. Гегель увидел в настоящем то, что уже созрело для подчинения будущего. В многообразных проявлениях «являющегося духа» доминировала связь социального развития с торжеством науки и образования. Впрочем, такого рода устремленность в будущее тогда же, в XIX в., встретила неприятие и возражения. Наука, образование, бытие, сущее, исторический прогресс, а где же человек?

Такие философы, как Гегель, упускают, что мое существование дано мне в потоке жизни, а не в потоке мысли. Можно сказать, перефразируя Декарта: чем меньше я мыслю, тем больше я существую. Но как же возможно мое существование, если я не выражаю его в понятиях? Ответ: оно становится возможным в момент выбора, когда осуществляется не общее историческое развитие мирового Духа, а мое, индивидуальное. «Итак, жизнь каждого, даже самого ничтожного, индивидуума как бы раздваивается, делится на внутреннюю, душевную и внешнюю… Внутренняя, душевная жизнь индивидуума принадлежит ему одному… В этой-то именно области и царствует абсолютное или – или» [Кьеркегор 1994, 249]. Но происходит ли приобщение индивида ко всеобщему? Взаимопереход внешнего и внутреннего у Кьеркегора ограничен областью субъективного духа. Ужас и отчаяние, сопутствующие потере возлюбленной, представляют возвращение отвергнутого «Я» к самому себе, что означает «обрести возможность стать самим собой, то есть перейти от состояния “мной живут” к состоянию “я живу”» [Секацкий 2000, 12]. И лишь в этом состоянии ужаса и отчаяния человек, погружаясь в глубины своей души, приближается к абсолютному (Богу). Это необходимая ступенька к подлинному бытию на пути от эстетического к этическому и далее – к религиозному.

Если же этого перехода нет, наши желания становятся бездонными, а мир бездуховным. Напрашивается сравнение с образами Стефана Цвейга, передающими чувственную перенасыщенность и обесцененность эстетического идеала. Теряется смысл жизни, его захлестывает неуправляемый поток желаний – «амок». Как же тогда осуществляется акт самоопределения (или – или) и индивидуального спасения? Страх и отчаяние ввергают нас в пучину выбора, а способность воззвать из глубин нашего страдания к Всевышнему возвращает подлинность бытия. Сквозь пафос и энтузиазм исторического прогрессизма проступала другая сторона реальности – человек, его чувства, его самоопределение. Но река жизни течет, человек трансформируется или трансформирует ее, делая правильный выбор? Ставки высоки, ведь пытаясь присвоить “эксклюзивное право” Бога на вечность, человек теряет свое право на простое человеческое счастье (как у Андрея Платонова: «Дом человек построит, а сам расстроится. Кто жить тогда будет?»). Вопрос центрируется на человеке, его духовных ценностях. А если их нет? Начинается процесс, которому Ортега-и-Гассет дал название «нашествие масс». «Тот мир, что окружает нового человека с колыбели, не только

не вынуждает его к самообузданию, не только не ставит перед ним никаких запретов и ограничений, но, напротив, непрестанно бередит его аппетиты, которые, в принципе, могут расти бесконечно» [Ортега-и-Гассет 1991, 318]. Антропологический поворот, осуществленный Кьеркегором, поставил под вопрос состоятельность концепции линейного развития и обнажил целый ряд проблем, которые и переосмыслил Ницше.

Agonalische Mensch

Приведенное выше словосочетание, введенное в научный оборот Якобом Буркхардтом – учителем Ницше, относится к грекам гомеровской эпохи и выступает ключевым для понимания «Истории греческой культуры» учителя и «Мы филологи» – «Мы философы будущего» ученика. Впрочем, целесообразно начать с Шопенгауэра, оказавшего на Ницше не меньшее влияние. Основной труд Шопенгауэра «Мир как воля и представление» самим названием указывает на возможность преодолеть непознаваемость «вещи в себе», поскольку все в природе и в человеке несет в себе волю [Шопенгауэр 1993]. Непознаваемость «вещи в себе» преодолевается, но какой ценой? Феномены, теряющие свои трансцендентальные основания, становятся «иллюзией», а весь мир – иллюзорным, сотканным из наших желаний. Но обесцениваются не только желания, но и познание истины, которое вовсе не опирается на Бога. Гегель, абсолютизируя познание как «шествие духа», самопознание Абсолюта, поступал как «убийца истины» и «тупоумный шарлатан». Здесь Шопенгауэр солидарен с Кьеркегором, а Ницше – с Шопенгауэром.

Не признававший никаких авторитетов, Ницше обрушился на уже ставшую классической философскую систему Гегеля с ее центральным тезисом «Все действительное – разумно, все разумное – действительно», который у него превращается в «Человеческое, слишком человеческое». Субстанциализировать это «человеческое» никакими спекулятивными построениями невозможно в той же мере, в какой несостоятельно всякое спекулятивное философствование, отрывающее мышление от восприятия и человека от мира. Проблемы, поставленные молодым Ницше, обращают нас к грекам: «Что если вопреки всем “современным идеям” и предрассудкам демократического вкуса победа оптимизма, возобладавшая разумность, практический и теоретический утилитаризм, подобно самой демократии, современной ему, представляют собою, может быть, только симптом никнущей силы, приближающейся старости, физиологического утомления?» [Ницше 2012[a], 14]. Существование мира может быть оправдано лишь в том случае, если мы воспринимаем его как эстетический феномен. Тогда мир открывается в восторге дионисийского (оргийного), которое и питает аполлоновскую упорядоченность.

В приведенных выше пояснениях Ницше к «Рождению трагедии из духа музыки» – лейтмотив его собственной интеллектуальной биографии в движении от «мы – филологи» к «философствовать молотом» и в осознании и передаче «духа эпохи» (совсем уже не в гегелевском смысле). А.Н. Мочкин отмечает в этой связи: «Потом будут подбираться “научные” аргументы, теории и мифологемы. Но в начале – первичен образ, аффективно окрашенный образ, греза, сумеречное состояние…» [Мочкин 2005, 13]. «Рождение трагедии» опирается на эстетические образы Диониса и Аполлона. Античность – родина философии, которую Ницше понимал как сложную работу по созданию ценностей, отличающую ее от упражнений «философских работников». Это не простые декларации, а скорее манифестации, реализованные в самом творчестве Ницше. К. Рейнхардт отмечал: «Ницше находит в истории самого себя… Самого себя и свою собственную борьбу, свой собственный пессимизм нашел он в судьбе греческой трагедии» [Рейнхардт 2023, 27]. Подлинный философ осознает себя не только персонажем творимого мира, но и его творцом. С Ницше соглашается М. Бубер: «Смысл, который человек стремится придать своему бытию, он должен позаимствовать у жизни… Согласно Ницше, человек тем и отличается от всех животных, что он “животное, смеющее обещать”; это значит, что человек рассматривает некоторый

кусок будущего как то, что находится от него в зависимости и за что он ручается» [Бубер 1995, 185]. Бубер полагал, и с ним вполне можно согласиться, что Ницше пытался объяснить человека, исходя из его животного, генетического начала.

Отсюда и тот биологический посыл, и терминология, которую он часто использовал в своих произведениях, и радикальная направленность против спекулятивных построений и рационального познания – «самого высокомерного и лживого мгновения мировой истории», потому что звезде, на которой обитают «умные животные», предстоит остыть, а природе и всему живому – умереть [Ницше 2014, 435]. И все же общая парадигма, позволяющая Ницше говорить от лица эпохи – провозглашение «смерти Бога». В этом случае человек лишается поддержки Бога как гаранта очевидных истин в области природы и морали. Гегель осуществил подмену, сообщая человеческому познанию трансцензус бытийственности. С Ницше же мы возвращаемся к человеку не как к «трансцендентальному субъекту», а как к «эмпирическому».

Человек – «существо мыслящее»: данный тезис Декарта стал доминирующим в философско-антропологическом дискурсе в Новое время и вплоть до второй половины XX в. Декарт, Лейбниц, Гегель, Маркс – вот далеко не полный список знаковых мыслителей, стараниями которых человек получил свой уникальный надприродный статус. Ницше опровергает этот интеллектуальный мейнстрим устами Заратустры: «Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам? Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – эта молния, он – это безумие!» [Ницше 2007, 15]. Ницше поворачивается лицом к реальному, телесному человеку, но отказывается считать его «вершиной исторической пирамиды» и «венцом природы». Иногда говорят о своего рода «позитивизме ницшеанского типа», изначальной ориентации на жизненный мир, «остальное, т.е. трансцендентное, отсекается, поскольку позитивность этого феноменального мира онтологически самодостаточна, ибо нет другого измерения бытия, нет “второго мира”» [Ирицян 2010, 40]. Ницше предоставляет человеку возможность быть творцом, истинным субъектом. Сверхчеловек – это никогда не объект, но всегда субъект, деятельное и волевое начало, а человек – только лишь переход, ведущий к другому, высшему типу существ.

Конечно, нет речи о законченной антропологической модели. «Тем не менее, несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего “мостом”, “переходом”, проходящего трансформацию» [Хоружий 2002, 60]. В своем проекте сверхчеловека Ницше пытался высвободить индивидуальность, способствуя «познающему самого себя» решить, кто он есть. Возвращаясь к вопросу о биологизаторском дискурсе у Ницше, отметим: человек у него – всего лишь промежуточный этап эволюции от обезьяны к сверхчеловеку. Свою лепту в развитие данного дискурса внесли представители антропологической школы в Германии. Согласно Арнольду Гелену, человек – существо с ослабленными инстинктами, принципиально незавершенное, открытое и противоречивое [Гелен 1988]. Для философии Ницше мейнстрим – понимание мировоззрения как системы жизненных (биологических) ориентаций человека. Но вопрос о «биологической недостаточности» и ее компенсации в культуре нашел обстоятельное рассмотрение в отечественных теориях культуры. Об этом писали В.С. Стёпин, В.М. Межуев, М.К. Петров, А.Я. Флиер и многие другие. Тезис о культуре как о «системе исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности» прочно вошел в отечественную культурологию [Стёпин 2001, 341].

Положение же Ницше о «дионисийском и аполлоновском» началах радикально меняет не только взгляд на Античность, отдавая должное иррациональному в ней, но и на понимание культуры. Дуализм «аполлоновского и дионисийкого» – способ сохранения рационального, этой «тонкой яблочной кожуры над хаосом бессознательного», выработавшийся в агональной практике. Агональность как естественное состояние жизни гражданина греческого полиса позволяет ему стать и быть таковым. «Если же мы устраним соревнование из греческой жизни, перед нами тотчас же предстанет догомеровская бездна с ужасной, дикой ненавистью и жаждой уничтожения» [Ницше

2012[б], 297]. Агональность не позволяла человеку сорваться в бездну бессознательного и присутствовала практически во всех основных сферах общественной жизни гомеровской и последующих за ней эпох. Такое положение вещей имело как положительные последствия в виде научного познания и социального обновления, так и негативные, среди которых самое опасное получило наименование «синдром Александра Македонского» – стремление к бесконечному завоеванию и подчинению мира, абсолютному доминированию. Можно ли распространить агональную модель на всю западную культуру? «Удивительно, но у таких разных мыслителей, как Гегель и Ницше, мы можем найти один – положительный – ответ» [Драч 2022, 18].

Агональная парадигма философии

В какой мере философия вписывается в агональную культуру? Общеизвестны нападки древнегреческих философов друг на друга, да и агональная модель мироздания представлена уже в знаменитом фрагменте Анаксимандра B1. Дело в том, что вся общественная жизнь древних греков была пронизана соревновательным началом, в том числе и философия. Ницше принадлежат примечательные соображения: «Греки занимались философией как люди культуры и для целей культуры» [Ницше 2012[в], 308]. Своего рода необходимость приковывает философа к реальной культуре, в этом смысле начало философии у греков может рассматриваться как точка бифуркации в цивилизационном развитии Запада с его установками на индивидуальный успех, рационализм и систему общественного воспитания («пайдейя»). Но в XIX в. иррационализм совершает антропологический поворот, освобождая человека от иллюзий во всемогуществе разума. Вот что пишет Б.В. Марков о книге Лёвита «От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX в. Маркс и Кьеркегор»: «Лёвит исследует отрезок витиеватой истории борьбы за реализацию морали, которая начинается с восстания Лютера за “очеловечивание” христианства, достигает вершины с философией Гегеля, балансировавшего на грани разума и веры, а заканчивается разрушительной идеологией Штирнера, Маркса и Ницше, не оставивших камня на камне ни от христианства, ни от гуманности, ни от моральности» [Марков 2002, 8].

Впрочем, Ницше прежде всего констатирует: в этом мире нет Бога, и в этом виноват сам человек. Он должен взять ответственность на себя, но это равносильно превращению в «сверхчеловека». Агональная устремленность и воля к могуществу (власти) правят миром. Отклоняется уверенность в историческом автоматизме (закономерности) и парадигме линейного развития, и какой же тогда должна быть философия? Ницше отмечал сходство индийского, греческого, германского философствования, которое объясняется родством языков и наличием «одинаковых грамматических функций», и допускал в этом контексте многообразие «возможных философий». «Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие “субъект”) иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане: ярмо определенных грамматических функций есть в конце концов ярмо физиологических суждений о ценностях и расовых условий» [Ницше 2012[г], 32]. В этом контексте допускается не только многообразие культур, но и их равноценность. Другое дело, что культура древних греков выделяет их среди других народов. «Человек агональный», десакрализуя свое повседневное окружение, не мог обойтись, как и любой смертный, без сакрального, и в этот сакральный объект он превращал самого себя, становясь Личностью. Личность – своего рода тотем, «самое чувствительное и болезненное место европейца» [Петров 1991, 135]. Но и наиболее продуктивное – в науке.

Скептицизм, нигилизм и критика европейской культуры свидетельствуют о попытках соотнести ее с иной культурной парадигмой – циклической, жизнью «по природе». Но эффективность научного познания Ницше не отвергает. Однако если нет эволюции и прогресса, а есть только изменения космической жизни, то в чем его ценность? В борьбе за жизнь, господство и жизненное пространство. Величие научного знания

создается волей к могуществу, торжеством жизни, а не разума. Познавательный процесс лишь упрощает и абстрагирует наши повседневные знания о мире. С помощью выделения сущности и использования понятий человек создает порядок, который им поддерживается, мир, в котором ему удобно жить. Знание позволяет не только познавать, но и завоевывать мир. Человек, культура, философия, наука, составляют одно смысловое пространство. Но в создаваемом на его основе социальном порядке философия может играть далеко не однозначную роль.

Вот что пишет Ницше: «Если попробовать представить себе гения культуры, то каким он будет? Он настолько уверенно, как свои орудия, использует ложь, насилие, самое беззастенчивое корыстолюбие, что заслуживает только имени злобного демонического существа; но цели его, которые угадываются там и сям, велики и добры. Это некий кентавр, полуживотное, получеловек – а вдобавок у него на голове ангельские крылья» [Ницше 2011, 184]. Таким человек может быть, если он формирует себя как преуспевающую личность, превращая историю в «вечное возвращение» и утверждая себя в пространстве агональности. Не принимая путь религиозного обновления, Ницше открывает путь культурного доминирования, который не может смыть никакой исторический поток, своего рода «новую религию». Культура, о которой пишет Ницше, – устойчивое, неизменное стремление к доминированию, динамика ее направлена и внутрь («победа–слава–признание»), и вовне («кровавая колесница принуждения»). Откровением звучат его слова о философии: «Время, которое страдает так называемым общим образованием, но не имеет никакой культуры… ничего не поделает с философией, даже если ее будет проповедовать сам гений истины на улицах и площадях» [Ницше 2012[в], 312–313].

Так ли универсальны в этом случае принятые в европейской философии истины и методы доказательства? Человек и в парадигме европейского поступательного движения, и в жизненных циклах традиционных обществ центрирует культуру, но живет в разных мирах: не только в реальном (физическом), но и в воображаемом (метафизическом) мире, невозможном без самосознания. Когда человек выделяет себя из природы и соотносит свою духовную деятельность со своим внутренним центром («Я»), открывается путь к философии. При всех различиях западной и восточной философии, как справедливо заметил Б.И. Пружинин, «философия в любом ее варианте есть учение о человеке… Обсуждаются ли в ее пределах глубоко метафизические, онтологические сюжеты или специальная эпистемологическая, общеэтическая, эстетическая тематика, речь фактически идет о человеке и его смысложизненных проблемах» [Пружинин 2022, 90]. Здесь можно вспомнить и положение Гегеля о «философии как квинтэссенции эпохи», предполагающее, что саморазвитие духа фундируется его самосознанием и самоутверждением в форме периодически возникающей потребности переосмысления времени как своего рода «переоценки ценностей».

В философии мы вынуждены каждый раз возвращаться к вопросам, на которые уже были даны ответы. Но каждый раз на них надо отвечать заново, потому что это вечные вопросы. Но и ответы – вечные, новизна кроется в наших обоснованиях, если учитывать родственность понятий «ответ» и «ответственность». В обосновании этих вечных вопросов и ответов только греки открыли путь к науке как экспериментальному знанию, что и было реализовано в Новое время, приступившее к чтению «книги природы» и присвоившее себе право на «испытывание» природы. В этом случае говорят о «первой научной революции», в отличие от «второй», для которой характерно технологическое применение результатов научных исследований и создание системы подготовки кадров. Продолжая их сопоставление, посмотрим на положение науки в Индии, где не было «первой научной революции», но было стремление «сохранить традиционные культурные ценности и даже санкционировать науку в рамках этих ценностей» [Петров 1996, 326]. Данное обстоятельство позволяет сопоставить философию как предпосылку науки – ее наследником и реформатором оказался XIX в. – и традиционные модели миропонимания, которые всплывают у Шопенгауэра и Ницше. Мировая модель «человек, природа, боги» явственно

содержит элементы циклического повторения и обесценивает уверенность в универсальности линейного движения.

Мир, в котором мы живем сегодня, полицентричен, и линейные изменения в нем носят вероятностный характер, циклические же – необходимый (времена года, движения планет и т.д.). Это уже давно не мир одной – европейской – культуры, где стремление к доминированию было заложено изначально, а эпоха «нигилизма» и «смерти Бога» стала провозвестником «нового человека», но, увы, не как «гармонической личности», а как «грамотного потребителя». В учениях и Гегеля, и Маркса содержалась императивность прогресса, без чего были бы невозможны ни учение о шествии мирового духа, ни материалистическое понимание истории. Но всем ли народам суждено следовать по этому пути? В парадигме линейного развития – и в гегелевской, и в марксистской (с идеей преодоления социального неравенства и «насилия как повивальной бабки истории») заложена идея доминирования европейской модели культурного самосознания. Ницше в этой связи делает выводы, которые наводят на серьезные размышления о роли и значении философии: «Деятельность древнейших философов направлена, хотя и бессознательно для них самих, на исцеление и очищение в целом: могучий бег греческой культуры не должен быть остановлен, страшные опасности должны быть удалены с его дороги, – философ оберегает и защищает свое отечество» [Ницше 2012[в], 311].

Какие же выводы? Деструктивная агональность, которая доминирует и превалирует в современном мире, прежде всего ставит вопрос о роли государства, науки и образования в выживании общества. Парадоксальность ситуации состоит в том, что современный системный кризис актуализирует эти, обозначившиеся еще в XIX в. и продолжающие разворачиваться и усугубляться уже в современную постиндустриальную эпоху, проблемы. Требуют внимания и анализа не только попытки поставить под сомнение силу разума и развитие техногенной цивилизации, но и уже тогда высветившийся поворот к размышлениям о человеке, культуре и природе («не то, что мните вы, природа»). Теоретический универсум научного познания, который осмысливает философия, должен фундироваться ответами на концептуальные проблемы этического и смысложизненного характера. Философия – не набор готовых теоретических положений, которыми можно заполнять учебники. Как истины другой культуры они представляют квинтэссенцию иного исторического порядка, опыта, подлежащего изучению. Но концептуальные обобщения и сама способность теоретического дискурса о фундаментальных вопросах бытия и познания должны найти свое применение в качестве инструментария в общественном самоопределении и ценностном выборе.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бубер 1995 – *Бубер М.* Два образа веры / Пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М.: Республика, 1995 (Мыслители XX века) (Buber, Martin, *Zwei Bilder des Glaubens*, Russian Translation).

Гегель 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Мысль, 1974 (Hegel, Georg W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 1, *Die Wissenschaft der Logik*, Russian Translation).

Гелен 1988 – *Гелен А.* О систематике антропологии / Пер. с нем. Филиппова А. // Проблема человека в западной философии / Сост. П.С. Гуревича, общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988 (Gehlen, Arnold, *Zur Systematik der Anthropologie*, Russian Translation).

Кьеркегор 1994 – *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг / Пер. с дат. П.Г. Ганзена. Киев: AirLand, 1994 (Kierkegaard, Soren, *Enten – Eller: Et Livs fragment*, Russian Translation).

Миронов 2012 – *Миронов В.В.* Философия как событие // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 14–27 (Mironov, Vladimir V., *Philosophy as an Event*, in Russian).

Ницше 2007 – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю.М. Антоновского // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007 (Nietzsche, Fridrich, *Also sprach Zarathustra*, Russian Translation).

Ницше 2011 – *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. В.М. Бакусева // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011 (Nietzsche, Fridrich, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, Russian Translation).

Ницше 2012[а] – *Ницше Ф.* Рождение трагедии / Пер. с нем. Г.А. Рачинского // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 9–146 (Nietzsche, Fridrich, *Die Geburt der Tragödie*, Russian Translation).

Ницше 2012[б] – *Ницше Ф.* Гомеровское состязание / Пер. с нем. О.А. Химоны // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 291–300 (Nietzsche, Fridrich, *Homers Wettkampf*, Russian Translation).

Ницше 2012[в] – *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху греков / Пер. с нем. Л.А. Завалишиной // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В. 13 т. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 301–366 (Nietzsche, Fridrich, *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Russian Translation).

Ницше 2012[г] – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н.Н. Полилова, К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012 (Nietzsche, Fridrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Russian Translation).

Ницше 2014 – *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле / Пер. с нем. И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 1/2. М.: Культурная революция, 2014. С. 433–449 (Nietzsche, Fridrich, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Russian Translation).

Ойзерман 1976 – *Ойзерман Т.И.* Философия Гегеля как учение о могуществе разума // Вопросы философии. 1976. № 9. С. 118–130 (Oizerman, Theodor I., *Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Power of Reason*, in Russian).

Ортега-и-Гассет 1991 – *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Пер. с исп. А.М. Гелескула // *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры (История эстетики в памятниках и документах). М.: Искусство, 1991. С. 309–350 (Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Russian Translation).

Перцев 1997 – *Перцев А.В.* Мог ли М. Хайдеггер подписаться под «Капиталом»? // Западная философия: итоги тысячелетия / Общ. ред. А.В. Перцева. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. С. 541–548 (Pertsev, Alexandr V., *Could M. Heidegger have signed the "Capital"?*, in Russian).

Петров 1991 – *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991 (Petrov, Mikhail K., *Language, Sign, Culture*, in Russian).

Петров 1996 – *Петров М.К.* Как создавали науку? // *Петров М.К.* Историко-философские исследования. М.: РОССПЭН, 1996. С. 312–328 (Petrov, Mikhail K., *Historical and Philosophical Studies*, in Russian).

Рейнхардт 2023 – *Рейнхардт К.* Ницше и история / Пер. с нем. под ред. Ф.Х. Кессиди // История античной философии и культуры / Ред.-сост. Г.В. Драч. В 2 т. Т. 2. Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федерального ун-та, 2023. С. 19–34 (Reinhardt, Karl, *Nietzsche and History*, Russian Translation).

Стёпин 2021 – *Стёпин В.С.* Культура // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 341–347 (Stepin, Vyacheslav S., *Culture*, in Russian).

Хоружий 2002 – *Хоружий С.С.* Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 52–69 (Khoruzhiy, Sergey S., *Nietzsche and Solovyov* in *the Crisis of the European Man*, in Russian).

Швейцер 1992 – *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1992 (Schweitzer, Albert, *Ehrfurcht vor dem Leben*, Russian Translation).

Шопенгауэр 1993 – *Шопенгауэр А.* О четверояком корне… Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии / Пер. с нем. М.: Наука, 1993 (Schopenhauer, Arthur, *Über die vierfache Wurzel…Die Welt als Wille und Vorstellung*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Гусейнов, Смирнов – *Гусейнов А.А., Смирнов А.В.* Институт философии как учреждение и общественный институт // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 5–22.

Драч 2022 – *Драч Г.В.* Агональность – определяющий фактор цивилизационного развития Запада // Научная мысль Кавказа. 2022. № 1. С. 17–26.

Ирицян 2010 – *Ирицян Г.Э.* Критика философии культуры: Ф. Ницше и дискурсы постмодерна. Пятигорск; Новороссийск: Пятигорский государственный лингвистический ун-т, 2010.

Киселев 2015 – *Киселев Г.С.* Иллюзия прогресса // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 16–25.

Лекторский 2017 – *Лекторский В.А.* Зачем нужна сегодня философия? // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 140–143.

Марков 2002 – *Марков Б.В.* Ницше в России и на Западе // *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше, революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 5–85.

Мочкин 2005 – *Мочкин А.Н.* Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М.: ИФ РАН, 2005.

Пружинин 2022 – *Пружинин Б.И.* Антропологический кризис как тема философии // Вопросы философии. 2022. № 3. С. 86–92.

Секацкий 2000 – *Секацкий А.* Жизнь наяву: опыт Кьеркегора // *Кьеркегор С.* Дневник обольстителя. СПб.: Лимбус Пресс, 2000. С. 5–19.

Столярова 2021 – *Столярова О.Е.* Можем ли мы надеяться на прогресс в понимании «прогресса»? // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 63–69.

Щедрина (ред.) 2024 – Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2024.

References

Drach, Gennady V. (2022) "Agonality is a Determining Factor in the Civilizational Development of the West", *Scientific Thought of the Caucasus*, Vol. 1 (2022), pp. 17–26 (in Russian).

Guseinov, Abdusalam A., Smirnov, Andrey V. (2021) "The Institute of Philosophy as a State Organization and a Social Institute", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11, pp. 5–22 (in Russian).

Iritsyan, Gurgen E. (2010) *Critique of the Philosophy of Culture: F. Nietzsche and the Discourses of Postmodernity*, Pyatigorsk State Linguistic University, Pyatigorsk; Novorossiysk (in Russian).

Kiselev, Grigory S. (2015) "The Illusion of Progress", *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2015), pp. 16–25 (in Russian).

Lektorsky, Vladislav A. (2017) "Why Do We Need Philosophy Today?", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2017), pp. 140–143 (in Russian).

Markov, Boris V. (2002) "Nietzsche in Russia and in the West", Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (Russian Translation), Vladimir Dal, Saint Petersburg, pp. 5–85 (in Russian).

Mochkin, Alexandr N. (2005) *Friedrich Nietzsche (Intellectual Biography)*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (in Russian).

Pruzhinin, Boris I. (2022) "Anthropological Crisis as a Theme of Philosophy", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2022), pp. 86–92 (in Russian).

Sekatsky, Alexander (2000) "Life in Reality: Kierkegaard's Experience", Kierkegaard, Søren, *Forforeerens Dagbog*, Limbus Press, Saint Petersburg, pp. 5–19 (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., ed. (2024) *Cultural and Historical Epistemology: Philosophical Conversations*, Rossiiskaya Politicheskaya Entsiklopediya, Moscow (in Russian).

Stolyarova, Olga E. (2021) "Can We Hope for Progress in Understanding Progress?", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 63–69 (in Russian).

Сведения об авторе

ДРАЧ Геннадий Владимирович –
доктор философских наук, профессор,
научный руководитель Института философии
и социально-политических наук
Южного федерального университета.

Author's Information

DRACH Gennady V. –
DSc in Philosophy, Professor,
Academic Supervisor
at the Southern Federal University.

Русская религиозная мысль в современных исследованиях и образовании: актуальные дискуссии

© 2026 г. О.А. Жукова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, 109028, Покровский б-р, д. 11.

E-mail: ozhukova@hse.ru

Поступила 08.02.2026

Статья посвящена актуальным дискуссиям в области исследований русской религиозной философии и практикам ее преподавания в российских государственных и конфессиональных вузах. Она обобщает обсуждение теоретических и практических аспектов изучения философского наследия России и ее традиции религиозной мысли, которые были рассмотрены на Круглом столе «Русская религиозная мысль в современных исследованиях и образовании: философия, теология, философия религии», состоявшемся в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» в сентябре 2025 г. Круглый стол объединил ведущих исследователей русской мысли, теологов, православных богословов, философов и социологов религии, религиоведов, руководителей философских и теологических направлений подготовки в классических университетах и православных институтах. Ученые обсудили большой круг вопросов, связанных с переосмыслением отечественной мысли в интеллектуальном контексте современной российской культуры, а также с актуализацией философского наследия в образовательном, научном и публичном пространстве. Особое внимание выступающие уделили проблеме рецепции и реинтерпретации концептов русской религиозной мысли в условиях трансформации эпистемологической парадигмы гуманитарного знания. Был поставлен вопрос о дисциплинарном статусе русской религиозной философии, о ее взаимосвязи с теологией, философией религии, философской и политической теологией. Участники подчеркнули значение теоретической и архивной базы историко-философских исследований в данной области. В рамках дискуссии рассматривалась практика преподавания истории русской религиозной мысли на философских, теологических факультетах и в духовных академиях России, а также новое учебное пособие «Русская религиозная философия» по стандарту «теология» для высших учебных заведений РПЦ. Настоящая статья представляет собой анализ как достигнутых результатов изучения русской религиозной мысли, так и выявленных проблем, которые были сформулированы участниками Круглого стола.

Ключевые слова: религиозная философия, русская мысль, православие, богословие, интеллектуальная культура, высшее образование, гуманитарное знание.

УДК 1 (091)
DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-214-222

Цитирование: *Жукова О.А.* Русская религиозная мысль в современных исследованиях и образовании: актуальные дискуссии // Вопросы философии. 2026. № 10. С. 214–222.

Russian Religious Thought in Modern Research and Education: Current Discussions

© 2026 Olga A. Zhukova

National Research University Higher School of Economics (HSE University), 11, Pokrovsky blvd, Moscow, 109028, Russian Federation.

E-mail: ozhukova@hse.ru

Received 08.02.2026

The article is devoted to current discussions in the field of Russian religious philosophy research and teaching practices in Russian state and confessional universities. It summarizes the discussion of theoretical and practical aspects of studying Russia's philosophical heritage and its tradition of religious thought, which were discussed at the Round table "Russian Religious Thought in Modern Research and Education: Philosophy, Theology, Philosophy of Religion", which was held at the National Research University *Higher School of Economics* in September 2025. The Round table brought together leading researchers of Russian thought, theologians, Orthodox theologians, philosophers and sociologists of religion, religious scholars, heads of philosophical and theological fields at classical universities and Orthodox institutes. The scientists discussed a wide range of issues related to the rethinking of Russian thought in the intellectual context of modern Russian culture, as well as the actualization of philosophical heritage in the educational, scientific and public spaces. The speakers paid special attention to the problem of reception and reinterpretation of concepts of Russian religious thought in the context of the transformation of the epistemological paradigm of humanitarian knowledge. The question was raised about the disciplinary status of Russian religious philosophy, its relationship with theology, philosophy of religion, philosophical and political theology. The participants emphasized the importance of the theoretical and archival base of historical and philosophical research in this field. The practice of teaching the history of Russian religious thought at philosophical, theological faculties and Russia's theological academies was discussed during the debate, as well as the new textbook "Russian Religious Philosophy" according to the standard "theology" for higher educational institutions of the Russian Orthodox Church. This article is an analysis of both the results achieved in the study of Russian religious thought and the identified problems formulated by the participants of the Round table.

Keywords: religious philosophy, Russian thought, Orthodox, theology, intellectual culture, higher education, humanitarian knowledge.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-10-214-222

Citation: Zhukova, Olga A. (2026) "Russian Religious Thought in Modern Research and Education: Current Discussions", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2026), pp. 214–222.

Русская религиозная мысль в исследовательской и педагогической практике

Русская религиозная философия является важнейшей частью культурного наследия России, составляя ее духовно-интеллектуальное ядро. Современные исследователи находятся в постоянном диалоге с традицией изучения отечественной мысли, обращаясь

к сложившемуся историко-философскому канону середины XX в. [Полторацкий (ред.) 1975], авторы которого в эмиграции выполнили важнейшую функцию рецепции опыта философствования в России и своего рода мемориализации научно-творческого наследия [Ермишин 2019]. Этот канон во многом стал идейным и ценностным ориентиром в сложной работе переосмысления и реинтерпретации философских текстов русской культуры [Гайденко 2001, 301; Щедрина (ред.) 2024, 212–214]. На сегодняшнем этапе участниками интеллектуального процесса ощущается высокая потребность как в продолжающейся ревизии философского наследства России, так и в реактуализации исследовательских практик. С одной стороны, историки философии сосредоточиваются на выявлении специфики и содержательно-смысловых особенностях отечественной мысли [Антонов 2024, 61–62; Жукова 2019; Щедрина 2008], с другой, стремятся выстроить целостную картину развития отечественной философии [Евлампиев 2020; Кантор 2011]. После перерыва, связанного с идеологическими ограничениями свободного философского познания, русская религиозная мысль, выступающая живым свидетельством национальной духовной культуры, возвращается в академическое и общественное пространство современной российской культуры, стимулируя поиск новых исследовательских стратегий, методов изучения, архивных практик [Щедрина (ред.) 2023, 6–13]. Это обстоятельство способствует концептуальному обновлению историко-философского и культурфилософского знания [Жукова 2017, 16–19], а также существенно влияет на опыт преподавания истории русской философии как дисциплины, входящей в учебные планы как университетов, так и институтов и духовных академий, принадлежащих Русской православной церкви.

Характеризуя текущую ситуацию в российской науке и образовании, можно говорить, что русская мысль сегодня выступает не только как сложившаяся духовно-интеллектуальная традиция и архивный текст, но и как развивающаяся практика исследований, опыт философствования и тематизации ключевых проблем и концептов, сформулированных ее выдающимися авторами. В то же время представление о традиции не иначе, как о культурном феномене прошлого, не обеспечивает в познавательном опыте полноту ее понимания и принципов смыслообразования. Традиция жива приращением творческого опыта, и для ее освоения и интеллектуального «пересобирания» необходим поиск адекватного языка описания, соответствующего эпистемологическим требованиям современного научного познания – эпистемологической дисциплине. Это обязательное условие повышает значение критических и аналитических подходов, не только концептуализирующих теоретические основания и практические формы русской религиозной философии, но и «расшивающих» сложные зоны и даже тупики мысли в перспективе философской и культурной ситуации настоящего и будущего [Жукова 2022, 519–520]. Как представляется, реализация данных принципов и должна в конечном итоге способствовать успеху в решении задачи актуализации наследия отечественной религиозной мысли в российской современности – расширять ее идейное, ценностное и духовно-культурное влияние в обществе, в публичной сфере.

Именно этим вопросам был посвящен масштабный Круглый стол «Русская религиозная мысль в современных исследованиях и образовании: философия, теология, философия религии», прошедший 18 сентября 2025 г. на факультете гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Организаторами Круглого стола выступили научно-исследовательская группа «Отечественная философская мысль и духовная культура России» школы философии и культурологии НИУ ВШЭ совместно с Общецерковной аспирантурой и докторантурой им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (ОЦАД). Партнерами большого научного мероприятия, объединившего известных российских исследователей русской мысли, руководителей философских и теологических направлений подготовки в вузах, православных богословов, религиоведов, стали кафедра философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), кафедра истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, Научная библиотека и мемориальный музей «Дом А.Ф. Лосева», сектор истории русской философии и сектор философии российской истории Института философии РАН, а также журнал «Вопросы философии».

Участники обсудили проблемы, связанные с изучением отечественного философского наследия и с преподаванием истории русской мысли в государственных и конфессиональных высших учебных заведениях по программам подготовки «философия», «теология», «философия религии и религиоведение». Специальное внимание было уделено анализу современных практик исследования русской религиозной мысли, их методологическому обновлению, архивным источникам, проблеме междисциплинарных пересечений философии и теологии в традиции русской мысли, опыту создания учебника по русской религиозной мысли для студентов-теологов.

Приветствуя участников Круглого стола, ректор ОЦАД, председатель Учебного комитета Русской православной церкви, протоиерей Максим Козлов отметил ценность профессионального диалога философов и богословов. Обращаясь к опыту написания нового учебника «Русская религиозная философия» в рамках стандарта «теология» [Антонов (ред.) 2024], он подчеркнул необходимость системной работы в этом направлении. По мнению ректора, необходимость на текущем этапе более глубокого взаимообмена идей и подходов, сформированных в светском и духовном образовании, подтверждается анализом предшествующей традиции преподавания философии в Московской духовной академии, о которой отец Максим говорил как ее восприемник. Представители университета – заместители декана факультета гуманитарных наук П.Ю. Деменчук и В.В. Файер, председатель Учебно-методического объединения НИУ ВШЭ Д.М. Носов, обращаясь к участникам Круглого стола, дали оценку многолетнему сотрудничеству Общецерковной аспирантуры и докторантуры с НИУ ВШЭ, опираясь на опыт реализации совместной сетевой программы «Религия и общество» (ранее – «Философия и история религии») на факультете гуманитарных наук.

В программном докладе организатор и модератор Круглого стола, академический руководитель философской магистратуры НИУ ВШЭ, профессор О.А. Жукова определила концептуальную рамку дискуссии, охарактеризовав как имеющиеся достижения в исследованиях русской религиозной мысли, так и сложные проблемы. Ведущая мероприятия особо выделила, что помимо профессиональных задач, стоящих перед историками отечественной мысли, теологами, преподавателями, научно-образовательное сообщество не может не волновать проблема перевода религиозных идей и ценностей на язык секулярной культуры. По существу, этот вопрос является центральным, отвечая, насколько сегодня могут быть поняты и стать значимыми элементами интеллектуальной и духовной культуры проекты русских религиозных мыслителей, насколько они открыты к философским дискуссиям и к диалогу с традиционными религиями России – православием, исламом, иудаизмом, буддизмом. Был выдвинут тезис, что в этом контексте особое значение имеет творческий потенциал русской религиозной мысли, ее способность осуществлять смысловой взаимообмен с другими христианскими традициями, а также с национальными восточными религиями в условиях цивилизационного диалога и выстраивания архитектуры многополярного мира.

Отмечалось, что исследовательский дискурс о русской религиозной мысли пополнился рядом фундаментальных работ, располагающихся на пересекающихся полях истории философии, философии религии и культуры, богословия. Помимо ставших классическими работ П.П. Гайденко, М.Н. Громова, М.А. Маслина, С.С. Хоружего, можно выделить исследования К.М. Антонова, О.А. Жуковой, И.И. Евлампиева, А.А. Ермичева, А.П. Козырева, В.В. Сербиненко, Т.Г. Щедриной, труды философско-теологического содержания В.Н. Катасонова, Н.Н. Павлюченкова. Как подчеркнула докладчица, настоящие исследования актуализируют вопрос о дисциплинарном статусе русской религиозной философии, о ее взаимосвязи с богословием, философией религии, философской теологией, а также о роли философских школ духовных академий России, где русская религиозная мысль обогащается теологическими концептами и, нередко, религиоведческим инструментарием.

Важно, что прирост знаний в области русской религиозной мысли постоянно обеспечивается выходом в свет научных комментированных изданий в рамках собраний сочинений. Подобным примером последних лет является «Полное собрание сочинений

С.Л. Франка» под редакцией Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых, выпускаемое Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом. С 2018 г. вышли 5 томов, охватывающие большую часть дореволюционного периода творчества русского мыслителя, в том числе комментированное переиздание ключевой работы «Предмет знания» [Франк 2023]. В этом ряду находятся и юбилейные переиздания русской философской классики, осуществляемые академическими и музейными институциями, исследовательскими центрами и православными издательствами [Лосев 2023; Бердяев 2024]. Большую работу по включению в научный оборот философских текстов русской культуры выполнила серия Русской христианской гуманитарной академии «Русский Путь: pro et contra», а также «Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века» издательства РОССПЭН.

Значимым примером обновления исследовательских ресурсов и методологических подходов, осуществляемых с опорой на архивную базу историко-философских исследований, выделенным в докладе О.А. Жуковой, является опыт изучения авторов Серебряного века. Так, в рамках подготовки собрания сочинений Г.Г. Шпета, его редактор-составитель, профессор МПГУ Т.Г. Щедрина, расшифровывая документы эпохи и подвергая их логико-смысловому анализу, проводит реконструкцию, восстанавливая как тексты, так и контексты сочинений русского мыслителя [Шпет 2009].

Корпус русских исследований постоянно пополняется журнальными публикациями в изданиях Российской академии наук, ведущих университетов России и РПЦ, имеющих высокую научную репутацию – таких как «Вопросы философии», «Философский журнал», «История философии», «Вестник МГУ. Серия 7. Философия», «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение», а также новых, специализирующихся на русской философской и богословской проблематике, таких как «Отечественная философия» (Институт философии РАН), «Философические письма. Русско-европейский диалог» (НИУ ВШЭ), «Aspiratio. Журнал церковно-гуманитарных исследований» (ОЦАД).

О развитии исследовательской традиции в данной области свидетельствует достаточно активный процесс формирования научных школ. Оценивая ситуацию, О.А. Жукова отметила, что помимо сложившихся авторитетных академических школ двух главных университетов России – Московского и Санкт-Петербургского, эстафету лидерства подхватывает школа философии и культурологии НИУ ВШЭ, в которой только за последние пять лет были защищены десять диссертаций по русской историко-философской и культурфилософской проблематике, затрагивающей в рамках тех или иных тем и сюжетов вопрос религиозных оснований и контекстов русской философии. Диссертации молодых исследователей Н.Б. Афанасова, Д.А. Давлетшиной, А.С. Гиринского, О.А. Глебова, А.А. Дорониной, М.В. Жуковой, И.Ю. Ильина, А.К. Куликова, Д.А. Морозова, И.И. Павлова были подготовлены под научным руководством известных российских ученых О.А. Жуковой, В.К. Кантора, А.В. Михайловского, В.Н. Поруса, Б.И. Пружинина. На этом фоне также заметны усилия других федеральных университетов, в частности, ДВФУ, развивающего область русских философско-богословских и религиоведческих исследований под научным руководством С.В. Пишуна, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной.

По общему мнению выступавших, одна из серьезных проблем связана с практикой преподавания истории русской религиозной мысли, с созданием философского нарратива, отвечающего текущему уровню представлений о предмете как в концептуальном, так и в методологическом плане. Значимым вкладом в решение этой задачи стало новое учебное пособие «Русская религиозная философия» (2024) по стандарту «теология» для высших учебных заведений РПЦ, под редакцией К.М. Антонова, выполненное коллективом ученых, среди которых А.Ю. Бердникова, Н.А. Ваганова, И.С. Вевюрко, Н.И. Герасимов, О.Т. Ермишин, А.П. Козырев, О.В. Марченко, протоиерей Г. Ореханов (ум. 2020), Н.Н. Павлюченков, В.П. Троицкий. Философский процесс в России представлен авторами сквозь призму взаимодействия философских программ и установок православия вне попыток догматизирующей богословской верификации

идей и концептов, а как живой и духовно напряженный поиск мысли [Жукова 2025, 171–172]. Давая оценку замыслу учебника, его главный редактор, заведующий кафедрой философии и религиоведения ПСТГУ профессор К.М. Антонов высказал озабоченность, что история русской религиозной мысли нередко воспринимается как «повинность» в духовных школах, наводит она скуку и на студентов светских вузов. По его мнению, выходом может быть рассмотрение собственно философских проблем, интеллектуально захватывающих студентов, что не отменяет требования системности изложения в создании общей логики развития отечественной мысли, как и сохранение внимания к биографическим контекстам. Эта мысль редактора учебника представляется справедливой, а подобный подход дает возможность видеть границы пересечения философских и богословских текстов русской культуры.

Отмеченные достижения в изучении и преподавании русской религиозной мысли позволили участникам констатировать, что интерес к отечественному философскому наследию в интеллектуальном контексте современной российской культуры постоянно возрастает, что акцентировал научный руководитель школы философии и культурологии НИУ ВШЭ В.Н. Порус. Обращаясь к наследию И.А. Ильина, он сфокусировал внимание слушателей на ключевой для русской мысли теме – толковании проблемы духовности, ее религиозного, этического и культурно-общественного смысла, которое создает поле высокого напряжения, отличающее русскую религиозную мысль в целом.

Удерживая задачу рассмотрения духовных и культурно-исторических особенностей русской мысли как центральную, российские ученые продолжают направлять свои усилия на восполнение белых пятен отечественной философии. Ярким примером является исследовательская и мемориальная серия, имеющая два хронологических раздела – «Философия России первой половины XX века» и «Философия России второй половины XX века». Коллектив авторов и редакторов на протяжении 15 лет следует основополагающей задаче создания «целостного культурно-исторического образа русской философии как полифонического феномена в многообразии современных философских проблем и исследовательских контекстов», что подчеркнул главный редактор серии Б.И. Пружинин, принявший участие в работе Круглого стола (см.: https://iphras.ru/page17467404.htm. Дата обращения 29.01.2026). Проблема возвращения отечественного наследия после длительного перерыва в научное и общественное пространство была поднята в выступлениях ответственного редактора серии «Философия России первой половины XX века», ведущего архивиста Т.Г. Щедриной, обозначившей проблему пересмотра русских философских архивов на примере изучения духовно-интеллектуального наследия А.А. Ухтомского. Эта проблема рассматривалась и профессором ДВФУ С.В. Пишуном, посвятившим свое выступление теме архива дальневосточной философской эмиграции, а также директором Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета Е.В. Сердюковой, поделившейся опытом исследования русской религиозной мысли в рамках работы с архивом Н.О. Лосского.

Главный редактор журнала «Вопросы философии» и заведующий сектором философии естественных наук Института философии РАН Б.И. Пружинин поддержал идею об актуальности философских открытий русской религиозной мысли, высказанную участниками. Он сформулировал тезис, что эпистемологические решения русской мысли находятся в русле современных поисков теоретической философии в той ее области, где сопрягаются реальности идеального и рационального, веры и разума, демонстрируя широту эпистемологического поля. По мнению Б.И. Пружинина, без постановки этих вопросов эпистемология сегодня уже обойтись не может. В этом контексте, как видится, одним из значимых исследовательских направлений остается религиозная тематизация ключевых проблем философии, рассматриваемых в контексте трансформации эпистемологической парадигмы гуманитарного знания.

Проректор ОЦАД, профессор Е.А. Пилипенко рассказал о новых научных периодических изданиях. Он подчеркнул, что проекты ОЦАД – «Aspiratio. Журнал церковно-гуманитарных исследований», «Церковь и время» – по своему замыслу должны

стать площадкой профессионального разговора между двумя интеллектуальными традициями отечественной культуры – философской и богословской. Опытом такого сближения стал включенный в учебный план ОЦАД новый курс теологии культуры, основные тематические и методологические принципы отбора материала которого изложил его автор, профессор ОЦАД В.Н. Катасонов.

Особенное значение для собравшихся имело выступление одного из первых сотрудников «Дома А.Ф. Лосева» В.П. Троицкого, посвятившего свое сообщение памяти создательницы уникального Дома-музея и библиотеки русской мысли А.А. Тахо-Годи, с которой российская научная общественность попрощалась в сентябре 2025 г. По словам В.П. Троицкого, Аза Алибековна оставила нам свое философское завещание, имеющее этический смысл. Это завещание было дано соратницей А.Ф. Лосева как требование ясности слова в обсуждении главного вопроса знания и веры. Принцип, сформулированный Азой Алибековной, непосредственно ставит перед научным сообществом вопрос о присутствии русской религиозной мысли в публичной сфере – в социальном и культурном бытии России.

Участники Круглого стола обсудили образовательную и культурно-просветительскую роль исследовательских проектов, которые становятся достоянием широкой аудитории через электронные и печатные СМИ, теле- и интернет платформы, через классические площадки музейных и академических пространств, открывающих свои двери для всех, кто интересуется историей русской мысли, отечественной культуры, литературы и искусства. В этом направлении модератор Круглого стола О.А. Жукова упомянула проект журнала «Эксперт» под названием «Иные мы. Десять русских философов», представивший взгляд современных российских исследователей на ключевые фигуры русской религиозной мысли – от Константина Леонтьева и Владимира Соловьева до Алексея Лосева и Владимира Бибихина [Гачева и др. 2022, 42–78]. Хорошим примером свободного неакадемического обращения философов к современным слушателям на языке русской религиозной мысли являются также циклы передач «Философские ночи» (ведущий А.П. Козырев) и «Светлый вечер» (ведущий К.М. Мацан) на радио «Вера».

Расширяют свои аудитории постоянно действующие семинары «Русская философия», «Русская философия в мире», «Бердяевские среды» на площадке Научной библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» (ведущий В.П. Троицкий), междисциплинарный семинар «Серебряный век: феномен, проблемы, решения» Института философии РАН (ведущие Е.С. Петриковская, В.В. Сидорин), научно-исследовательский семинар «Отечественная философская мысль и духовная культура России» (ведущие О.А. Жукова, В.Н. Порус), что говорит о практиках актуализации русской мысли в современном философско-культурологическом, образовательном и социально-политическом дискурсе.

Полемический характер некоторых выступлений подчеркнул актуальность поставленных тем Круглого стола. В этом контексте также было отмечено, что одной из самых насущных задач является задача раскрытия сложных вопросов в русской мысли. По мнению доцента кафедры истории русской философии МГУ Б.В. Межуева, для исследователя не может быть «закрытых» и догматизированных решений, базирующихся на убеждении, что на все вопросы русская мысль уже смогла дать ответ. Такое убеждение скорее есть ангажированное предубеждение, поскольку для современного поколения авторов русская религиозная мысль ценна именно своим поиском, и цель исследователя как раз заключается в том, чтобы не оставлять «слепых зон» в разговоре о ее свершившихся или не свершившихся открытиях и достижениях.

Помимо актуализации предметной дискуссии в ее аналитическом и полемическом модусах, ценность проведенного мероприятия заключается еще и в том, что оно объединило исследователей разных поколений и профессиональных цехов. Идея поколенческой преемственности исследовательских школ, имеющих длительные традиции и активно складывающихся, была высказана многими выступавшими, затронувшими различные аспекты изучения и практики преподавания русской религиозной мысли в научно-образовательных корпорациях. Своим опытом поделились старший

преподаватель кафедры истории русской философии, ведущий радио «Вера» К.М. Мацан, старшие научные сотрудники сектора русской философии Института философии РАН Н.И. Герасимов и А.И. Вакулинская, доценты школы философии и культурологии НИУ ВШЭ П.В. Резвых, А.В. Михайловский, Е.В. Бессчетнова, Б.К. Кнорре.

Участники были солидарны в оценке результатов Круглого стола, высказав мнение, что подобное знаковое мероприятие, собравшее известных представителей светских и православных научных школ и университетов вокруг проблемы изучения и преподавания русской религиозной мысли, состоялось впервые и должно войти в историю современной российской философии. Круглый стол показал главное во взаимодействии ученых и преподавателей – помимо высокой заинтересованности активной части научно-педагогического сообщества в постоянно действующей профессиональной площадке для обсуждения обновляющихся исследовательских практик, он выявил стремление к поиску публичных форм продвижения идей русской мысли в общественном пространстве, когда вопрошающий разум выступает одновременно и как защитник религиозных идей и ценностей, и как свободный искатель истины, и как критический исследователь религиозно-философской традиции.

Источники – Primary Sources

Бердяев 2024 – *Бердяев Н.А.* Судьба России. Философия свободного духа. М.: Центр Н.А. Бердяева; Дом А.Ф. Лосева, 2024 (Berdyaev, Nikolai A., *The Fate of Russia. The Philosophy of the Free Spirit*, in Russian).

Гайденко 2001 – *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001 (Gaidenko, Piama P., *Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age*, in Russian).

Лосев 2023 – *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики. Античная музыкальная эстетика. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023 (Losev, Alexey F., *Music as a Subject of Logic. Antique Musical Aesthetics*, in Russian).

Полторацкий (ред.) 1975 – Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Питтсбургский ун-т, 1975 (Poltoratzky, Nikolai P., *Russian Religious and Philosophical Thought of the 20th Century*, in Russian).

Франк 2023 – *Франк С.Л.* Полное собр. соч. Т. 5. Предмет знания. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2023 (Frank, Semyon, *The Subject of Knowledge*, in Russian).

Шпет 2009 – *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии: 2: материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной (Собр. соч. Т. 6). М.: РОССПЭН, 2009 (Speth, Gustav G., *An Essay on the Development of Russian Philosophy*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Антонов 2024 – *Антонов К.М.* Вечное и новое в интерпретации христианства в русской религиозной мысли: к постановке проблемы // Бог в русской мысли, культуре, истории: Материалы Ежегодной междисциплинарной научной конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия «Церковь и время». М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия, 2024. С. 61–72.

Антонов (ред.) 2024 – Русская религиозная философия: учебник бакалавра теологии / Под общ. ред. К.М. Антонова. М.: Учебный комитет Русской Православной Церкви, 2024.

Гачева и др. 2022 – *Гачева А., Жукова О., Козырев А., Межуев Б., Михайловский А., Рябов П., Седых О., Тахо-Годи Е., Тесля А., Щедрина Т.* Иные мы. Десять русских философов // Эксперт. 2022. № 30–33. С. 42–78.

Ермишин 2019 – *Ермишин О.Т.* Философия русского зарубежья XX века. М.: Летний сад: Дом Русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2019.

Евлампиев 2000 – *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2020.

Жукова 2017 – *Жукова О.А.* Философия русской культуры: метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017.

Жукова 2019 – *Жукова О.А.* Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. М.: Согласие, 2019.

Жукова 2022 – *Жукова О.А.* Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М.: Согласие, 2022.

Жукова 2025 – Жукова О.А. Отечественная религиозно-философская мысль в российском цивилизационном контексте: история, исследовательский дискурс, образовательная практика // Aspiratio. 2025. Т. 2. № 1. С. 157–176.

Кантор 2011 – *Кантор В.К.* «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011.

Щедрина 2008 – *Щедрина Т.Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

Щедрина (ред.) 2023 – Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2023.

Щедрина (ред.) 2024 – Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры: К юбилею Бориса Исаевича Пружинина. Коллективная монография / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2024.

References

Antonov, Konstantin M., ed. (2024) *Russian Religious Philosophy: Textbook of Bachelor of Theology*, Educational Committee of the Russian Orthodox Church, Moscow (in Russian).

Antonov, Konstantin M. (2024) "The Eternal and New in the Interpretation of Christianity in Russian Religious Thought: towards a Problem Statement", Pilipenko, Evgeny A., ed., *God in Russian Thought, Culture, and History: Proceedings of the Annual Interdisciplinary Scientific Conference of the Saints Cyril and Methodius Church-wide Postgraduate and Doctoral Studies "Church and Time"*, Saints Cyril and Methodius Church-wide Postgraduate and Doctoral Studies, Moscow, pp. 61–72 (in Russian).

Gacheva, Anastasia, Zhukova, Olga, Kozyrev, Alexey, Mezhuyev, Boris, Mikhailovsky, Alexander, Ryabov, Petr, Sedykh, Oksana, Tahoe-Godi, Elena, Teslya, Andrey, Shchedrina, Tatiana (2022) "Other us. Ten Russian Philosophers", *Expert*, Vol. 30–33, pp. 42–78 (in Russian).

Ermishin, Oleg T. (2019) *Philosophy of the Russian Abroad of the 20th Century*, Summer Garden: Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad, Moscow (in Russian).

Evlampiev, Igor I. (2020) *The History of Russian Metaphysics in the 19th–20th Centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute*, 2nd ed., Russian Christian Humanitarian Academy Publ., Moscow (in Russian).

Kantor, Vladimir K. (2011) *"The Collapse of Idols", or Overcoming Temptations (the Formation of Philosophical Space in Russia)*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G. (2008) *"The Archive of the Epoch": the Thematic Unity of Russian Philosophy*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., ed. (2023) *Nikolai Berdyaev: an Epistolary Conversation. Archival Materials*, Political Encyclopedia, Moscow (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., ed. (2024) *Cultural and Historical Epistemology: Philosophical Conversations: on the Anniversary of Boris Isaevich Pruzhinin*, Collective Monograph, Political Encyclopedia, Moscow (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2017) *Philosophy of Russian Culture: a Metaphysical Perspective of Man and History*, Soglasiie, Moscow (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2019) *An Essay on Russian Culture. Philosophy of History, Literature and Art*, Soglasiie, Moscow (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2022) *Creativity and Religiosity in Russian Culture. Philosophical Research*, Soglasiie, Moscow (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2025) "Domestic Religious and Philosophical Thought in the Russian Civilizational Context: History, Research Discourse, Educational Practice", *Aspiratio*, Vol. 2, No. 1, pp. 157–176 (in Russian).

Сведения об авторе

ЖУКОВА Ольга Анатольевна –
доктор философских наук, профессор
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики».

Author's Information

ZHUKOVA Olga A. –
DSc in Philosophy,
Professor at HSE University.

CONTENTS

Philosophy, Culture, Society

Andrei D. Korol, Irina N. Sidorenko, Veronika S. Saiganova – The Ontological Foundations of the Transformation of Education: from Substantiality to Processualism.....5

PHILOSOPHY OF BOOK CULTURE

Sergey N. Borisov – A Book as a Person's *Symbolic Refuge*.....18
Artem A. Krotov – The Philosophy of Book Collections in the History of Culture.....23
Elena N. Motovnikova – A Book *for the Few*: an Oddity or a Marginality in Book Culture?.....29

Philosophy and Science

Ilya V. Ilyin, Tatiana L. Shestova – Energy of Cosmic Optimism. About Philosophical Heritage of A.D. Ursul.....35
Igor A. Mikhaylov – The Path of *Existence*: Person against Science?.....46
Konstantin E. Morozov – Relational Experientialism.....60
Olga E. Stoliarova – The Strong Programme in the Sociology of Scientific Knowledge and the Question of Realism.....70
Helena N. Knyazeva – Forms that Think: Fuller's Synergetics on the Design of Agency.....82
Andrey Yu. Sevalnikov, Irina A. Rybakova – The Critical Analysis of the Relational Interpretation of Quantum Mechanics and Carlo Rovelli's Conception of Time.....94

History of Russian Philosophy

Sergei I. Hessen – Letters to N.A. Hans in 1936–1938, text preparation, publication, comments by Kirzhaeva, Vera P., Osovskii, Oleg E. 105
Zhou Laishun – A Study of Berdyaev's Philosophy of History.....121
Artiom A. Gravin – Philosophy in the Life and Work of A.A. Takho-Godi: Ancient Studies, History of Russian Thought, Circle of A.F. Losev.....132

RUSSIAN MACHISM: CONTEMPORARY MEANINGS

Vladislav A. Lektorsky – Russian Marxist Machism: An Attempt at a Contemporary Understanding.....140
Aleksandr E. Rybas – The Problem of the Meaning of Life and Death in Russian Machism.....146

History of Philosophy

Ekaterina A. Polyakova – God or Nature? Benedict Spinoza's Concept of Reality in the Perspective of the Latest German Research on His *Ethics*.....153
Artur R. Tretiak – Evald Ilyenkov and the Contemporary Critique of Capitalism in Italy.....165

ASIAN PHILOSOPHIES: HISTORY, METHODOLOGY, INTERCULTURAL APPROACH

Vsevolod A. Sevostianov – Philosophical Origins of Nishida Kitaro's Concept of "Place": Plato, Emile Lask, and the Syntactic Structure of the Japanese Language.....176
Liubov B. Karelova – The Theory of Time by Takahashi Satomi.....185
Elena L. Skvortsova – Watsuji Tetsuro on the Problem of Compatibility between Philosophy and the Japanese Language.....196

Letter to Editors

Gennady V. Drach – The Confrontation of Ideas of the 19th Century and Us: Philosophical Reflections.....203

Scientific Life

Olga A. Zhukova – Russian Religious Thought in Modern Research and Education: Current Discussions.....214

Научно-теоретический журнал

Вопросы философии / Voprosy filosofii
2026. Номер 10

Соучредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76827 от 16.09.2019.

Художник *С.Ю. Растегина*
Корректор *Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 01.10.26.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 19,96. Тираж 1000 экз. Заказ № 1903

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ООО Полиграфическая компания «ЭксПресс»
1603104, г. Нижний Новгород, ул. Медицинская, д. 26, пом. 1
E-mail: print@e-xpress.ru
тел.: +8 (499) 401 02 88

Информацию о «Вопросах философии» см. на сайте журнала: https://pq.iphras.ru

Индекс Почты России ПН115
Индекс Урал-Пресс 38802

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

Российская Академия Наук