

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
(ИНИОН РАН)

---

**СОЦИАЛЬНЫЕ  
И  
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ  
ЛИТЕРАТУРА**

**ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ**

**СЕРИЯ 3**

**ФИЛОСОФИЯ**

**2025 – 3**

Издается с 1991 года  
Выходит 4 раза в год  
индекс серии 3.2

**Учредитель**  
**Институт научной информации**  
**по общественным наукам**  
**Российской академии наук**

Редакционная коллегия серии «Философия»

*С.В. Мельник* – д-р филос. наук, главный редактор (ИНИОН РАН),  
*К.М. Антонов* – д-р филос. наук (ПСТГУ), *В.Г. Буданов* – д-р филос. наук (ИФ РАН), *В.В. Винокуров* – д-р филос. наук (МГУ),  
*Д.В. Ефременко* – д-р полит. наук (ВШЭ), *О.А. Ефремов* – канд. филос. наук (МГУ), *О.А. Жукова* – д-р филос. наук (НИУ ВШЭ),  
*Ю.А. Кимелев* – д-р филос. наук (ИНИОН РАН), *Д.П. Козолупенко* – д-р филос. наук (МГУ), *А.П. Козырев* – канд. филос. наук (МГУ),  
*А.И. Криман* – научный сотрудник (ИНИОН РАН), *О.В. Кулешова* – канд. филол. наук (ИНИОН РАН), *В.Д. Лаза* – д-р филос. наук (МГЛУ),  
*О.В. Летов* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *М.М. Мчедлова* – д-р полит. наук (РУДН, Институт социологии ФНИСЦ РАН), *Н.Л. Полякова* – д-р социол. наук, канд. филос. наук (МГУ), *С.В. Погорельская* – канд. полит. наук (ИНИОН РАН),  
*В.А. Яковлев* – д-р филос. наук (МГУ)

Ответственный редактор – *Криман А.И.*

Редакторы-составители – *Григорьева Е.С., Костылев В.А.*

Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77-80874 от 21.04.2021

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия = Social Sciences and Humanities. Domestic and Foreign Literature. Series 3: Philosophy» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

ISSN 2219-8555

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.00

---

## **СОДЕРЖАНИЕ**

Предисловие .....	7
-------------------	---

### **РАЗДЕЛ I**

#### **Ретроспектива и проспекция**

Криман А.И. Концепция мистического постгуманизма, или четверица пост(не)человеческих самостей .....	10
Василевский П.В. Тиресий и Ниссиец: два способа аргументации постчеловеческого способа быть .....	22
Юзвик А.П. (Не)человеческие пространства как результат поиска собственного места .....	28
Ульданова Д.Р. Особенности отражения социально-политических феноменов в видеоиграх: анализ конструирования утопий и антиутопий через нарратив и геймплей.....	34
Паршина Л.В. План разработки феноменологии не-данного через понятие «энергии» Григория Паламы .....	51

#### **Границы сакрального**

Кода Н.В. «Теологический исток» и религиозная проблематика в работах Мартина Хайдеггера и современная философия религии.....	56
Казанцев С.С. «Смерть Бога» как высвобождение возможности вопрошания о Боге – попытка методологического сближения мысли Ж.-Л. Мариона и Х. Яннараса .....	61
Евлоева Ф.Х. Учение об упае на материале Лотосовой сутры .....	68
Алиева Т.А., Казаев Е.А. Концепт тьмы: на перепутье гносеологии и эзотеризма .....	73
Шадиева А.Н. Цифровой аватар как техномедиум: спиритуалистическая практика в трансгуманизме .....	79

---

## РАЗДЕЛ II

### Философия и современный мир

Кимелев Ю.А. Онтолого-метафизическая проблематика в современной итальянской философии. Часть II (Отрывки из книги).....	87
Пущаев Ю.В. Идеологический ландшафт современной России: состояние и проблемы. Часть II .....	111
Никонович Н.А. Кубинский религиозно-философский дискурс в контексте мировой интеллектуальной традиции .....	121
Летов О.В. Современная западная философия науки и постпозитивизм .....	137

### Диалоги с современностью

Григорьева Е.С. «Это просто селфи! Апология цифрового нарциссизма. Рец. на кн.: Б. Гройс Апология Нарцисса .....	153
Григорьева Е.С. Путевые заметки о «Новом настоящем». Рец. на кн.: Аванесян А. Майамификация .....	156
Григорьева Е.С. Кинематограф как «мобилизация взгляда». Рец. на кн.: Нанси Ж.-Л. Очевидность фильма: Аббас Киаростами .....	159
Цибизова И.М. Как рекомендуют преподавать и изучать этику с основанием на человечности студентам непрофильных факультетов в Кембридже и США. Рец. на кн.: Уэлтон Б.Дж., Нойеншвандер Дж. Курс этики для всех дисциплин с гуманитарными основами.....	165
Цибизова И.М. Памяти Элизабет Энском посвящается. Рец. на кн.: Моральная философия .....	173

---

## **CONTENTS**

Preface .....	7
---------------	---

### **PART I**

#### **Retrospective and prospection**

Kriman A.I. The concept of mystical posthumanism, or the fourfold of post(non)human selfhoods .....	10
Vasilevsky P.V. Teiresias and Nyssenus: two ways of argumenting the posthuman way of being .....	22
Yuzvik A.P. (Non)human spaces as a result of finding your own place .....	28
Uldanova D.R. Features of reflection of social and political phenomena in video games: analysis of construction of utopia and dystopia through narrative and gameplay .....	34
Parshina L.V. Plan for developing the phenomenology of the non-given through the concept of «energy» of Gregory Palamas .....	51

#### **The facets of the Sacred**

Koda N.V. “Theological origin” and religious issues in the works of Martin Heidegger and modern philosophy of religion .....	56
Kazantsev S.S. “The death of God” as the freeing of the possibility of asking about God – an attempt at a methodological rapprochement of the thought of J.-L. Marion and Ch. Yannaras .....	61
Evloeva F.Kh. Upāya doctrine on the material of the Lotus Sūtra .....	68
Aliyeva T.A., Kazaev E.A. Concept of darkness: at the crossroads of gnoseology and esoterism .....	73
Shadieva A.N. The digital avatar as technomedium: spiritualist practice in transhumanism .....	79

---

## PART II

### Philosophy and the contemporary world

Kimelev Yu.A. Ontological and metaphysical problems in modern Italian philosophy. Part II .....	87
Pushchaev Yu.V. Ideological landscape of modern Russia: state and problems. Part II .....	111
Nikonovich N.A. Cuban religious-philosophical discourse in the context of the world intellectual tradition .....	121
Letov O.V. Contemporary western philosophy of science and postpositivism .....	137

### Dialogues with contemporaneity

Grigorieva E.S. “It's just a selfie!”: an apology for network narcissism. Book review: Groys B. An apology for narcissism ...	153
Grigoryeva E.S. Travelling notes on the ‘new present’. Book review: Avanesyan A. Miamifikation .....	156
Grigorieva E.S. Cinematography as ‘mobilisation of the gaze’. Book review: Nancy J.-L. ‘Film features: Abbas Kiarostami’ .....	159
Tsibizova I.M. How to teach and study humanity-based ethics to non-specialist students in Cambridge and the USA. Book review: Beverly Whelton J., Neuenschwander J. A study of ethics for all disciplines with foundations in humanity .....	165
Tsibizova I.M. Dedicated to the memory of Elizabeth Anscombe. Book review: Moral Philosophy .....	173

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели, перед вами – новый выпуск нашего журнала, воплощающий дух интеллектуальных исканий в эпоху трансформации представлений о человеке, технологиях и границах сакрального. Наше издание традиционно сосредоточено на актуальном философском знании, объединяя критический анализ новейших отечественных и зарубежных исследований с продвижением оригинальных концепций. Основу журнала составляют статьи, обзоры и рецензии, охватывающие широкий спектр современной философской мысли – от постгуманизма и онтологии до философии религии и вопросов цифровой трансформации. Особое внимание уделяется диалогу между различными интеллектуальными традициями, где российская философская школа вступает в продуктивное взаимодействие с мировой мыслью. Мы сохраняем академическую строгость, но стремимся к ясности языка, междисциплинарности и открытости экспериментальным подходам.

Данный выпуск знаменует собой важный концептуальный поворот в осмыслиении постгуманистической проблематики. На смену классическим моделям трансгуманизма и критического постгуманизма приходит новая парадигма, предлагающая более глубокий, многомерный взгляд на соотношение человеческого и нечеловеческого в контексте духовного, технологического и экзистенциального измерений бытия. Двухчастная структура номера отражает многогранность этих философских поисков, балансирующих между критическим переосмысливанием антропоцентризма и формированием новой онтологии.

Раздел I «Ретроспектива и проспекция» открывает программная статья А.И. Криман «Концепция мистического постгуманизма, или четверица пост(не)человеческих самостей», в которой автор предлагает оригинальную концепцию, расширяющую постгуманистическую триаду (человеческое-технологическое-животное) до четверицы, включающей небожественное сакральное как легитимного актанта в поле реальности. Эта работа задает тон

---

всему выпуску, предлагая новый философский язык для описания сложных взаимоотношений между человеком, технологиями и трансцендентным. Продолжают раздел статьи молодых исследователей, участвовавших в конференции «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска – 2024»: П.В. Василевский исследует аргументацию постчеловеческого способа бытия через образы Тиресия и Ниссийца, А.П. Юзвик рассматривает (не)человеческие пространства как результат поиска идентичности, Д.Р. Ульданова исследует особенности отражения социально-политических феноменов в видеоиграх, а Л.В. Паршина предлагает план разработки феноменологии не-данного.

Завершает раздел подборка статей под общей рубрикой «Границы сакрального», представляющая широкий спектр исследований философии религии. Н.В. Кода анализирует влияние теологического истока на философию Хайдеггера и его последующее воздействие на современную философско-богословскую мысль, прослеживая трансформацию религиозно-философских идей в постсекулярную эпоху. С.С. Казанцев предпринимает попытку методологического сближения мысли Ж.-Л. Мариона и Х. Яннараса. Ф.Х. Евлоева обращается к буддийской традиции, анализируя концепт «упая» (искусные средства) как важнейший элемент буддизма Махаяны, необходимый для понимания качеств бодхисаттвы – мудрости и сострадания. Т.А. Алиева и Е.А. Казаев в совместном исследовании рассматривают проблему власти и изменений социальных отношений через концепт тьмы, предлагая альтернативный подход к представлениям о знании в контексте новейших темных онтологий. Завершает раздел статья А.Н. Шадиевой, где автор исследует практику общения с цифровыми аватарами умерших людей как новый вид спиритуалистической практики – техноспиритуализм, показывая преемственность между традиционными и новыми технологически опосредованными формами коммуникации с потусторонним.

Раздел II «Философия и современный мир» продолжает исследование актуальных философских проблем: Ю.А. Кимелев представляет вторую часть своего анализа онтолого-метафизической проблематики в современной итальянской философии; Ю.В. Пущаев анализирует идеологический ландшафт современной России; Н.А. Никонович исследует кубинский религиозно-философский дискурс в контексте мировой интеллектуальной традиции; О.В. Летов обращается к современной западной философии науки и постпозитивизму.

---

Рубрика «Диалоги с современностью», включающая рецензии на значимые философские работы, позволяет читателям ознакомиться с новейшими исследованиями и включиться в актуальные дискуссии. Е.С. Григорьева представляет серию рецензий на ключевые работы современных европейских мыслителей, И.М. Цибизова обращается к проблематике этического образования, исследуя актуальные проблемы преподавания этики и влияние аналитической философии на современную моральную теорию.

«Мистический постгуманизм», представленный в данном выпуске, предлагает важную альтернативу как технологическому детерминизму трансгуманизма, так и критическому скептицизму традиционного постгуманизма. Включение небожественного сакрального в четверицу пост (не) человеческих самостей открывает новые горизонты для осмысления усложняющихся отношений между технологическим, биологическим, социальным и трансцендентным. В эпоху, когда границы между человеческим и нечеловеческим становятся все более проницаемыми, такой подход предлагает концептуальный инструментарий, позволяющий избежать упрощенных дихотомий и учесть многомерный характер современной реальности.

Наш журнал – это приглашение к открытому диалогу между различными философскими традициями, дисциплинарными подходами и поколениями исследователей. Мы не претендуем на окончательные ответы, но верим в продуктивность вопрошания и философского поиска в эпоху радикальных трансформаций человека и общества. Мистический постгуманизм – не конечная точка, а начало нового этапа философской рефлексии, где встречаются онтология, технология и сакральное.

Выражаем искреннюю благодарность всем авторам, принявшим участие в создании этого выпуска. Ваши исследования напоминают нам, что философия никогда не была и не может быть только архивом прошлого – она всегда остается мастерской будущего.

С уважением,  
Анастасия Криман,  
ответственный редактор,  
сентябрь 2025 г.

---

## РАЗДЕЛ I

### РЕТРОСПЕКТИВА И ПРОСПЕКЦИЯ

УДК 141

DOI: 10.31249/phil/2025.03.01

КРИМАН А.И.\* КОНЦЕПЦИЯ МИСТИЧЕСКОГО ПОСТГУМАНИЗМА, ИЛИ ЧЕТВЕРИЦА ПОСТ(НЕ)ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ САМОСТЕЙ

*Аннотация.* В статье предлагается философское осмысление концепции мистического постгуманизма через призму «метамодернистского поворота». Рассматривается эволюция представлений о субъектности от антропоцентристической парадигмы к постантропоцентристической. Обосновывается необходимость расширения постгуманистической триады пост(не)человеческого (человеческое-технологическое-животное) до четверицы, включающей небожественное сакральное<sup>1</sup> как легитимного актанта в поле реальности. Предлагается новый взгляд на пост(не)человеческую онтологию в контексте осцилляции между модернистскими и постмодернистскими установками.

*Ключевые слова:* постгуманизм; метамодернистский поворот; метамодернизм; четверица; пост(не)человеческое; актант; небожественное сакральное; де-иерархизация; природокультура.

KRIMAN A.I. THE CONCEPT OF MYSTICAL POSTHUMANISM, OR THE FOURFOLD OF POST(NON)HUMAN SELFHOODS

*Abstract.* The article proposes a philosophical interpretation of the concept of mystical posthumanism through the lens of the «meta-

---

\* Криман Анастасия Игоревна – научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; postkriman@ya.ru

<sup>1</sup> «Небожественное сакральное» – термин, который был первоначально введен в книге Зенкина С.Н. «Небожественное сакральное». См.: Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. – Москва: Изд-во РГГУ, 2012. – 537 с.

modernist turn». It examines the evolution of subjectivity from the anthropocentric paradigm to the post-anthropocentric one. The paper substantiates the necessity of expanding the posthumanist triad of post (non)human (human-technological-animal) to a fourfold structure that includes the non-divine sacred as a legitimate actant in the field of reality. A new perspective on post(non)human ontology is proposed in the context of oscillation between modernist and postmodernist attitudes.

**Keywords:** posthumanism; metamodernist turn; metamodernism; fourfold structure; post(non)human; actant; non-sacred divine; dehierarchization; natureculture.

**Для цитирования:** Криман А.И. Концепция мистического постгуманизма, или четверица пост(не)человеческих самостей // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 10–21. – DOI: 10.31249/tpphil/2025.03.01

## **Смерть антропоцентризма и рождение пост(не)человеческого**

Философский дискурс XXI века неизбежно сталкивается с необходимостью переосмыслиения антропоцентрической матрицы, которая на протяжении столетий определяла западноевропейскую эпистемологическую традицию. Диагноз «смерть человека», поставленный Мишелем Фуко, обретает новые обертоны в контексте постгуманистической перспективы. Классический гуманизм исчерпал себя концептуально, утратив потенциал объяснения современной реальности, где человек более не является единственным привилегированным субъектом-мироустроителем.

Постгуманизм исходит из четырех фундаментальных положений, подрывающих основания классического гуманизма: во-первых, человек не может претендовать на статус главного мироустроителя среди прочих видов; во-вторых, среди людей не может быть иерархического принципа выстраивания нормативности; в-третьих, вера в *ratio* не спасает от всепроникающего включения *zoe* («голой» жизни); в-четвертых, невозможно отрицать субъектность не-человеческих самостей. Как отмечает Кэри Вулф, «постгуманизм – это не столько отказ от гуманизма, сколько его критическое расширение и переформулирование»<sup>1</sup>.

Задача данной статьи – концептуальное осмыслиение постгуманистической онтологии в контексте метамодернистского пово-

---

<sup>1</sup> Wolfe C. What is Posthumanism? – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. – P. XVI.

рота и обоснование необходимости расширения постгуманистической триады до четверицы пост(не)человеческих<sup>1</sup> самостей, включающей небожественное сакральное как легитимного актанта в социально-онтологическом поле. Концепция небожественного сакрального связана с критикой Агамбеном традиционного разделения между сакральным и профанным, что имеет прямое отношение к постгуманистическим дискуссиям о преодолении классических бинарных оппозиций: «Сакральное, отделенное от божественного контекста и перемещенное в сферу человеческого использования, не теряет своей силы, но обретает новую потенциальность. Мы можем назвать этот феномен «небожественным сакральным» – особым модусом бытия, который ускользает от религиозной категоризации, но сохраняет интенсивность сакрального опыта. Это не секуляризация священного, а его профанация, возвращающая в общее пользование то, что было изъято в сферу неприкосновенного<sup>2</sup>. Таким образом Агамбен легитимизирует разговор о мистическом без отсылки к традиционной религиозности, тем самым включая сакральное в онтологическое поле трансцендентного. Как пишет Зенкин: «Понятие сакрального принадлежит к числу “диагональных” понятий, пересекающих разные дисциплинарные поля и участвующих в их структурировании»<sup>3</sup>. Таким образом феномен небожественного сакрального выводит нас из исключительно теологического спектра, легитимизируя проявления различного рода актантов трансцендентного характера.

### **Антропоцентризм vs постантропоцентризм: деконструкция дихотомий**

Антропоцентристическая парадигма, лежащая в основе классического гуманизма, базируется на ряде иерархических дихотомий, установленных европейской мыслью со времен Декарта. В этой оптике человек отождествляется с *ratio*, сознанием и познанием, язык рассматривается как исключительно человеческая прерогатива.

---

<sup>1</sup> Термин «пост(не)человеческое» включает триаду человеческое-животное-технологическое. Где равнозначность актантов демонстрирует сложные отношения мерцания данных актантов. См: Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–67.

<sup>2</sup> Агамбен Дж. Профанации / пер. с итал. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. – Москва: Гилея, 2014. – С. 87.

<sup>3</sup> Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. – Москва: Изд-во РГГУ, 2012. – С. 8.

ва, а культура противопоставляется природе. Социальность в рамках антропоцентризма мыслится как производимая исключительно человеком, что исключает не-человеческие формы социальности из философского дискурса.

Постантропоцентристическая установка, напротив, предлагает радикальную де-иерархизацию онтологии. Познание трансформируется в cognition (и даже post-cognition), не требующее человеческого субъекта в качестве необходимого условия. Язык переосмысливается как пространство встречи пост(не)человеческого, а не привилегированная территория антропоса. Донна Харауэй вводит неологизм «природокультура» (natureculture), подчеркивая невозможность противопоставления природного и культурного в современном мире<sup>1</sup>.

Постантропоцентризм разрушает антропоморфный нарратив субъектности, предлагая вместо него вневидовую этику и признание пост(не)человеческих агентов, которые, согласно Бруно Латтуру, постоянно собираются и распадаются в различные коллективы<sup>2</sup>. Эта трансформация приводит к онтологическому повороту, в рамках которого человеческое перестает быть центром мироздания, а становится лишь одной из множества форм самости.

### **Постгуманизм: преодоление бинарных оппозиций**

Постгуманизм как философская концепция возникает на пересечении идей постмодернизма, феминистских исследований, исследований животных, новых материализмов и постколониальной философии. В отличие от гуманизма, постгуманизм не стремится определить универсальную человеческую сущность, но вместо этого рассматривает человека как открытый проект, находящийся в постоянном процессе становления.

Постчеловек в этом контексте предстает как соединение химерического, социального, технологического и мифического, выходящее за пределы бинарных оппозиций: человеческое / не-человеческое, культура / природа, гуманизм / антигуманизм. По мнению Рози Брайдотти, постчеловеческий субъект – это эмпирический проект, направленный на изучение новых, альтернативных форм субъективации. «Более конкретно, теория постчеловека яв-

---

<sup>1</sup> Haraway D. When Species Meet. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. – 423 p.

<sup>2</sup> Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 301 p.

ляется творческим инструментом, способным помочь нам заново наметить точку отсчета в отношении человека в биогенетическую эпоху, известную как “антропоцен”, т.е. в тот исторический момент, когда человек стал геологической силой, способной повлиять на всю жизнь на нашей планете<sup>1</sup>. Таким образом уход от структуры центр / периферия в контексте человека и окружающего мира служит возможностью выхода из онтологического кризиса, все больше ощущающегося с проникновением постмодернистских интенций.

Принципиальное отличие постгуманизма от трансгуманизма заключается в их отношении к антропоцентризму. Если трансгуманизм остается принципиально антропоцентрическим, сакрализируя технологии как средство преодоления человеческих ограничений, то постгуманизм стремится к деантропологизации, признавая симбиогенез как основной принцип развития жизни. Трансгуманизм опирается на дарвинизм и наследие евгеники, постулируя киборга как преодоление человеческого, в то время как постгуманизм видит в киборге точку сборки технологического и органического, мифического и социального.

Трансгуманизм сохраняет картезианское противопоставление души и тела, природы и культуры, в то время как постгуманизм стремится к преодолению любых бинарных оппозиций. Как отмечает Кэтрин Хейлз, в постгуманистической перспективе нет существенной разницы между телесным существованием и компьютерной симуляцией, кибернетическим механизмом и биологическим организмом<sup>2</sup>. И в этом ключе трансгуманизм представляет собой направления модернизации модернизма, а постгуманизм с его принципиально новой философской риторикой деантропологизации является скорее «постпостмодернизмом»<sup>3</sup>.

### **Метамодернистский поворот: осцилляция между утопией и ностальгией**

Современный философский ландшафт характеризуется метамодернистским поворотом<sup>4</sup>, в рамках которого наследие постмо-

---

<sup>1</sup> Брайдотти Р. Постчеловек / пер. с англ. Д.Я. Хамис. – Москва: Издательство Института Гайдара, 2021. – С. 17.

<sup>2</sup> Hayles N.K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – Р. 3.

<sup>3</sup> Павлов А.В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. – 2019. – № 5. – С. 27–35.

<sup>4</sup> Криман А.И. Концепция «метамодернистского поворота» в современном философском дискурсе: сравнительный анализ модернизма, постмодернизма и

дернизма, включая постгуманизм, не находит должного ответа в действительности. Метамодернизм, отсчет которого можно вести с начала СВО (специальной военной операции), представляет собой особое состояние культуры, характеризующееся осцилляцией между модернистскими и постмодернистскими установками.

Если модернизм опирался на великие нарративы, иерархию, пафос и захват территорий, постмодернизм осуществлял деконструкцию нарративов, де-иерархизацию, иронию и де-территориализацию, то метамодернизм предлагает пересборку нарративов, пост-иерархизирование, новую искренность и перетерриториализацию. Субъект модернизма – человек, постмодернизма – постчеловек, а метамодернизма – Homo Oscillans (человек осциллирующий), сочетающий в себе черты обоих предшественников.

Метамодернистская структура чувства, как ее определяют Вермюлен и ван ден Аkker, «колеблется между модернистским энтузиазмом и постмодернистской иронией, между надеждой и меланхолией, между наивностью и знанием, эмпатией и апатией, единством и множеством, тотальностью и фрагментацией, чистотой и неоднозначностью»<sup>1</sup>. Эта осцилляция создает новое пространство для философского осмысления пост(не)человеческого.

### **Четверица пост(не)человеческих самостей: легитимизация несакрального божественного**

Вопрос о человеке в контексте метамодернистского поворота остается открытым. Постгуманизм убедительно продемонстрировал несостоятельность антропоцентристской траектории, предложив вместо нее социально-антропологический взгляд, более адекватный многомерной реальности. Постгуманистическое разбегание на человеческое и не-человеческое в контексте описания реальности представляется более точным, чем модернистское выделение человека среди прочих видов. Однако в рамках метамодернистской структуры, предполагающей осцилляцию между модернизмом и постмодернизмом, мы обнаруживаем необходимость расширения постгуманистической триады (человеческое-технологическое-животное) до четверицы. Четвертым элементом становится небоже-

---

метамодернизма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 2. – С. 10–18.

<sup>1</sup> Vermeulen T., Akker R., van den. Notes on metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. – 2010. – Vol. 2 (1). – P. 6.

ственное сакральное – не как трансцендентное, отдаленное и независимое, а как наличествующий актант в поле реальности.

Небожественное сакральное как элемент четверицы пост(не)человеческих самостей отличается от традиционного религиозного понимания божественного. Это не трансцендентный Бог авраамических религий, не имманентное божество пантеизма, но особый тип актантности, который обнаруживается в точках разрыва причинно-следственных связей, в моментах непредсказуемости и случайности, составляющих неотъемлемую часть пост(не)человеческой реальности.

Концепция несакрального божественного перекликается с понятием «плоской онтологии» Мануэля Деланды, где все сущности имеют одинаковый онтологический статус, независимо от их масштаба, сложности или предполагаемой «духовности»<sup>1</sup>. Небожественное сакральное в этом контексте может быть понято как особый тип сборки, возникающий на пересечении человеческих практик, технологических процессов, биологических взаимодействий и непредсказуемых событий.

Введение небожественного сакрального в четверицу пост(не)человеческих самостей позволяет осмыслить те аспекты реальности, которые ускользают от строго материалистического или натуралистического описания, не прибегая при этом к традиционным религиозным категориям. Это своего рода «мистический материализм», признающий наличие в мире измерений, не сводимых к физическим процессам, но не постулирующий существование трансцендентных сущностей.

### **Мистический постгуманизм: новая онтология пост(не)-человеческого (продолжение)**

Четверица пост(не)человеческих самостей – человеческое-технологическое-животное-небожественное сакральное – представляет собой не иерархическую структуру, а ризоматическое пространство взаимопроникающих актантностей. Каждый из этих четырех элементов не существует изолированно, но всегда уже находится в сложных отношениях с остальными, образуя то, что можно назвать «полисимфонией пост(не)человеческого», или мистическим постгуманизмом.

---

<sup>1</sup> DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. – London: Continuum, 2002. – 252 р.

**Человеческое** в контексте мистического постгуманизма перестает быть привилегированной категорией, центром мироздания или вершиной эволюции. Вместо этого человеческое предстает как специфическая модальность существования, характеризующаяся особыми формами темпоральности, аффективности и символизации. Человеческое не сводится к биологическому виду Homo sapiens, но включает в себя весь спектр практик, дискурсов и материальностей, возникающих на пересечении телесного, социального и исторического. Как отмечает Сильвия Уинтер, быть человеком – «это всегда практис, а не онтологическое состояние»<sup>1</sup>.

**Технологическое** в четверице не противопоставляется человеческому как искусственное естественному, но представляет собой континуум экзосоматических расширений, от примитивных орудий до сложнейших алгоритмических систем. Технологическое не является нейтральным инструментом в руках человека-демиурга, но обладает собственной агентностью, возникающей из материальных свойств, исторических траекторий и сетевых взаимодействий. Искусственный интеллект, био- и нанотехнологии не столько расширяют господство человека над миром, сколько трансформируют самое человеческое, вплетая его в новые ассамбляжи актантностей. В метамодернистской перспективе технологическое осциллирует между утопическим обещанием освобождения и дистопическим предчувствием катастрофы.

**Животное** в мистическом постгуманизме освобождается от антропоцентрической редукции к «не-человеческому Другому». Животное – это не то, что противостоит человеческому, но то, что всегда уже включено в него, что пронизывает его на уровне телесных аффектов, инстинктов и желаний. Одновременно животное представляет собой самостоятельный модус существования, характеризующийся уникальными формами коммуникации, социальности и чувственности. Как подчеркивает Донна Харауэй, стать животным – значит вступить в отношения со-становления, которые преобразуют всех участников<sup>2</sup>. Животное в четверице – это не объект этического отношения человека, но соучастник в создании

---

<sup>1</sup> Wynter S. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument // CR: The New Centennial Review. – 2003. – Vol. 3 (3). – P. 331.

<sup>2</sup> Haraway D. When Species Meet. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. – P. 224.

общего мира, актант в сложной сети природокультурных взаимодействий.

**Небожественное сакральное**, четвертый элемент постгуманистической четверицы, представляет собой наиболее радикальное расширение онтологии пост(не)человеческого. В отличие от традиционного понимания божественного как трансцендентного, небожественное сакральное имманентно миру, но не сводимо к его материальным процессам. Это измерение виртуальности, потенциальности и случайности, которое пронизывает все уровни реальности, от квантовых флуктуаций до космических событий. Небожественное сакральное проявляется в моментах разрыва причинно-следственных связей, в эмерджентных свойствах сложных систем, в непредсказуемых эффектах хаотических процессов. Оно не требует поклонения или веры, но предполагает особую форму внимания к тому, что Жиль Делёз назвал «планом имманентности»<sup>1</sup>.

Четверица пост(не)человеческих самостей создает новую онтологическую карту, на которой граница между реальным и воображенными, материальным и виртуальным, естественным и искусственным становится проницаемой и подвижной. В этой перспективе мистический постгуманизм преодолевает как антропоцентрическую ограниченность классического гуманизма, так и релятивистский тупик постмодернизма, предлагая новую форму реализма – реализма множественных, взаимопроникающих реальностей.

### **Политика мистического постгуманизма: вневидовая солидарность**

Концепция мистического постгуманизма имеет не только онтологические, но и политические импликации. Признание четверицы пост(не)человеческих самостей требует разработки новой этико-политической позиции, которую можно определить как вневидовую солидарность. Эта позиция основывается на признании взаимозависимости и взаимоуязвимости всех элементов четверицы, на пересмотре классических иерархических моделей взаимодействия и на стремлении к созданию инклюзивных сообществ, объединяющих различные формы актантности.

Вневидовая солидарность не предполагает универсализации этических принципов или распространения человеческих мораль-

---

<sup>1</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – Москва: Академический проект, 2009. – С. 40–41.

ных категорий на нечеловеческих актантов. Напротив, она требует внимания к спецификации различных форм существования, к их несводимой друг к другу сингулярности. Думать по ту сторону человеческого означает не просто распространить наши понятия на нечеловеческое, но трансформировать сами эти понятия в процессе встречи с иными формами жизни: «Рассматривая наши отношения с существами, которые находятся по ту сторону человеческого, мы начинаем ставить под вопрос привычные ответы относительно природы человека. Цель не в том, чтобы покончить с человеком или заново его описать, а в том, чтобы его открыть»<sup>1</sup>. Как отмечает Хэйлс: «Но постчеловек не означает конец человечества. Вместо этого он провозглашает конец определенного понятия человека <...>. Летален не постчеловек как таковой, но его направленность на либеральный гуманистический образ субъекта»<sup>2</sup>.

В контексте метамодернистского поворота политика мистического постгуманизма осциллирует между утопическим стремлением к созданию многовидового сообщества и трагическим осознанием принципиальной несоизмеримости различных форм существования. Эта осцилляция не парализует политическое действие, но придает ему характер постоянного экспериментирования, открытого процесса без заранее определенной цели.

### **Заключение: к новой космологии пост(не)человеческого**

Концепция мистического постгуманизма с его четверицей пост(не)человеческих самостей предлагает новую космологическую перспективу, в которой человеческое, технологическое, животное и небожественное сакральное образуют сложную, динамичную конфигурацию взаимодействий. Эта космология не является ни антропоцентрической, ни биоцентрической, ни техноцентрической, но полицентрической, признающей множественность и несводимость различных форм актантности.

В эпоху метамодернистского поворота мистический постгуманизм предлагает путь между скептическим релятивизмом постмодернизма и догматическим универсализмом модернизма, между отказом от великих нарративов и их некритическим принятием.

---

<sup>1</sup> Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровиковой. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. – С. 34.

<sup>2</sup> Hayles N.K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – Р. 286.

Этот путь характеризуется тем, что Вермюлен и ван ден Аkker называют «информированной наивностью» («informed naivety»)<sup>1</sup> – осознанным выбором верить в возможность смысла и значения в мире, признавая их частичность и конструированность.

Четверица пост(не)человеческих самостей не является закрытой системой или окончательной онтологической схемой. Она представляет собой открытую карту, приглашающую к дальнейшему исследованию и переосмыслению. В этом смысле мистический постгуманизм – это не столько готовая философская доктрина, сколько исследовательская программа, стремящаяся к тому, что Изабель Стенгерс называет «космополитикой»<sup>2</sup> – практикой создания общего мира, включающего максимально широкий спектр актантов и перспектив.

В конечном счете, мистический постгуманизм предлагает не просто новый взгляд на человека и его место в мире, но новый способ мышления о самом мире – как о сложной, многомерной реальности, в которой человеческое, технологическое, животное и небожественное сакральное находятся в постоянном процессе взаимного становления. Этот способ мышления требует не только интеллектуальной смелости, но и новой формы чувствительности – к тому, что Тимоти Мортон назвал «странными незнакомцами» («strange stranger»)<sup>3</sup> мира, в котором мы обнаруживаем себя всегда уже вовлеченными в сложную хореографию пост(не)человеческих взаимодействий.

### **Список литературы**

1. Агамбен Дж. Профанации / пер. с итал. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. – Москва: Гиляя, 2014. – 112 с.
2. Брайдотти Р. Постчеловек / пер. с англ. Д.Я. Хамис. – Москва: Издательство Института Гайдара, 2021. – 392 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – Москва: Академический проект, 2009. – 261 с.
4. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. – Москва: Изд-во РГГУ, 2012. – 537 с.

---

<sup>1</sup> Vermeulen T., Akker R., van den. Notes on metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. – 2010. – Vol. 2 (1). – P. 5.

<sup>2</sup> Stengers I. Cosmopolitics I / trans. by R. Bononno. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. – 299 p.

<sup>3</sup> Morton T. Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. – P. 128.

5. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровиковой. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 344 с.
6. Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–67.
7. Криман А.И. Концепция «метамодернистского поворота» в современном философском дискурсе: сравнительный анализ модернизма, постмодернизма и метамодернизма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 2. – С. 10–18.
8. Павлов А.В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. – 2019. – № 5. – С. 27–35.
9. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. – London: Continuum, 2002. – 252 p.
10. Haraway D. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. – Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. – 100 p.
11. Haraway D. When Species Meet. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. – 423 p.
12. Hayles N.K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 350 p.
13. Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 301 p.
14. Morton T. Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. – 229 p.
15. Stengers I. Cosmopolitics I / trans. by R. Bononno. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. – 299 p.
16. Vermeulen T., Akker R., van den. Notes on metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. – 2010. – Vol. 2 (1). – P. 1–14.
17. Wolfe C. What is Posthumanism? – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. – 357 p.
18. Wynter S. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument // CR: The New Centennial Review. – 2003. – Vol. 3 (3). – P. 257–337.

---

УДК 141.4

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.02

## ВАСИЛЕВСКИЙ П.В.\* ТИРЕСИЙ И НИССИЕЦ: ДВА СПОСОБА АРГУМЕНТАЦИИ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СПОСОБА БЫТЬ

*Аннотация.* В статье рассматривается, каким образом возможно конституировать понятие о постсовременном мире и инаковости через обращение к образу ангела в христианстве. В современном гуманитарном знании существует множество теорий, стремящихся выйти за пределы исключительно человеческого мира: они обращаются к киборгам, инопланетянам, роботам. Эти проекты, говоря о будущем, апеллируют к утопии, к тому, что Бодрийяр в «Системе вещей» называл «предбудущим» – будущему, которого не будет. Автор предлагает обратиться к уже сложившейся и широко разработанной теории альтерчеловеческого общества – к чину ангелов в иудео-христианском писании. Делается вывод, что обращение к ангелам как к иному человеческому сообществу может быть весьма полезно: создавая концепции иного мира, мира альтерчеловеческого, к ангелам обращались и в прошлом, приходя к структурно схожим выводам.

*Ключевые слова:* Тиресий; Эдип; антропоцентризм; ангел; инаковость; альтерчеловечество.

### VASILEVSKY P.V. TEIRESIAS AND NYSSENUSTWO WAYS OF ARGUMENTING THE POSTHUMAN WAY OF BEING

*Abstract.* The article examines how the concept of the postmodern world and otherness can be constituted through reference to the image of the angel in Christianity. In contemporary humanities, there are numerous theories striving to transcend the boundaries of the purely human world: they turn to cyborgs, aliens, and robots. These projects, when discussing the future, appeal to utopia, to what Baudrillard in

---

\* © Василевский Пантелеймон Владиславович – студент I курса магистратуры кафедры философии языка и коммуникации философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

“The System of Objects” called the “pre-future”—a future that will never come. The author proposes to turn to an already established and widely developed theory of the alterhuman society—the order of angels in Judeo-Christian scripture. It is concluded that referring to angels as an alternative human community can be highly beneficial: in constructing concepts of another world, the world of the alterhuman, angels have been referenced in the past, leading to structurally similar conclusions.

*Keywords:* Tiresias; Oedipus; anthropocentrism; angel; otherness; alterhumanity.

*Для цитирования:* Васильевский П.В. Тиресий и Ниссиец: два способа аргументации постчеловеческого способа быть. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 22–27. – DOI: 10.31249/grphil/2025.03.02

В ряде областей российской гуманитарной академии, особенно в Московском университете, попытки преодолеть антропоцентризм вызывают сдержанную реакцию у тех, кто стремится сохранить традиционное представление о человеке как о высшей ценности. Эта позиция, несмотря на свою архаичность, продолжает оказывать влияние на академическую среду, формируя устойчивые иерархии и властные отношения. Однако новые поколения исследователей все чаще обращаются к идеям, размыгающим границы между человеческим и нечеловеческим, что отражает общемировую тенденцию к переосмыслинанию статуса человека в мире.

Гуманитарные науки, включая философию, антропологию, культурологию, в последние десятилетия склонны преодолевать разрыв между человеческим и нечеловеческим. Для начала плодотворного диалога необходимо понять предпосылки этой дилеммы. Пока мы говорим о «преодолении разрыва» между двумя формами бытия, мы остаемся заложниками дуализма. Кажется, что разрыва не существует – мы лишь пытаемся это доказать, противопоставляя себя теории, унаследованной от XIX века, где субъект познания и объект познания разделены, а субъект всегда привилегирован и обязательно человеческий.

Постгуманизм, как направление, стремится вообразить нечеловеческое будущее – с киборгами, договорами с растениями, хтоническими существами. Однако будущее легко постулировать, но оно всегда оказывается не тем, что нам нужно. В попытках преодолеть дуализм человек / нечеловек постгуманизм часто оказывается заложником тех же категорий, против которых выступает.

Иллюзия будущего, как некоей уже наличествующей возможности, оказывается неубедительной и методологически уязвимой.

Если мы верим, что представление о будущем, данное нам с воображаемой постчеловеческой позиции, легко достижимо, мы попадаем в иллюзию, опасность которой – в ее неубедительности. Аналогию этой иллюзии можно найти в начале трагедии Софокла «Царь Эдип». Эдип мыслит себя отдельно от города, которым правит, как чужака по отношению к его прошлому. Если, как Тиресий, намекнуть исследователю, что его с объектом исследования связывают более сложные отношения, Эдип, скорее всего, не прислушается. Он упрекнет нас в предпочтении этики и метафизики интеллекту, подозревая склонность к иррациональности и желание привнести субъективность в объективность.

Тиресий – слепой провидец, постоянно меняющий свои характеристики, а Эдип – первый западный герой Познания, не пренебрегающий ни одним предписанием ритуала. Ошибка Тиресия не в том, что он неправ, а в том, что его аргументация не становится ясной для другого. Будущее, очевидное для Тиресия, остается предметом веры, а не знания. Тот же упрек, который Эдип обращает к Тиресию, часто адресуется и постгуманистам – упрек в сложности верификации.

Тиресий – уникальный персонаж греческой мифологии, воплощающий переходность, инаковость и множественность идентичностей. Его опыт смены пола, слепота и дар прорицания делают его символом того, кто способен видеть иное, но не всегда может быть понят другим. В трагедии Софокла «Царь Эдип» Тиресий становится носителем знания, которое не может быть принято обществом, – его истина оказывается слишком радикальной для восприятия. В этом смысле Тиресий – предтеча постгуманистических размышлений о границах человеческого и нечеловеческого, о возможности выхода за пределы привычных форм идентичности.

Рассмотрим теперь ангелологию Григория Нисского. В трактате «Об устройении человека» он использует ангелологическое воображение, чтобы отделить богословское представление о человеке от его нынешнего «вида» (биологического и не только), деэссенциализировать его биологию и способ бытия. Человек – не просто вид животного, не генетическая вариация эйдоса; нынешние ракурсы понимания человеческой природы переопределяют разговор о человеке и даже способах размножения. У первозданных людей, по мнению Нисского, был иной способ размножения: Че-

ловек, по сказанной выше причине, из естества бессловесных заимствовал нечто, разумею способ рождения; то чрез сие заимствовал и прочее, замечаемое в сем естестве – пишет Григорий Нисский, подчеркивая, что нынешний способ рождения – это следствие грехопадения, и до него должен был быть иной, нам непостижимый, но достойный первоначального состояния человека способ размножения<sup>1</sup>. Он выдвигает ангелологическую гипотезу: если есть множество ангелов, значит, есть и способ их «производства» – размножения. Можно предположить, что существует плюральность способов бытия; у людей изначально был один тип размножения, но мы можем поставить вопрос – возможен ли другой способ. Видовые особенности не конститутивны для антропологии; обращение к ангелам может деантропологизировать и дезсенциализировать человека. Возможно, мы приблизимся к подлинному пониманию человека – не через биологию, а обращаясь к ангелологии.

В трактате «О девстве» Григорий Нисский восхваляет девство как высшую форму жизни, приближающую человека к ангельскому состоянию. Девство понимается не только как отказ от брака, но и как символическое преодоление биологических ограничений, как путь к чистоте и совершенству, доступному человеку через подражание ангелам. Таким образом, ангелология может послужить инструментом для переосмыслиния человеческой природы, для поиска новых форм идентичности и бытия.

Почему мы говорим об ангелах? Ангелы, по своей природе, избегают проблемы верифицируемости. Никто не утверждает, что ангелы существуют или не существуют – сам вопрос об их существовании абсурден. Ангелы – не нечеловеческие существа, а альтерчеловеческие; история об ангелах – это не история о человеке, но и не настолько не о человеке, чтобы упрекать в абстрактности.

В иудео-христианском писании, в Книге Бытия, есть две показательные истории об ангелах как существах, близких человеку, но радикально иных. В обеих инаковость ангела выражается в его внешности по отношению к социуму. Первая история – явление трех странников к Аврааму, в которых он распознает ангелов. Авраам проявляет гостеприимство, принимает иных как своих, за что получает пророчество о будущем народа. Теологическая аналити-

---

<sup>1</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святых отцов. Т. 37 / пер. с греч. – Москва: Издательство Московской Духовной Академии, 1861. – С. 189.

ка этого фрагмента дает основания для тринитарного богословия. Вторая история – явление ангелов в Содоме и Гоморре. Лот, племянник Авраама, проявляет гостеприимство к двум ангелам, пришедшим оценить развращенность городов. Лот оказывается единственным праведником, его добродетель – в гостеприимстве, тогда как жители городов пытаются совершить насилие над пришельцами, за что города уничтожаются.

Эти истории, помимо теологического, имеют и социальное истолкование. Ангел – абсолютный другой для каждого человека. Он является людям ради испытания их человечности, выражаящейся в гостеприимстве к другому; на основании этого дается метафизическая оценка миру: в первой истории – спасение, во второй – истребление. Негостеприимство к другому – символ радикальной человеческой порочности. Другая сторона – ангел как революционный субъект: встреча с ним обновляет мир, в одном случае – через пророчество, в другом – через аннигиляцию.

Ангелология развивает не только политическое, но и антропологическое воображение. Нисский – не только оригинальный антрополог и ангелолог, но и первый теоретик практической отмены рабства: *На рабство осуждаешь человека, которого естество свободно и самовластно, даешь закон вопреки Богу, извращая закон данный Им естеству. Ибо созданного на то, чтобы ему быть господином земли, и кого Творец поставил в начальство, подводишь ты под иго рабства, как бы прекословя и противодействуя божественной заповеди... В чем же имеешь большие, чтобы тебе, будучи человеком, почитать себя владыкою человека?*<sup>1</sup> Ангелология – искусство мыслить социальную и антропологическую альтернативность. В этом контексте обращение к ангелам позволяет выйти за пределы привычных социальных и биологических категорий, открывая пространство для новых форм коллективности и идентичности.

Гендерная проблематика также поднимается через обращение к ангелам у Василия Розанова. В «Людях лунного света» Розанов стремится нивелировать биологические различия людей, свести их к единству, используя образ ангелов как совершенных существ, не-людей, но людей в альтернативе. Ангелы не имеют пола и различий, их единство абсолютно и ненасильственно, среди них нет антагонизма, поскольку нет причин для демаркации. Роза-

---

<sup>1</sup> Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies / ed. by S.G. Hall. – Berlin: Walter de Gruyter, 1993. – P. 73–78.

нов анализирует христианскую традицию отрицания сексуальности, противопоставляя ее ветхозаветной радости жизни и плодородию. Он видит в ангелах символ возможности преодоления дуализма пола, а в девстве – путь к освобождению от биологических ограничений<sup>1</sup>.

Ангелизм как парадигма – это воображаемая альтернатива, в которой люди уже не являются людьми. Возможно, следующий после человека порядок – не порядок киборгов или иерархий, а мир упраздненной инаковости, преодоления того, что делает человека человеком, его негостеприимства. Ангелология становится не только богословским, но и философским инструментом для поиска новых форм бытия, для преодоления ограничений, навязанных биологией, культурой и историей.

Обращение к ангелам в христианской традиции позволяет не только переосмыслить границы человеческого, но и предложить новые модели коллективности, идентичности и гостеприимства. Ангелология Григория Нисского и философия Розанова демонстрируют, что воображение альтернативы возможно не только в будущем, но и в прошлом, в традиции, которая всегда уже содержит в себе потенциал для преодоления дуализма и поиска новых форм бытия. В этом смысле ангелы – не просто фигуры религиозного воображения, но и отражают один из модусов философии постчеловеческого.

### Список литературы

1. Шаллар В. Ангелы и способы производства. – Москва: Эгалите, 2024. – 188 с.
2. Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святых отцов. Т. 37 / пер. с греч. – Москва: Издательство Московской Духовной Академии, 1861. – С. 76–223.
3. Григорий Нисский. О девстве // Творения святых отцов. Т. 43 / пер. с греч. – Москва: Издательство Московской Духовной Академии, 1861. – С. 284–395.
4. Розанов В.В. Люди лунного света: метафизика христианства. – Москва: Archive Publica, 2022. – 207 с.
5. Софокл. Царь Эдип / пер. с древнегреч. С.В. Шервинского, Н.С. Позднякова. – Санкт-Петербург: Азбука, 2022. – 384 с.
6. Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies / ed. by S.G. Hall. – Berlin: Walter de Gruyter, 1993. – 450 p.

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Люди лунного света: метафизика христианства. – Москва: Archive Publica, 2022. – 207 с.

---

УДК: 316.324.8

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.03

## ЮЗВИК А.П.\* (НЕ)ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПРОСТРАНСТВА КАК РЕЗУЛЬТАТ ПОИСКА СОБСТВЕННОГО МЕСТА

*Аннотация.* В статье рассматривается феномен «лиминалности» и «лиминальные пространства», которые последнее десятилетие активно развиваются среди интернет-пользователей. В контексте современных философских и социологических исследований, лиминальные пространства могут быть связаны с транзитивными пространствами и не-местами, несмотря на характерное для этих понятий смысловое отличие. Понятие «лиминалность» доводится до предела интернет-пользователями, вследствие чего возникает парадокс – лиминальные пространства, мимикрующие под обычные места, выглядят более естественно, если в них существуют нечеловеческие существа.

*Ключевые слова:* лиминальные пространства; транзитивные пространства; места; не-места.

YUZVIK A.P. (NON)HUMAN SPACES AS A RESULT OF FINDING YOUR OWN PLACE

*Abstract.* The article examines the phenomenon of “liminality” and “liminal spaces”, which have been actively developing among Internet users over the past decade. In the context of modern philosophical and sociological research, criminal spaces can be associated with transitive spaces and non-places, despite the semantic difference characteristic of these concepts. The concept of “liminality” is pushed to the limit by Internet users, as a result of which a paradox arises – liminal spaces that mimic ordinary places look more natural if non-human beings exist in them.

*Keywords:* liminal spaces; transitive spaces; places; non-places.

---

\* © Юзник Анастасия Петровна – студент I курса магистратуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

*Для цитирования:* Юзик А.П. (Не)человеческие пространства как результат поиска собственного места // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 28–33. – DOI: 10.31249/phil/2025.03.03

Вопрос о транзитивности или переходности социального пространства приобрел популярность в рамках развития и становления повседневной урбанистики, которая возникла в последней четверти XX в. Такое представление о городском пространстве основывается на трех главных понятиях: «фланерство», «ритманализма» и «сигнатуры города»<sup>1</sup>. Согласно повседневной урбанистике, городское пространство можно определить как транзитивное или пористое, поскольку в нем смешиваются многочисленные потоки пешеходов, способы видения, указатели географических названий, архитектурные постройки, звуки и запахи. Такое пространство можно описать с помощью метафоры «текучесть», поскольку оно пребывает в постоянном изменении, включает в себя разные способы передвижения и разные точки зрения, позволяющие рассмотреть его во всем разнообразии.

Одним из способов уловить транзитивность является практика фланерства, а именно – праздная прогулка по городу, целью которой является желание смотреть, не прибегая к анализу и рассуждениям<sup>2</sup>. Транзитивность современного города (или альтернативная транзитивность) приоткрывается во множественности новизны, в столкновении представлений и реального пространства, во время прогулки с «широко раскрытыми глазами» и сменой ракурсов и точек зрения. Попытку переоткрытия городского пространства предпринимал Ги Дебор, чья теория дрейфа дополняет и придает законченности практики фланерства. Несмотря на отчасти практическую направленность дрейфа, целью которого является получение эстетического удовольствия, дрейфующие люди или группы переотыкают для себя уже знакомое городское пространство, видят его с иной точки зрения и нового ракурса<sup>3</sup>.

Городское пространство обладает своей ритмикой, т.е. подчиняется разным ритмам, которые упорядочивают потоки пешеходов, направляют текучую толпу в нужное русло. Благодаря этому,

---

<sup>1</sup> Амин Э., Трифт Н. Города: переосмыслия городское. – Москва: Красная ласточка, 2017. – С. 16.

<sup>2</sup> Там же. – С. 20.

<sup>3</sup> Дебор Г. Психогеография. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2017. – С. 20.

значительное внимание уделяется психогеографии города<sup>1</sup>, которая, как и ритмика, позволяет объяснить многочисленные передвижения акторов в пространстве.

Теория транзитивных, переходных пространств требовала введения ряда оговорок и уточнений, благодаря которым стало возможным рассматривать их отдельно от мест. Мишель де Серто, продолжил способ рассуждения о социальном пространстве, возникшем в последней четверти XX в., дополнив его концептом не-места. В работе «Изобретение повседневности...» он связал место и не-место со стратегией и тактикой, соответственно. Анализ пространства, проводимый Серто, непосредственно связан с анализом властных отношений – в частности, с дисциплинарной властью – и понятием «дискурса». Философ вводит разделение на стратегию и тактику, которые разными способами пытаются разграничить или занять уже присвоенное властью пространство. Стратегия – это манипулирование имеющимися силами и ресурсами, которое становится возможным благодаря наличию субъекта власти (например, армии или научной институции)<sup>2</sup>. Поскольку стратегии направлены на поддержание власти, они локализуются в определенных местах, т.е. имеют собственное место, с позиции которого возможно выстраивать отношения с внешним пространством. В свою очередь, тактика – «расчитываемое действие, определяемое отсутствием собственного места»<sup>3</sup>. Лишенная собственного места она всегда пребывает в не-месте. Вследствие чего не-места станов-

---

<sup>1</sup> Психогеография – это направление социальной психологии и философии, занимающееся изучением городского пространства и его влияния на эмоции, поведение человека и его повседневную жизнь. В рамках городского пространства формируется определенная психогеография, которая позволяет связать разные части или районы города с теми ощущениями, которые испытывает человек, когда в них попадает. Проводя параллели с географией, это можно назвать климатическими условиями, характерными для разных районов. Например, некоторые районы могут восприниматься как опасные, поэтому многие люди будут стараться их избежать. Психогеография также изучает разные точки притяжения, формирующиеся внутри города, которые представляют собой самые популярные локации, постоянно притягивающие огромное количество людей. Психогеография является одним из инструментов для анализа городского пространства и позволяет объяснить, почему какие-то районы пользуются популярностью среди жителей города и туристов, а какие-то стараются обходить стороной, а также ответить на вопрос: как улучшить организацию городского пространства.

<sup>2</sup> Де Серто М. Изобретение повседневности. Искусство делать. – Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета, 2013. – С. 109.

<sup>3</sup> Там же. – С. 110.

вятся одним из наиболее доступных для горожан способов борьбы с вездесущей властью Города, постепенно приписывающей местам их идентичность.

Значимый вклад в попытку переосмыслить транзитивные пространства и артикулировать их неестественность (их отличие от мест), внес французский антрополог Марк Оже, который, вслед за Серто, продолжил развивать концепт не-места. Согласно Оже, концепт не-места отсылает нас к определенной реальности, формирующейся в эпоху гипермодерна, в рамках которой появляются пустые пространства, в которых социальное содержание изменяется. Можно выделить три трансформации, характеризующие гипермодерн и непосредственно влияющие на функционирование не-мест: трансформацию времени, пространства и истории<sup>1</sup>. В ситуации современности происходит изменение восприятия времени – возникает ощущение постоянного ускорения времени. Вместе с этим трансформация пространства, происходящая в эпоху гипермодерна, характеризуется его уменьшением с одной стороны, и избытком с другой. Изменение восприятия времени и трансформация пространства приводят к формированию ощущения ускорения истории – сдвигаются временные рамки, необходимые для формирования качественного заключения о том или ином событии. Эпоха гипермодерна лишает человека собственного места, заменяя значимые места, с которыми связано множество воспоминаний, безликими и пустыми не-местами.

Не-место, рассмотренное с точки зрения антропологии, является противопоставлением месту: если место формирует идентичность человека и связывает его с другими, то не-место создает только сходства и одиночество; место является условием создания связи между индивидами, позволяющей начать диалог, в то время как не-место отгораживает пользователя от внешнего мира, дарует ему анонимность; место позволяет людям проживать историю, а не-место истории лишает.

В настоящий момент эпоха, которую Оже именовал как гипермодерн, подходит к своему завершению и все чаще воспринимается как отголоски прошлого. Современный мир претерпел огромное количество изменений, что также повлияло на представления и способы рассуждения о социальном пространстве. В последнее десятилетие понятие «лиминальность» активно распространяется в

---

<sup>1</sup> Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. – Москва: Новое литературное обозрение, 2017. – С. 30.

интернет-пространстве, мистифицируется и радикализируется. Интернет-фольклор, в рамках которого сформировалось современное представление о лиминальных пространствах, является своего рода бессознательной и общей для многих людей попыткой нашупать границы человеческого и побороть страх перед нечеловеческим. Непохожие между собой лиминальные пространства остаются узнаваемыми (или, лучше сказать, бросаются в глаза, привлекают внимание) поскольку обладают набором характерных черт: безлюдность, пустотность, отсутствие естественного освещения, заброшенность, ощущение дежавю, тревожность, непротивопоставляемость и т.д.<sup>1</sup>. Зачастую это буквально места переходов – коридоры, отели, подземные переходы, залы аэропортов, помещения супермаркетов, подземные парковки, которые мы привыкли видеть густонаселенными, людными и живыми и которые теперь кажутся неестественно пустыми и потусторонними.

Лиминальные пространства являются искаженной попыткой оживить нечеловеческие места, как это описывал Делёз. Проблема, которую очерчивает Делёз в статье «Причины и резоны необитаемых островов», заключается в том, что недостаточно просто населить необитаемый остров, чтобы сделать его обитаемым. Также можно рассуждать о не-местах, которые недостаточно просто «обожить», поскольку они создавались с другими целями, исключающими социальное измерение. Описывая способ, с помощью которого можно сделать необитаемый остров обитаемым, Делёз описывает способ создания места, поскольку, чтобы остров стал обитаемым, необходимо наделить его сакральностью. Помимо этого, философ говорит о воображаемой и нереальной, мифологической и негеографической сущности<sup>2</sup> необитаемого острова, которую необходимо заново открыть, чтобы сделать его обитаемым.

Однако попытка сакрализовать лиминальное пространство приводит к парадоксу – такие пространства, мимикрирующие под места, выглядят более естественно, если в них существуют нечеловеческие существа. Таким образом, лиминальное пространство становится местом, но таким местом, в которое человек не может быть вписан, поскольку человеческое присутствие искажает есте-

---

<sup>1</sup> Кудрявцева В.И., Сатыбалдина Д.К. Лиминальные и транзитивные пространства в мобильных практиках // Манускрипт. – 2021. – Т. 14., вып. 12. – С. 2718.

<sup>2</sup> Делёз Ж. Причины и резоны необитаемых островов // Художественный журнал. – 2013. – № 90. – С. 8.

ственность подобного пространства. Человеческое как бы выносится за скобки, уступая место нечеловеческому, которое органичнее встраивается в структуру лиминального пространства. Однако это не вызывает ужаса, поскольку место очерчивает пространство и ограничивает его, становясь демаркационной линией между человеческим и нечеловеческим.

Рассуждая о не-местах и лиминальных пространствах с позиции XXI в. можно заметить новые возможности, позволяющие совершить или хотя бы наметить путь возвращения на место. Всё чаще мы сталкиваемся с процессом совмещения не-места и места на одной территории, что позволяет перенести часть характеристик места на соседствующее с ним не-место. Например, территории, выбранные для проведения ярмарок, которые Фуко выделяет в качестве гетеротопий. Так современные ярмарки локализуются на территории церквей, т.е. не-место проникает в сакральное место, такое как церковь. Лиминальные пространства и их нечеловеческие обитатели являются показателем возвращение на место, которое было утеряно полвека назад. Места видоизменяются и их границы становятся более проницаемыми как для человеческих, так и для нечеловеческих акторов. В последнее десятилетие возникает или «оживляется» все больше мест, что позволяет постепенно избавиться от ощущения нехватки собственного места.

### **Список литературы**

1. Амин Э., Трифт Н. Города: переосмыслия городское. – Москва: Красная ласточка, 2017. – 224 с.
2. Де Серто М. Изобретение повседневности. Искусство делать. – Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета, 2013. – 333 с.
3. Дебор Г. Психогеография. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 109 с.
4. Делёз Ж. Причины и резоны необитаемых островов // Художественный журнал. – 2013. – № 90. – С. 7–12.
5. Кудрявцева В.И., Сатыбалдина Д.К. Лиминальные и транзитивные пространства в мобильных практиках // Манускрипт. – 2021. – Т. 14., вып. 12. – С. 2717–2721.
6. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. – Москва: Новое литературное обозрение, 2017. – 129 с.
7. Полякова С.В. Не-место в искусстве и постчеловеческом мире // Диалог искусств. – 2017. – № 4. – С. 58–61.
8. Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. – Москва: Практис. – 2006. – С. 191–205.

---

УДК 32.019.51

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.04

## УЛЬДАНОВА Д.Р.\* ОСОБЕННОСТИ ОТРАЖЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ В ВИДЕОИГРАХ: АНАЛИЗ КОНСТРУИРОВАНИЯ УТОПИЙ И АНТИУТОПИЙ ЧЕРЕЗ НARRATIV И ГЕЙМПЛЕЙ

*Аннотация.* Данная статья посвящена анализу конструирования утопии, антиутопии и идеологии в трех популярных видеоиграх (Death Stranding, Horizon Zero Dawn, The Last of Us). На первом этапе автор концептуализирует понятия утопии, антиутопии и идеологии, обращаясь к трем авторам: Полю Рикёру, Карлу Маннгейму и Эрнсту Блоху. В частности, подчеркивается взаимная переплетенность понятий, их диалектические отношения друг с другом. С помощью нарративного и дискурсивного анализа автор предпринимает попытку обнаружить эти феномены в эмпирическом материале: в диалогах, геймплейной и структурной составляющих видеоигр в жанре антиутопий. Исследование показывает, что диалектика понятий в массовой культуре видеоигр связана со страхами и надеждами вокруг нескольких тем: экологические проблемы, ИИ и технологий, насилие, человеческие взаимоотношения в эпоху развития Интернета. Утопия представляет собой веру в силу связи между людьми, знаний, а также поиск коллективной и индивидуальной идентичности. Антиутопия, наоборот, выражает страх разрозненности из-за человеческой сущности, развития социальных сетей, а знания представляют собой разрушительную силу. Идеология же закрепляет и легитимирует утопические или антиутопические идеи: создается миф о государстве, основанном либо на насилии, либо на объединении ради одной цели.

*Ключевые слова:* утопия; антиутопия; идеология; видеоигры

---

\* © Ульданова Диана Руслановна – выпускник бакалавриата НИУ ВШЭ по направлению «Политология» 2023; uldanova.diana2015@yandex.ru

**ULDANOVA D.R. FEATURES OF REFLECTION OF SOCIAL AND POLITICAL PHENOMENA IN VIDEO GAMES: ANALYSIS OF CONSTRUCTION OF UTOPIA AND DYSTOPIA THROUGH NARRATIVE AND GAMEPLAY**

*Abstract.* This article analyzes the construction of utopia, dystopia, and ideology in three popular video games: Death Stranding, Horizon Zero Dawn, and The Last of Us. In the first part, the author explores the concepts of utopia, dystopia, and ideology based on the works of three thinkers: Paul Ricoeur, Karl Mannheim, and Ernst Bloch, emphasizing their interconnected and dialectical nature. Using narrative and discourse analysis, the author attempts to identify these phenomena within the empirical material—namely, the dialogues, gameplay, and structural elements of video games in the dystopian genre. The study shows that the dialectics of these notions in video game popular culture are closely linked to contemporary fears and hopes concerning several issues: environmental crises, AI and technology, violence, and human relationships in the digital age. Utopia is represented as a belief in the power of human connection, knowledge, and the search for both collective and individual identity. Dystopia, in contrast, conveys the fear of fragmentation—whether due to human nature or the rise of social media—and portrays knowledge as a destructive force. Ideology serves to reinforce and legitimize utopian or dystopian ideas by creating a myth of a state founded either on violence or on unity for a common purpose.

*Keywords:* utopia; dystopia; ideology; video games.

*Для цитирования:* Ульданова Д.Р. Особенности отражения социально-политических феноменов в видеоиграх: анализ конструирования утопий и антиутопий через нарратив и геймплей // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия. – 2025. – № 3. – С. 34–50. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.04

Утопии и антиутопии – два взаимосвязанных, диалектических понятия<sup>1</sup>. Чтобы понять эту взаимосвязь, надо принимать во внимание, что на внутренний смысл этих понятий влияет контекст. Утопии со времен Томаса Мора были синонимом мечты о лучшем устройстве общества. Однако провал утопического советского

---

<sup>1</sup> Sargent L.T. Utopia and Ideology // The Oxford Handbook of Political Ideologies / ed. by M. Freeden, L.T. Sargent, M. Stears. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 523.

проекта, пессимизм левых, выраженный в работах В. Беньямина<sup>1</sup>, критика коммунизма, приведшего к репрессиям и террору, и объявление победы неолиберальных демократий Ф. Фукуяма<sup>2</sup> повлияли на возникновение недоверия к использованию утопий в политической философии (Л. Штраус) и недоверия людей к мета-нарративам (Ж.-Ф. Лиотар). Таким образом, утопия стала словом нарицательным, обозначающим любую неудачную попытку даже вообразить изменения к лучшему.

Неудивительно тогда, что антиутопия стала доминирующей формой утопии в современной популярной культуре<sup>3</sup>. Мы видим, как растет популярность данного жанра. Антиутопия по своей сути является продолжением утопической традиции, критикой утопизма и пессимистичным предостережением слепому следованию идеалам<sup>4</sup>. Антиутопия стала антитезой утопизму, как бы противопоставляя наивный оптимизм пессимизму, ища слабые стороны в идеях о построении лучшего общества.

На самом деле без утопии не может существовать антиутопии, а без антиутопий – утопий, следовательно, связь между ними выражается в диалектике, словно раб не может существовать без господина в гегелевской философии. Где лучше можно проследить эту диалектику как не в человеческой культуре. По мнению Джеймисона, тревоги и надежды – два лица коллективного бессознательного, свойственного массовой культуре<sup>5</sup>. Утопии же как раз и представляют собой надежды на лучшее будущее, тогда как антиутопии – страхи относительно него. Культура, таким образом, является средством выражениях утопических и антиутопических импульсов, которые при взаимодействии наполняют друг друга. При этом страхи и надежды – это две стороны одной медали, которые не могут существовать друг без друга, поэтому и рассмотрение утопий и антиутопий под таким углом снова раскрывает их диалектичность.

---

<sup>1</sup> Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – Москва: РГГУ, 2012. – С. 238–240.

<sup>2</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – Москва: АСТ, 2007. – 588 с.

<sup>3</sup> Sargent L.T. The Three Faces of Utopianism Revisited // Utopian Studies.– 1994. – Vol. 5, N 1. – P. 25.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 9.

<sup>5</sup> Jameson F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. – London; New York: Verso, 2007. – 53 p.

Поворот к антиутопии можно проследить и в сфере видеоигр: они становятся платформами для репрезентации конфликтов и социальной напряженности<sup>1</sup>, для выражения тревог и страхов<sup>2</sup>. Интерактивная природа видеоигр делает их хорошим эмпирическим источником для изучения такой сложной темы, как утопии и антиутопии. Видеоигры репрезентируют нашу реальность посредством рассказывания историй<sup>3</sup>, а также являются лабораториями, «которые позволяют нам моделировать последствия различных социальных, политических и экономических политик в режиме реального времени»<sup>4</sup> благодаря геймплейной составляющей. Игроки не просто пассивные зрители, но и активные участники процесса<sup>5</sup>, даже если их действия не влекут за собой изменения в смоделированных условиях. Следовательно, именно видеоигры как часть культурного облика современности создают такую симуляцию реальности, изучение которой может многое рассказать нам о том, как происходит конструирование утопий и антиутопий.

Исследователи уже выделяют часть утопических и антиутопических тем в видеоиграх. К примеру, утопии выражаются во внимании к человеческим<sup>6</sup>, экологическим проблемам<sup>7</sup> или взаимодействию игрока с природой игрового мира, способному вызвать рефлексию о реальных проблемах в сфере защиты окружающей среды<sup>8</sup>. Антиутопии же представляют собой критику идеологии капитализма<sup>9</sup>, страх потери идентичности в глобальном

---

<sup>1</sup> Pérez-Latorre O. Post-apocalyptic Games, Heroism and the Great Recession // Game Studies. – 2019. – Vol. 19, N 3. – P. 1–13.

<sup>2</sup> Limpar I. Displacing the Anxieties of Our World: Spaces of the Imagination. – Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. – 224 p.

<sup>3</sup> Schulzke M. The Critical Power of Virtual Dystopias // Games and Culture. – 2014. – Vol. 9, N 5. – P. 315–334.

<sup>4</sup> Kłosiński M. Games and Utopia // Acta Ludologica. – 2018. – Vol. 1, N 1. – P. 4–14.

<sup>5</sup> Galloway R.A. Social Realism in Gaming // Game Studies. – 2004. – Vol. 4, N 1. – P. 1.

<sup>6</sup> Navarrete-Cardero L., Vargas-Iglesias J. Can We Programme Utopia? The Influence of the Digital Neoliberal Discourse on Utopian Videogames // TripleC. – 2018. – Vol. 16, N 2. – P. 782–804.

<sup>7</sup> Farca G. The Concept of Utopia in Digital Games // Clash of Realities: Proceedings of the Conference. – Bielefeld: transcript Verlag, 2018. – P. 9.

<sup>8</sup> Ibid. – P. 18.

<sup>9</sup> Dyer-Witheford N., Peuter G. Games of Empire: Global Capitalism and Video Games. – London: University of Minnesota Press, 2009. – 277 p.

городе или, наоборот, невозможность сформировать коллективную идентичность после апокалипсиса<sup>1</sup>. Они также критикуют утопическое воображение, поскольку оно приводит к консервированию идеологии и в конце концов к разрушительным последствиям для общества<sup>2</sup>.

Несмотря на то что авторы раскрыли, что из себя могут представлять утопии и антиутопии в видеоиграх, данное исследование призвано объединить эти усилия. Как уже было сказано, утопия и антиутопия взаимосвязанные друг с другом понятия: рассмотрение этой диалектической взаимосвязи даст большее представление об этих концептах. Стоит также подчеркнуть, что геймплейная составляющая часто остается без внимания исследователей: хотя авторы подчеркивают, что в некоторых кейсах существуют противоречия между нарративом, в котором репрезентативна критика капитализма, и геймплеем, который принимает капиталистические формы<sup>3</sup>, авторы не рассматривают геймплей как часть конструирования утопических и антиутопических нарративов, так как не рассматривают их диалектические отношения, а изучают их по отдельности. Следовательно, мы предпринимаем попытку изучить, каким образом утопия и антиутопия как диалектические понятия конструируются в видеоиграх посредством нарратива и геймплея. Из-за особенностей объекта исследования можно предположить, что утопия и антиутопия будут выражены через страхи и надежды персонажей вокруг каких-то конкретных тем, которые в ходе сюжета будут раскрываться в действиях, меняющих игровой мир, т.е. будут реализованы нарративно и геймплейно.

### **Утопия, антиутопия и идеология. Теория и операционализация**

Как мы уже описали выше, связь между утопией и антиутопией диалектична. Однако большее внимание философы уделяли отношениям между утопией и идеологией. Связь между понятия-

---

<sup>1</sup> Johnson C., Tulloh R. Video games and dystopia: Total cities, post-cities and the political unconscious // Journal of Gaming & Virtual Worlds. – 2017. – Vol. 9, N 5. – P. 315–334.

<sup>2</sup> Schulzke M. The Critical Power of Virtual Dystopias // Games and Culture. – 2014. – Vol. 9, N 5. – P. 315–334.

<sup>3</sup> Pérez-Latorre O., Oliva M. Video Games, Dystopia, and Neoliberalism: The Case of BioShock Infinite // Games and Culture. – 2019. – Vol. 14, N 7/8. – P. 781–800.

ми впервые описывал Карл Мангейм в своей книге «Идеология и утопия»<sup>1</sup>. Эта связь строится вокруг борьбы интересов различных групп: идеология закрепляет статус-кво и интересы определенной группы, тогда как противоборствующая сторона предлагает собственное видение тех или иных вопросов. Следующим, кто рассматривал эту связь, был Эрнст Блох, французский неомарксист: он спорит с Мангеймом и говорит об «утопическом остатке», содержащемся в каждой идеологии – речь идет о том, что идеология эксплуатирует потребности людей<sup>2</sup>. Далее Поль Рикер подходит к рассмотрению этой связи с функциональной точки зрения: утопия выполняет функции фантазирования, представления об «альтернативной форме власти» и «исследования возможного», тогда как три функции идеологии – искажение, легитимация и интеграция<sup>3</sup>. Хотя философы придерживались разных подходов и описывали концептуальные различия по-разному, можно обобщить и сказать, что идеология закрепляет и легитимирует интересы определенных групп, даже посредством искажения, мифологизации, тогда как утопия представляет собой стремление выйти за идеологические рамки, чтобы исследовать другие альтернативные возможности.

На основе теории утопия и идеология также относятся друг к другу диалектически: идеология может основываться на утопических идеях или использовать их для искажения и мифологизации – например, коммунисты использовали утопию для легитимации своей власти, а утопия возникает как раз как альтернатива существующей идеологии, подвергая ее критике. Чтобы исследовать, как утопия и антиутопия конструируются в видеоиграх, необходимо также понимать, что утопия возникает как ответ идеологии, а идеология может заимствовать утопические идеалы, чтобы закрепить статус-кво. Антиутопия же возникает как реакция на провал утопического проекта, превращение утопических идей в идеологические догмы, которые приводят к террору. Иными словами, и утопия, и идеология, и антиутопия находятся в некотором круговороте, сменяя друг друга: утопия может привести к возникнове-

---

<sup>1</sup> Geoghegan V. Ideology and utopia // Journal of Political Ideologies. – 2004. – Vol. 9, N 2. – P. 126.

<sup>2</sup> Ricoeur P. Ideology and Utopia as Cultural Imagination // Philosophic Exchange. – 1976. – Vol. 7, N 1. – P. 17–28.

<sup>3</sup> Sargent L.T. Utopia and Ideology // The Oxford Handbook of Political Ideologies / ed. by M. Freeden, L.T. Sargent, M. Stears. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 520.

нию идеологии, а уже это превращение может привести к антиутопии. Или же наоборот антиутопия может содержать в себе утопические идеалы<sup>1</sup> и приводить к формированию идеологии. Именно поэтому мы и говорим о конструировании: диалектические понятия конструируются во взаимодействии друг с другом, одно перетекает в другое и обогащает его.

Чтобы идентифицировать эту диалектику, а соответственно конструирование выбранных понятий, конкретно в видеоиграх, следует выделить критерии, на основе которых мы сможем увидеть утопию, антиутопию и идеологию в том или ином аспекте игры. Мы опирались на следующие критерии при анализе утопии, антиутопии и идеологии в контексте видеоигр: 1) институты; 2) ценности; 3) цели; 4) действия, направленные на достижения цели.

Эти критерии так или иначе связаны с разными аспектами общества, вокруг которых и начинает разворачиваться диалектика рассматриваемых понятий. Подробнее рассмотрим эти критерии. Когда К. Мангейм говорит о борьбе интересов групп, то она проходит в том числе вокруг институтов и того, как они должны функционировать: к примеру, утопия построена на вере в более справедливое распределение власти<sup>2</sup>, идеология – на закрепление существующей власти, антиутопия же скорее представляет мир, когда институты разрушены или захвачены. Что касается ценностей, то утопия – отказ принять текущие представления о добре и зле<sup>3</sup>, а идеология, следуя П. Рикёру, создает свою систему ценностей, чтобы легитимировать власть: например, ценности индивидуализма или коллективизма. Эти ценности можно распознать в дискурсах персонажей<sup>4</sup>.

Если говорить о целях, то она формируется из потребности, если следовать блоховскому аналитическому определению. Потребности группы диктуют создать такой проект, который будет достигать целей этой группы. Для того, чтобы их достичь, необхо-

---

<sup>1</sup> Baccolini R. The Persistence of Hope in Dystopian Science Fiction // PMLA. – 2004. – Vol. 119, N 3. – P. 518–521.

<sup>2</sup> Sargent L.T. Utopia and Ideology // The Oxford Handbook of Political Ideologies / ed. by M. Freedman, L.T. Sargent, M. Stears. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 522.

<sup>3</sup> Levitas R. Looking for the blue: The necessity of utopia // Journal of Political Ideologies. – 2007. – Vol. 12, N 3. – P. 294.

<sup>4</sup> Gee J.P. Unified discourse analysis. Language, Reality, Virtual Worlds, and Video Games. – London; New York: Routledge, 2015. – P. 6.

димо действовать: Мангейм убежден, что утопия появляется тогда, когда политика исчезает под гнетом обстоятельств, разрушающих существующий порядок<sup>1</sup>. Действия, в свою очередь, соответствуют геймплейным особенностям рассматриваемых эмпирических источников: игрок, действуя, двигает сюжет, наблюдая за развертывающимися нарративами.

### **Методология и данные**

Для подбора кейсов мы опирались на критерии массовости (Джеймисон, Блох), а также в качестве сеттинга избрали рассматривать постапокалиптические видеоигры, поскольку это определенный мысленный эксперимент по разрушению старого и построения нового. Именно в таком эксперименте и будут наиболее видны элементы утопии, антиутопии и идеологии: например, в анализе постапокалиптического мира *Fallout*, исследователи обнаруживают, что разрушение старого ведет к усилению страха потери коллективной идентичности<sup>2</sup>. Следовательно, разрушение старых институтов и ценностей способствует усилению страхов и возникновению надежды.

Мы также решили сосредоточиться на массовых видеоиграх, поскольку в них зачастую схожи механики и структура изложения сюжета<sup>3</sup>. Именно по этой причине из выборки мы исключили инди-игры, поскольку в них ключевым является эксперимент с форматами взаимодействия игроков с миром. Соответственно, в данной статье будут рассмотрены три кейса: *Horizon Zero Dawn*, *Death Stranding*, *The Last of Us*. Все они представляют собой историю в постапокалиптическом мире, где главным героям снова предстоит спасти человечество от угрозы – именно такая структура позволит изучить диалектику понятий.

Для анализа будут использованы следующие материалы: сами видеоигры, в частности диалоги между персонажами, а также механики взаимодействия игрока с виртуальной средой. Сбор дан-

---

<sup>1</sup> Ricoeur P. *Lectures on Ideology and Utopia*. – New York: Columbia University Press, 1986. – 274 p.

<sup>2</sup> Johnson C., Tulloh R. *Video games and dystopia: Total cities, post-cities and the political unconscious* // *Journal of Gaming & Virtual Worlds*. – 2017. – Vol. 9, N 5. – P. 315–334.

<sup>3</sup> Lipkin N. *Examining Indie's Independence: The Meaning of "Indie" Games, the Politics of Production, and Mainstream Cooptation* // *Loading ...* – 2013. – Vol. 7, N 11. – P. 8–24.

ных осуществляется путем просмотра прохождений выбранных игр и выделения значимых для исследования моментов (например, реплик персонажей). Таким образом, метод сбора и анализа данных относится к неигровым: его особенность заключается в том, что исследователь не взаимодействует с игрой напрямую, а опирается на сторонние источники<sup>1</sup>.

На основе теоретических и практических подходов к нарративному и дискурс-анализу автором был выработан алгоритм анализа кейсов.

1. **Первый этап** касается анализа структуры конструирования сюжета. Поскольку мы рассматриваем, как утопии, антиутопии и идеологии конструируются, нам необходимо понимать структуру сюжета. Ее понимание даст возможность выяснить, в какой момент утопия, антиутопия и идеология реализуют свою диалектику.

2. **Второй этап** будет сосредоточен на выявлении ядер – ключевых событий, играющих важную роль в развитии сюжета. Также важно определить индексы, поскольку они помогают раскрыть внутренний мир персонажей – их эмоции и размышления. Если структура задает общие паттерны сюжета, то ядра и индексы в свою очередь позволят глубже погрузиться в диалектику выбранных категорий.

3. **Третий этап** посвящен анализу дискурса игрового персонажа с целью выявления его позиции – совпадает ли она с ценностями и нормами игрового мира или, напротив, противопоставляется им. Особое внимание уделяется тому, как персонаж высказывается о ключевых институтах, таких как власть и семья, в рамках каждого из ранее выделенных ядер, чтобы отследить возможную динамику их восприятия. Выбор дискурсивного подхода обусловлен нарративной природой видеоигр: они рассказывают историю конкретного героя, за развитием которой игрок наблюдает и с которой взаимодействует.

4. **На четвертом этапе** мы сопоставим полученные данные для того, чтобы сделать вывод о конструировании утопии, антиутопии и идеологии.

---

<sup>1</sup> Aarseth E. Playing Research: Methodological Approaches to Game Analysis // Artnodes. – 2003. – Vol. 7. – P. 1–7.

## **Horizon Zero Dawn**

На уровне структуры сюжета можно выделить, что утопический нарратив «спасение» и антиутопический нарратив «уничтожение» постоянно сменяют друг друга. Через анализ ядер, т.е. основных событий, раскроем подробнее, в чем состоит их суть.

Утопический нарратив «спасение» – надежда на возрождение человечества, ответ на идеологию капитализма, которая привела к антиутопическому нарративу «вымирание». Ключевые персонажи истории: Элизабет Собек, ученая старого мира, и Элой – главная героиня, клон этой ученой, созданная искусственным интеллектом Геей, сами говорят о надежде. Вот как Собек говорит о своем проекте «Новый рассвет», который она создает для спасения человечества: «Это не пустая мечта. Ее можно воплотить – работая без устали, не останавливаясь ни перед чем. Мы не спасем мир от гибели. Но вместе с вами – и Геей – мы создадим надежду. Давайте создадим надежду на будущее». Собек называет катастрофу, ставшую причиной гибели человечества, «Чумой Фаро». При этом сам Фаро называет созданных им роботов «миротворцами», тогда как Элизабет Собек противопоставляет этому определению свое: она говорит о них как о «роботах-убийцах».

Надежда Собек основывается на ценностях коллективизма и эгалитаризма. Эгалитаризм особенно хорошо прослеживается в теме, касающейся знаний: в проекте «Новый рассвет» Элизабет создала модуль Аполлон, задача которого обучить всех новых людей базовым представлениям о том, как мир был устроен до катастрофы, чтобы не допустить ошибок прошлого. Именно вокруг института знаний выстраиваются основные дискурсы персонажей. Для Собек знания – способ избежать повторения ошибок, приведших человечество к катастрофе: «самый острый ум ничего не стоит, если он не делает мир лучше. Надо направлять свой ум на что-то полезное. Служить жизни, а не смерти». Тэд Фаро наоборот удаляет все знания из страха, что человечество совершил те же ошибки, что и он: именно его поступок приводит к тому, что в постапокалиптическом мире люди снова ведут племенной образ жизни. В новом мире Элой является продолжением Собек как в ценностях, так и в отношении к знаниям, ведь она сама жаждет их получать, в отличие от окружающих. Ей противопоставлен Сайлена, который создает кульп Аида и уже в новой реальности хочет помочь ему уничтожить человечество. Знание для него является

ся ресурсом власти и ему «было плевать» на последствия использования знаний не во благо, а во вред.

Антиутопические нарративы уничтожения отражают страх перед вымиранием человечества – как в мире Предтеч, где это оказалось неизбежным, так и в заново отстроенной цивилизации, оказавшейся под угрозой из-за Аида, вышедшего из-под контроля элемента утопического проекта «Новый рассвет». В антиутопии знание предстает не как путь к прогрессу, а как источник опасности, способный привести к гибели из-за присущих человеку стремлений к власти и контролю, а не к улучшению мира.

Утопический нарратив спасения и антиутопический нарратив вымирания последовательно сменяют друг друга как в структуре, так и в содержании: антиутопия, порожденная действиями Теда Фаро, становится предпосылкой для утопического проекта Элизабет Собек, тогда как утопия «Нового рассвета» приводит к новой антиутопии – появлению Аида. Это противопоставление усиливается через геймплейные практики: Элой с помощью визора отражает атаки машин и шаг за шагом раскрывает истину, используя знания во имя спасения человечества, в то время как Сайлэнс, движимый стремлением к знаниям, применяет визоры для создания культа «Затмение» и сотрудничества с Аидом.

Что касается структуры, то, несмотря на открытый мир и элементы расследования, сюжет в игре остается линейным. Поскольку ключевые сюжетные события встроены в повествование, у игрока практически нет возможности изменить ход истории. Однако геймплей соглашается с основным дискурсом главной героини: у игрока есть визор, с помощью которого он больше узнает о мире, система построена не на товарно-денежных отношениях, а на безотходном производстве – то, что игрок добыл, он использует для крафта предметов, что противоречит потребительскому отношению Теда Фаро, жаждущего больше денег. Соответственно, игрок, благодаря геймплею продвигаясь по сюжетной линии, становится ближе к утопической надежде на то, что знания будут использоваться на пользу обществу, а не во вред.

Таким образом, структура видеоигры формирует особенности представления утопии и антиутопии в ее повествовании. Детективный сюжет дает возможность взглянуть на утопию настоящего глазами главной героини и показать ее трансформацию в антиутопию. Ключевые сюжетные события встроены жестко, что ограничивает свободу игрока: хотя он может выбирать разные варианты в диалогах, эти выборы не влияют на развитие сюжета.

Однако геймплей усиливает дискурс о ценности знания: игроку предоставляется возможность исследовать локации с помощью визора и узнавать больше о мире, формируя свое отношение к происходящему, а также без каких-либо денежных вложений получать возможность защититься и продвигаться по сюжету.

### **Death Stranding**

Эта видеоигра также происходит в открытом мире, однако побочные задания довольно однообразны и сводятся к доставке грузов из точки А в точку Б. Это формирует связи между локациями, которые представляют собой базы или бункеры разрозненных членов постапокалиптического общества. Ещё одной особенностью является мультилеерный режим: помимо основного игрока в сессии присутствуют другие – они могут одобрить действия других, ставя лайки за различные постройки, которые помогают облегчить прохождение.

Утопический нарратив «объединения» проявляется в выскакиваниях персонажей, ориентированных на создание хиральной сети, где выживание вместе кажется гораздо проще, чем поодиноке. Смерть президента воспринимается как утрата символа единства: «ее следует похоронить с почестями. Но мы не можем этого сделать. Вместе с ней умрет Америка. Без нее “Бриджес” тоже исчезнет». Персонажи Дайхардмен и Амелия легитимизируют фигуру президента и идею Америки, одновременно делегитимируя террористов, борющихся за независимость Краевого Угла. Эти позиции формируют основу идеологии, которую видеоигра развивает и завершает. Хотя главный герой Сэм в своем дискурсе ставит под сомнение взгляды других, утверждая, что «Америки больше нет», нарратив «объединения» все равно реализуется через игровые механики: игроки помогают другим игрокам виртуально, оставляя постройки, которые действительно ускоряют тяжелый путь курьера. Эта утопия выражает надежду на то, что помощь и поддержка помогут преодолеть любые трудности, при этом утопия Дайхардмена превращается в идеологию, а утопия Сэма – в островорок дружбы и любви к новоиспеченной дочери.

В то же время есть и антиутопический нарратив о «вымирании». Он выражает обеспокоенность тем, что объединения людей снова приведут к катастрофе: все станции, что Сэм в ходе развития сюжета объединяет в хиральную сеть, оказываются связаны с берегом Амелии и приближают выход смерти, т.е. приближают ан-

тиутопию. Амелия, использовавшая все возможные варианты спасения, решает, что лучший конец для человечества – вымирание, если их объединение все равно ведет к разрушению. Эта антиутопия выражает страх сближения с людьми, боли и страдания от этой связи. Главный герой иллюстрирует эту антиутопию: он боится прикосновений и не хочет быть связан с людьми.

В конце в диалогах персонажей видно, что начинает конструироваться национальная идентичность: Дайхардмен говорит о президенте Бриджет и ее дочери как о национальных героях и символах. Здесь утопические нарративы легли в основу идеологии. Раскрываются функции идеологии по Полю Рикёру: искажение – поскольку новый президент не рассказывает остальным тайну предыдущего правителя, не рассказывает, что никакой дочери не было, легитимация – Дайхардмен стремится легитимировать власть «Бриджес» над континентом, и интеграция – хиральная сеть интегрирует различные части континента, превращая его в сообщество.

Структура нарративов оказывает влияние на то, как реализуется диалектика рассматриваемых понятий. В данной видеоигре присутствуют элементы детектива: истинная сущность Амелии раскрывается только в finale. Все сюжетные повороты заранее заданы, и игроку не предоставлен выбор. Тем не менее геймплейные механики усиливают идею объединения – через ощущение присутствия других игроков в сессии, возможность ставить и получать лайки. В основе игрового процесса лежит роль моста между разными точками на карте, когда игрок преодолевает расстояния для доставки грузов. При этом история сфокусирована на личном пути Сэма, для которого разворачивающиеся события имеют ключевое значение и трансформируют его личность. Сам Сэм, сначала предпочитающий находиться в одиночестве, обретает друзей и дочь, когда-то не появившуюся на свет.

### The Last of Us

Утопия в этой видеоигре представлена как достаточно неизменная и абстрактная конструкция: известно лишь, что Цикады противостоят действующему режиму и предлагают альтернативу – восстановление политических институтов, существовавших до эпидемии, и поиск вакцины. Эта утопия выражает стремление к созданию нового общества на руинах старого, к институтам, свободным от насилия. Однако игрок сталкивается с тем, что Цикады

прибегают к тем же методам контроля и репрессий, что и правительенная организация «Федра», с которой они ведут борьбу. Идеи спасения и надежды звучат лишь под конец повествования, что ставит под сомнение истинные мотивы их движения. Примечательно, что некоторые исследователи интерпретируют *The Last of Us* как критическую антиутопию, где отказ от капиталистического потребления открывает путь к возможному утопическому сосуществованию с природой<sup>1</sup>.

Антиутопия представляет собой переживания относительно невозможности достичь поставленных целей, возродить мир в таком виде, каким он был до заражения. Цикады оказываются слабее нового правительства, у них не хватает ресурсов для противостояния. Это страх, что мир захлестнет насилие, даже когда он разрушится, что люди стали друг другу волками, как у Т. Гоббса.

Сюжет игры имеет линейную и встроенную структуру, а также ярко выраженную персонификацию – и именно в этом проекте она приобретает наибольшее значение по сравнению с другими кейсами. Тем не менее благодаря такому подходу становятся заметны отдельные утопические анклавы: так, Джоэл и Элли не присоединяются ни к одной из противоборствующих сторон, предпочитая сохранять независимость и применять насилие лишь в целях самозащиты. Это проявляется и в механиках игры: из-за нехватки ресурсов игрок часто вынужден действовать скрытно и избегать прямых столкновений. Однако, несмотря на возможность ненасильственного прохождения, геймплей все же насыщен сценами жестокости. По этой причине М. Кондис отмечает, что избыточное насилие снижает убедительность критического высказывания игры в отношении экологических и социальных проблем<sup>2</sup>.

## Заключение

В данном исследовании мы предприняли попытку обнаружить утопии, антиутопии и идеологии в видеоиграх. Мы исходили из предпосылки о том: что утопии, антиутопии и идеологии – сложные понятия, диалектически связанные друг с другом, реали-

---

<sup>1</sup> Farca G., Ladevèze C. The Journey to Nature: *The Last of Us* as Critical Dystopia // Proceedings of 1 st International Joint Conference of DiGRA and FDG. – Dundee: Abertay University, 2016. – P. 1–16.

<sup>2</sup> Condis M. Sorry, Wrong Apocalypse: *Horizon Zero Dawn*, *Heaven's Vault*, and the Ecocritical Videogame // Game Studies. – 2020. – Vol. 20, N 3. – P. 1–11.

зующие свою сущность только во взаимодействии друг с другом. Именно это делает их выражением пульса жизни, страхами и надеждами, чувствами, которые мы испытываем в повседневности. Видеоигры через рассказывание историй освещают и подсвечивают нам эти импульсы.

Утопии в рассмотренных кейсах основаны на определенных надеждах. Во-первых, надежды относительно развития знаний – создания ИИ, способного возродить и воспроизвести жизнь. Во-вторых, надежды на взаимопомощь – развития социальных связей и сетей, способных объединить людей ради какой-либо цели. В-третьих, надежды на создание справедливых институтов – с распределением власти и возвращением к истокам. Антиутопии, напротив, выражают страхи – страх, что знания будут снова использоваться для распространения власти и влияния над людьми, что приведет к уничтожению человечества, страх сближения людей, что может вызвать катастрофу из-за неспособности людей сосуществовать друг с другом, страх распространения насилия. Идеологии представляют собой закрепление статуса-кво, политических интересов групп.

Утопии, антиутопии и идеологии конструируются через дискурсивные практики, структуру сюжета и геймплей. На уровне структуры можно отследить противостояние идей, а дискурсы раскрывают сущность этих идей и чувства героев, реализующих тот или иной дискурс. Геймплей во всех кейсах в той или иной степени способствует усилению утопических импульсов: он согласуется с ценностями главных героев, связанными с использованием знания с благими намерениями, взаимопомощи, использованием насилия только в крайнем случае, и их целями по спасению человечества.

Хотя утопические и антиутопический импульсы, найденные другими исследователями в других кейсах, похожи с тем, что было найдено: например, утопия как внимание к человеческим, экологическим проблемам, а антиутопия – победа глобального капитализма с эксплуатацией людей, данная работа раскрывает утопию и антиутопию как две стороны одной монеты, которую подбрасывают люди. Эта призма позволила выявить связь между утопией, идеологией и антиутопией и обнаружить эту связь в эмпирических примерах. Эта связь показывает, вокруг каких тем происходит круговорот идей и чувств: о чем люди переживают и на что возлагают свои надежды. Эмпирические данные видеоигр как части

культурного воображения содержат в себе большой потенциал для дальнейших исследований по теме.

### **Список литературы**

1. Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиа-эстетические произведения. – Москва: РГГУ, 2012. – С. 237–253.
2. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – Москва: АСТ, 2007. – 588 с.
3. Aarseth E. Playing Research: Methodological Approaches to Game Analysis // Artnodes. – 2003. – Vol. 7. – P. 1–7.
4. Baccolini R. The Persistence of Hope in Dystopian Science Fiction // PMLA. – 2004. – Vol. 119, N 3. – P. 518–521.
5. Condis M. Sorry, Wrong Apocalypse: Horizon Zero Dawn, Heaven’s Vault, and the Ecocritical Videogame // Game Studies. – 2020. – Vol. 20, N 3. – P. 1–11.
6. Dyer-Witheford N., Peuter G. Games of Empire: Global Capitalism and Video Games. – London: University of Minnesota Press, 2009. – 277 p.
7. Farca G., Ladevèze C. The Journey to Nature: The Last of Us as Critical Dystopia // Proceedings of 1 st International Joint Conference of DiGRA and FDG. – Dundee: Abertay University, 2016. – P. 1–16.
8. Farca G. The Concept of Utopia in Digital Games // Clash of Realities: Proceedings of the Conference. – Bielefeld: transcript Verlag, 2018. – P. 1–55.
9. Galloway R.A. Social Realism in Gaming // Game Studies. – 2004. – Vol. 4, N 1. – P. 1–20.
10. Gee J.P. Unified discourse analysis. Language, Reality, Virtual Worlds, and Video Games. – London; New York: Routledge, 2015. – 134 p.
11. Geoghegan V. Ideology and utopia // Journal of Political Ideologies. – 2004. – Vol. 9, N 2. – P. 123–138.
12. Jameson F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. – London; New York: Verso, 2007. – 53 p.
13. Johnson C., Tulloh R. Video games and dystopia: Total cities, post-cities and the political unconscious // Journal of Gaming & Virtual Worlds. – 2017. – Vol. 9, N 5. – P. 315–334.
14. Kłosiński M. Games and Utopia // Acta Ludologica. – 2018. – Vol. 1, N 1. – P. 4–14.
15. Levitas R. Looking for the blue: The necessity of utopia // Journal of Political Ideologies. – 2007. – Vol. 12, N 3. – P. 289–306.
16. Limpar I. Displacing the Anxieties of Our World: Spaces of the Imagination. – Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. – 224 p.
17. Lipkin N. Examining Indie’s Independence: The Meaning of “Indie” Games, the Politics of Production, and Mainstream Cooptation // Loading... – 2013. – Vol. 7, N 11. – P. 8–24.
18. Navarrete-Cardero L., Vargas-Iglesias J. Can We Programme Utopia? The Influence of the Digital Neoliberal Discourse on Utopian Videogames // TripleC. – 2018. – Vol. 16, N 2. – P. 782–804.

19. Pérez-Latorre O., Oliva M. Video Games, Dystopia, and Neoliberalism: The Case of BioShock Infinite // *Games and Culture*. – 2019. – Vol. 14, N 7/8. – P. 781–800.
20. Pérez-Latorre O. Post-apocalyptic Games, Heroism and the Great Recession // *Game Studies*. – 2019. – Vol. 19, N 3. – P. 1–13.
21. Ricoeur P. Ideology and Utopia as Cultural Imagination // *Philosophic Exchange*. – 1976. – Vol. 7, N 1. – P. 17–28.
22. Ricoeur P. *Lectures on Ideology and Utopia*. – New York: Columbia University Press, 1986. – 274 p.
23. Sargent L.T. The Three Faces of Utopianism Revisited // *Utopian Studies*. – 1994. – Vol. 5, N 1. – P. 1–37.
24. Sargent L.T. Utopia and Ideology // *The Oxford Handbook of Political Ideologies* / ed. by M. Freeden, L.T. Sargent, M. Stears. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 515–529.
25. Schulzke M. The Critical Power of Virtual Dystopias // *Games and Culture*. – 2014. – Vol. 9, N 5. – P. 315–334.

---

УДК 32(075.8)

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.05

ПАРШИНА Л.В.\* ПЛАН РАЗРАБОТКИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ НЕ-ДАННОГО ЧЕРЕЗ ПОНЯТИЕ «ЭНЕРГИИ» ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

*Аннотация.* Феноменология *не-данного* обосновывается как вызов современности. В статье намечается план разработки возможности концептуализации *не-данного* в феноменологии посредством понятия энергии Григория Паламы. Здесь *не-данное* противопоставляется гуссерлевской данности и соотносится с «насыщенным феноменом» Мариона. В результате делается вывод, что структура познания *насыщенного феномена* или *не-данного* оказывается схожей с познанием Бога через его незримые энергии и зримые творения.

*Ключевые слова:* не-данное; энергия; сущность; Марион; Палама.

PARSHINA L.V. PLAN FOR DEVELOPING THE PHENOMENOLOGY OF THE NON-GIVEN THROUGH THE CONCEPT OF “ENERGY” OF GREGORY PALAMAS

*Abstract.* The phenomenology of the non-given is justified as a challenge to modernity. The article outlines a plan for developing the possibility of conceptualizing the non-given in phenomenology through the concept of energy by Gregory Palamas. Here, the non-given is contrasted with Husserlian givenness and correlated with Marion's “saturated phenomenon”. As a result, it is concluded that the structure of cognition of the saturated phenomenon or the non-given turns out to be similar to the cognition of God through his invisible energies and visible creations.

*Keywords:* non-given; energy; essence; Marion; Palama.

---

\* © Паршина Лада Витальевна – студент бакалавриата философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Для цитирования: Паршина Л.В. План разработки феноменологии не-данного через понятие «энергии» Григория Паламы // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3 – С. 51–55. – DOI: 10.31249/tpphil/2025.03.05

В связи с развитием средств связи, СМИ, появлением интернета человек стал вхожим не только в оίκονυμένη (гр. заселенная земля) своей собственной жизни и ближнего круга, но и в более крупное информационное пространство. Как правило, человек вынужден принимать такой образ жизни, и выбора о вхождении в информационные сети вовсе не стоит. Мы оказываемся в ситуации более раздвинутого жизненного мира, чем сто лет назад, и во многом остаемся бессильны перед этим фактором. Из-за этого ментальная жизнь человека становится более насыщенной. События других континентов, дальних городов, людей, с которыми бы ты никогда не познакомился в действительности без современных технологий, становятся актуальными виртуально через новостные порталы и социальные сети. Конечно, это современное явление требует осмысления с разных сторон, но для нас интересной является новая феноменологическая ситуация, когда встреча с насыщенными феноменами становится не редкой, а поэтому мы все больше нуждаемся в их феноменологической дескрипции и концептуализации. Таков вызов современности для феноменологии. В социальном плане под насыщенными феноменами могут подразумеваться исторические события, которые невозможно осмыслять и предвидеть, мы сами являемся теми, кто встречен внутри этих событий и конституирован ими. Из-за развития СМИ, их все-доступности и всепроникаемости, мы все время оказываемся втянуты в различные исторические события, причем их историческая значимость может быть не понята в настоящем.

Под *не-данным* мы понимаем иное гуссерлевской данности, которая приравнивается к феноменологической очевидности, как идентификация подразумеваемого и усматриваемого, когда само подразумеваемое высвечивается в вещи<sup>1</sup>. Последователи Гуссерля начали обращать внимание на то, что феномены, описываемые Гуссерлем, бедны созерцанием<sup>2</sup>. Из-за этого феноменология не

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени / пер с нем. Е. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – С. 63.

<sup>2</sup> (Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С.А. Шолоховой, А.В. Ямпольской. – Москва: Академический проект, 2014. – С. 97.

описывает всю полноту имманентной жизни (хоть эта тема и требует прояснения). В случае же *не-данного* мы всегда имеем превышение созерцаемого над подразумеваемым, первое превалирует над подразумеваемым и трансформирует его. Жак-Люк Марион в последние годы XX столетия публикует книгу «Будучи данным», где разрабатывает феноменологию насыщенного феномена. По большому счету то, что мы называем *не-данным* и есть *насыщенный феномен* по Мариону, он характеризуется тем, что выходит за границы феноменальности, но все равно оказывается явленным<sup>1</sup>. Марион в пример насыщенного феномена приводит самого Иисуса Христа и его воскрешение, которое утверждает Его как Бога. В Евангелии от Иоанна 1:11 говорится, что сначала Иисус не был принят<sup>2</sup> (конечно, имеется в виду принятие как узнавание его сущности, единосущной Богу Отцу), но впоследствии все же Он нашел пространство для своего разворачивания и внемления окружающими через событие Пасхи. То есть феномен был принят по своим действиям, проявлениям, а не по возможной феноменальности и схватыванию ее сути. Это приводит нас к разработке феноменологии *не-данного* посредством феноменологии действий, энергий которые есть и одновременно не есть сущность, которая их производит. Отношение производства или причины и следствия в отношении познания Божественного является проблематичным<sup>3</sup>. Часто в отношении познания Бога используется максима, что Бог есть нечто непознаваемое и люди ограничены в своей возможности постичь Творца, а человеческие попытки в этом деле обречены оставаться антропоморфными по своей сути. Похожая логика наблю-

---

<sup>1</sup> То есть не-данное есть не нехватка для данности, а сверх-данность, которая не может быть дана в полной мере и очевидно, как Гуссерлевская бедная данность (например, данность кубика).

<sup>2</sup> Не был принят миром, куда он пришел. В контексте Евангелия скорее имеются в виду фарисеи и вообще иудейское общество.

<sup>3</sup> Насчет производства энергий сущностью и отношения следования разворачивалось множество дискуссий в традиции Церкви, на которые отвечает Григорий Палама в «О божественном единстве и разделении» (Григорий Палама. О божественном единстве и разделении / пер. с древнегреч. Д.В. Бугая // Историко-философский альманах. – 2010. – Т. 3. – С. 379–401). Для установления отношения между Богом и его порождениями – энергиями он использует отношение «без причастности причастного», поэтому энергии оказываются и производимыми и не производимыми, что повторяет логику «Мистического богословия» Псевдо-Дионисия Ареопагита, и указывает на особый характер знания: неизреченного, мистического, невозможного для доказательства.

дается в системе Канта: мы имеем дело с феноменом – продуктом, познанным нами вследствие аффицированности ноуменом, переработанным нашими формами чувственности и категориями рассудка. Однако в феноменологии такая структура отрицается: во-первых, помышление «больше того, чего нельзя помыслить» есть для нас последняя феноменологическая возможность, именно возможность созерцания; во-вторых, феноменология уничтожает разделение явления и вещи-в-себе<sup>1</sup>, поэтому логика человеческого несовершенства, ограниченности форм познания уже не будет работать. В феноменологии Бог как феномен становится познаваемым именно как своя возможность разворачивания в мире: это происходит посредством разделений нетварных исходжений–энергийный составляющих – и результатов исходжений, которые уже имеют тварную природу<sup>2</sup>. Из этих размышлений становится ясной необходимость в обращении к разделению сущности и энергии Григория Паламы, чтобы установить способы созерцания *насыщенных феноменов*, т.е. *не-данного* в указанном смысле. Во-первых, само Божественное откровение считается насыщенным феноменом, во-вторых, те же заявленные исторические события никогда не узнаются по своей сути, но лишь по силе действия. Таким образом, структура познания *насыщенного феномена* или *не-данного* оказывается схожей с познанием Бога через его зримые творения. Возможно, нахождение такой аналогии позволит более подробно и ясно проработать феноменологию *не-данного*, пользуясь теоретическими наработками восточных Отцов Церкви.

### **Список литературы**

1. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями Максима Исповедника / пер. с греч. Г.М. Прохорова. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. – 862 с.
2. Григорий Палама. О божественном единстве и разделении / пер. с древнегреч. Д.В. Бугая // Историко-философский альманах. – 2010. – Т. 3. – С. 379–401.
3. Кант И. Критика чистого разума / под ред. Н.В. Мотрошиловой, В.А. Тушлинга. – Москва: Мысль, 1994. – 591 с.

---

<sup>1</sup> Основополагающий тезис Гуссерля в «Логических исследованиях»: «К самим вещам!», обозначает переход от значений о вещах к самим созерцательным данностям, к сути вещей, т.е. постулируется возможность достичь самих вещей, в то время как у Канта ноумен абсолютно непознаваем.

<sup>2</sup> Подробнее см. примечание переводчика Д.В. Бугая: Григорий Палама. О божественном единстве и разделении / пер. с древнегреч. Д.В. Бугая // Историко-философский альманах. – 2010. – Т. 3. – С. 386.

*План разработки феноменологии не-данного через понятие «энергии»  
Григория Паламы*

---

4. (Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С.А. Шолоховой, А.В. Ямпольской. – Москва: Академический проект, 2014. – 288 с.
5. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени / пер с нем. Е. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.

---

## ГРАНИ САКРАЛЬНОГО

УДК 291.1

DOI: 10.31249/гphil/2025.03.06

КОДА Н.В.\* «ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОК» И РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В РАБОТАХ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

*Аннотация.* В статье исследуется влияние «теологического истока» на философию Хайдеггера, и влияние антиметафизического проекта Хайдеггера на современную философско-богословскую мысль. Анализ проводится через рассмотрение дискуссии о религиозности или атеистичности немецкого философа, вопроса о религиозной мотивированности ряда тем и терминов его философии, противопоставлении религиозной традиции истинному религиозному чувству в поздних работах мыслителя. Анализ приводит к выводу, что независимо от того, что означают «религиозные элементы» в философии Хайдеггера, наибольший интерес представляет ситуация, которая создается под его влиянием в философии религии второй половины XX – начала XXI в.

*Ключевые слова:* Хайдеггер; метафизика; религиозный опыт; фактический жизненный опыт; Dasein; исток.

KODA N.V. “THEOLOGICAL ORIGIN” AND RELIGIOUS ISSUES IN THE WORKS OF MARTIN HEIDEGGER AND MODERN PHILOSOPHY OF RELIGION

*Abstract.* The article explores the influence of the “theological origin” on Heidegger's philosophy and the impact of Heidegger's anti-metaphysical project on contemporary philosophical-theological thought. The analysis is conducted through an examination of the de-

---

\* © Кода Надежда Викторовна – кандидат философских наук, преподаватель кафедры Истории зарубежной философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, улица Миусская, 6.

bate regarding the religiosity or atheism of the German philosopher, the question of the religious motivation behind certain themes and terms in his philosophy, and the contrast between religious tradition and genuine religious feeling in the thinker's later works. The analysis leads to the conclusion that, regardless of the meaning of the «religious elements» in Heidegger's philosophy, the greatest interest lies in the situation that has emerged under his influence in the philosophy of religion during the second half of the 20 th and early 21 st centuries.

**Keywords:** Heidegger; metaphysics; religious experience; factic life experience; Dasein; origin.

**Для цитирования:** Кода Н.В. «Теологический исток» и религиозная проблематика в работах Мартина Хайдеггера и современная философия религии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 56–60. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.06

Значение роли теологического истока в философии Хайдеггера неоднократно акцентировалось учеными, либо в контексте религиозной мотивированности ряда тематик и терминов хайдеггеровской философии (например, мотивированности термина Dasein изучением «фактического жизненного опыта» ранних христиан), либо в контексте обусловленности позднего мышления Хайдеггера ранними религиозными интуициями (О. Пёггелер, Х. Отт, Б. Каспер, Д. Ван Бурен, Т. Кизиль и др.).

Несмотря на то что в отечественном хайдеггероведении длительное время сохраняло свои позиции представление о Хайдеггерре как об атеистическом экзистенциалисте, после перевода ряда томов бытийно-исторического цикла, после работ С.А. Коначевой, Н.З. Бросовой, В.П. Вишнякова и др. вопрос о религиозных элементах философии Хайдеггера стал актуален в отечественном хайдеггероведении. Поздний Хайдеггер отмечал, что в работе «Бытие и время» (которая связана с отходом от религиозной проблематики 60-го тома *Gesamtausgabe*) он «слишком рано рискнул пойти слишком далеко»<sup>1</sup>, а И. Фехер полагал, что «первый поворот Хайдеггера (совершенный «внутри религиозной проблематики») «ле-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – С. 277.

жит в основе всех последующих поворотов»<sup>1</sup>. Что означал теологический исток для философии Хайдеггера, был ли он преодолен вместе со сменой факультета, либо же его отпечаток сохранился в хайдеггеровском мышлении?

Дискуссия о религиозных элементах в философии Хайдеггера связана с выяснением вопроса о том, являлся ли Хайдеггер религиозным либо атеистическим мыслителем. Однако такая постановка вопроса выглядит однобоко, учитывая переосмысление Хайдеггером как атеизма (как состояния богооставленности), так и теологии и классической религиозности (критикуемых как части метафизики). Однозначно нельзя назвать Хайдеггера ни атеистом, ни религиозным конфессиональным мыслителем в привычном смысле слова. Когда исследование приходит к выводу, что подобного рода постановка вопроса оказывается неуместной по отношению к хайдеггеровскому проекту, возникает вопрос – какая постановка вопроса будет по отношению к хайдеггеровской философии корректной?

Уместным представляется постановка вопроса о ситуации, которую создала религиозная мотивированность мышления Хайдеггера в его философии, а также о ситуации, которую создала хайдеггеровская философия для философии религии XX – начала XXI вв.

Действительно ли «первый поворот лежит в основе всех последующих» и что это может означать? Под «первым поворотом» И. Фехер имеет в виду трансформацию хайдеггеровской мысли в период конца 1910-х – начала 1920-х годов, когда от аристотелевско-схоластического подхода, использованного в хабилитационной работе по Дунсу Скотту (1915), где Хайдеггер переходит к феноменологическому методу и исследованию «фактического жизненного опыта» ранних христиан. Сама структура критики схоластического подхода, которая изначально происходит на основе религиозной тематики, сохраняется во всем философствовании Хайдеггера, перерастая в антиметафизический проект. Принцип «методологического атеизма философии», который Хайдеггер формулирует в 1922 г. и применяет в «Бытии и времени», мотивирован изначально критикой аристотелевско-схоластического подхода по отношению к божественному. Коль скоро философия не

---

<sup>1</sup> Fehér I. Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of his Philosophy and the Idea of "Destruktion" on the Way to "Being and time" // Philosophy today. – 1996. – Vol. 40, N 1. – P. 21.

должна иметь под собой никаких предпосылок – вопрос божественного должен быть ею оставлен. Однако поздний Хайдеггер полагает, что философия слишком «пропитана метафизическим мышлением, и задача заключается в поиске «изначальных возможностей мысли»<sup>1</sup>, в поиске внепонятийной «скрытой строгости (verborgenste Strenge) мышления, в которых не совершится сведения бытия к высшему существу. Период после «поворота» в философии Хайдеггера характеризуется не только доминирующей ролью сокрытости (λήθη) в его концепции истины, но и активным использованием стратегии умолчания (Erschweigung). Этот подход включает в себя концепцию беспонятийного языка (begriffloses Sagen) и сигетическую строгость беспонятийного мышления (Sigetik), которая противопоставляется традиционной аристотелевской логике. Антиметафизическая стратегия позднего Хайдеггера во многом опиралась на «религиозный почерк» его произведений, что подчеркивает глубокую связь его мысли с поиском иного, не концептуального способа выражения и понимания бытия. Может ли такое мышление «иметь дело» с божественным – на этот вопрос следует дать скорее утвердительный ответ. Если строение метафизики заключается в ее «онто-тео-логической структуре», каждая из ее составляющих должна быть затронута «изначальной возможностью мышления» для осуществления антиметафизического проекта.

Ситуация, которую создает теологический исток в философии Хайдеггера, создает ряд парадоксальных ситуаций, когда «методологический атеизм» философии способствует развитию философии религии второй половины XX – начала XXI в., и в то же время «религиозные элементы» в работах позднего Хайдеггера сохраняются в структуре мысли, а не в самом «религиозном высказывании» или размышлении о религии. Для Хайдеггера стоит выбор не между религией и философией, он противостоит им обеим в их «метафизическом» изводе. Выбор для Хайдеггера стоит между подлинными и неподлинными формами религиозного опыта. Хайдеггер выступает как приверженец «альтернативных подходов» к осмыслиению западноевропейского наследия, в рамках как философской, так и религиозной традиции.

Антиметафизическая стратегия осмыслиения религиозного опыта позднего Хайдеггера оказала значительное влияние на развитие философско-богословской мысли второй половины XX –

---

<sup>1</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 69. Die Geschichte des Seyns. – Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998. – S. 167–169.

начала XXI в. Это направление характеризуется стремлением к религии, которая существует «по ту сторону религии, до религии и после религии». В рамках этого подхода возникает тенденция к формированию особого типа религиозности, которая существует «без» или «вне» традиционно понимаемой религии. Примеры этого можно увидеть в таких концепциях, как «Бог после метафизики» Дж.П. Мануссакиса, «христианство после христианства» Дж. Ваттимо и «религиозность без Бога» В. Шульца.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (Russian Science Foundation) № 24-28-01822, <https://rscf.ru/project/24-28-01822/> Тема: Стратегии тематизации традиции в философии М. Хайдеггера и православной мысли второй половины XX – начала XXI вв. Руководитель проекта Коначева С.А. Номер проекта 24-28-01822 Кода Надежда Викторовна, исполнитель проекта, научный сотрудник, к. н. Центра научно-исследовательской работы Отдела сопровождения научно-исследовательской работы Управления по координации научной и экспертно-аналитической работы Департамента научной деятельности.

### **Список литературы**

1. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – 447 с.
2. Fehér I. Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of his Philosophy and the Idea of "Destruktion" on the Way to "Being and time" // Philosophy today. – 1996. – Vol. 40, N 1. – P. 9–35.
3. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 69. Die Geschichte des Seyns. – Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998. – 229 S.

КАЗАНЦЕВ С.С.\* «СМЕРТЬ БОГА» КАК ВЫСВОБОЖДЕНИЕ  
ВОЗМОЖНОСТИ ВОПРОШАНИЯ О БОГЕ – ПОПЫТКА МЕТО-  
ДОЛОГИЧЕСКОГО СБЛИЖЕНИЯ МЫСЛИ Ж.-Л. МАРИОНА И  
Х. ЯННАРАСА

*Аннотация.* В статье делается попытка начального сравнения творчества Ж.-Л. Мариона и Х. Яннараса. На основании некоторых сходств, в частности методологических, акцентируются их различия. Исходя из этих промежуточных результатов автор стремится поднять вопрос о необходимости тематизации традиции как способа данности Бога и, в пределе, о возможности трансконфессионального и традиционального вопрошания о Боге.

*Ключевые слова:* Жан-Люк Марион; Христос Яннарас; онто-теология; христианство; постметафизика.

KAZANTSEV S.S. “THE DEATH OF GOD” AS THE FREEING OF THE POSSIBILITY OF ASKING ABOUT GOD – AN ATTEMPT AT A METHODOLOGICAL RAPPROCHEMENT OF THE THOUGHT OF J.-L. MARION AND CH. YANNARAS

*Abstract.* In the article, an attempt is made at a preliminary comparison of the work of J.-L. Marion and Ch. Yannaras. On the basis of several similarities, in particular methodological ones, their differences are accentuated. In light of these interim results, the author seeks to raise the question of the necessity of the thematization of tradition as a form of the givenness of God and, as a limit, of the possibility of trans-confessional and traditional asking about God.

*Keywords:* Jean-Luc Marion; Christos Yannaras; ontotheology; Christianity; postmetaphysics.

---

\* © Казанцев Сергей Сергеевич – студент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Для цитирования: Казанцев С.С. «Смерть Бога» как высвобождение возможности вопрошания о Боге – попытка методологического сближения мысли Ж.-Л. Мариона и Х. Яннараса // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 61–67. – DOI: 10.31249/phil/2025.03.07

Хотя Жан-Люк Марион и Христос Яннарас – одни из наиболее известных современных философов, пишущих или писавших на темы Бога и божественного, сопоставления их мысли редки и сконцентрированы преимущественно на тематических аспектах. Между тем методологическое сравнение их мысли могло бы быть интересным в нескольких отношениях. Во-первых, оно некоторым образом напрашивается ввиду ряда значительных сходств их творчества, что делает само сравнение возможным. К примеру, общий историко-культурный контекст, в котором находятся оба автора, достаточно широк, как и сравнительно высоко количество тех мыслителей и текстов, к которым они обращаются в своих поисках. Более того, по мере их прочтения проясняется и конечная цель этих поисков – нахождение адекватного Богу способа говорить о Его отношениях с человеком. Хотя это нельзя в полной мере назвать возвращением к Богу Авраама, Исаака и Иакова, оба стремятся вернуть утраченную, по их мнению, «Богом философов» божественность, а результаты их попыток оказываются скорее отрицательно оцененными как в католичестве<sup>1</sup>, так и в православном христианстве<sup>2</sup>. Во-вторых, подобное рассмотрение, как я надеюсь показать в статье, позволило бы отрефлексировать и тематизировать традицию, изнутри которой совершается поиск Бога.

Для Мариона и Яннараса оказывается характерным ряд скопий методологических решений, которые во многом обуславливают тематические различия. Так, например, авторов единит отношение к собственной критике западной «контотеологии», основанной на прочтении Хайдеггера, как к высвобождению возможности постановки вопроса о Боге, но исходя из некоторой традиционной данности, что отражается в их привлечении святоотеческой мысли как

---

<sup>1</sup> Knepper T. Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite / ed. by M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – P. 647–648.

<sup>2</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа / пер. с фр. П. Доброцветова, Р. Ахматханова, А. Вавиловой, Н. Редина, В. Чернова; под ред. П. Доброцветова. – Москва: Паломник, 2021. – С. 25–27.

еще свободной интерпретации изначального религиозного опыта. Оба автора взаимодействуют с корпусом Дионисия Ареопагита, при этом Яннарас – скорее как комментатор и истолкователь (текст его интересует постольку, поскольку он видит в нем «образец или мерило суждения о тех предпосылках, которые сделали невозможным для восточной богословской традиции замыкание в бесконечных интеллектуальных дискуссиях»<sup>1</sup>), а Марион – как интерпретатор, подчиняя святоотеческий корпус феноменологической проблематике дистанции<sup>2</sup>. «Смерть Бога» у обоих мыслителей становится констатацией некоторого события, имеющего историческую и интеллектуальную локализацию в западноевропейской метафизике и приглашающего к мышлению о Боге. Так, Яннарас называет «проповедь» Ницше «призывом к осознанию конкретной исторической ответственности»<sup>3</sup> и, вслед за Хайдеггером, итогом развертывания исторической логики европейской метафизики, а Марион утверждает, что «крушение идола», произведенное Ницше, «высвобождает пространство, открытое анархическому вторжению божественного»<sup>4</sup>. То, как оба мыслителя прочитывают Дионисия Ареопагита и Ницше, оказывается и на итогах их тематических поисков. Для обоих эти тексты важны в аспекте отношений человека и Бога, но для Мариона важно скорее трансформативное влияние речи о Боге на человека из-за того, что в его интерпретации «Веселой науки» утверждение «смерти Бога» «удерживает философа в невыносимом противоречии, где ему приходится выносить противоположные утверждения»<sup>5</sup>, чтобы не впасть в ошибку предикации Бога и, удерживая дистанцию, произведенную даром Бога, «мыслить немыслимое как немыслимое». Яннарас же интересует несколько иной, антропологический подход – он не трактует судьбу Ницше в связи с его сочинениями, а

---

<sup>1</sup> Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Г.В. Вдовина. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 52.

<sup>2</sup> Ямпольская А.В. Богословие как икона: феноменологическая интерпретация греческих отцов у Ж.-Л. Мариона // Вопросы философии. – 2021. – № 3. – С. 97.

<sup>3</sup> Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Г.В. Вдовина. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – С. 35.

<sup>4</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. – Москва: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – С. 96.

<sup>5</sup> Там же. – С. 95.

расценивает его творчество как решительное отрицание всей западной традиции и, исходя из этого, заостряет внимание на различии между сущностью и энергиями, чтобы затем подойти к теме любви как способу бытия Бога в личностных отношениях с человеком. Для обоих мыслителей именно позиционирование себя как вопрошающего относительно святоотеческой традиции и ее критики становится тем, что разворачивает дальнейшую схему их поисков.

Поскольку цель этой статьи – поднять вопрос о возможности такого рассмотрения, для сравнения были выбраны две наиболее ранние работы Мариона и Яннараса. В них, несмотря на «историческое» у Яннараса и личностное у Мариона прочтение Ницше, не производится рефлексия предпосланности для этих радикальных проектов поиска адекватной Богу речи о Нем, некоторых не вполне очевидных положений. Так, например, оба философа в значительной степени опираются на хайдеггеровскую критику онтологий, заимствуя вместе с этим термином и элементы его языка<sup>1</sup>, и его интерпретацию слов Ницше «Бог мертв». Тем не менее, как указывает А. Гагинский, заимствование это «очень избирательно»<sup>2</sup> ввиду их отнесения себя к той или иной богословской традиции, упуская вследствие этого немаловажные части самой концепции онтологии, предусматривающей не только историко-философский, но и бытийный аспект, тем самым лишая термин его смысла<sup>3</sup>. У Мариона и Яннараса утверждением смерти Бога преодолевается не забвение бытия, а концептуальный атеизм или западная метафизическая традиция.

Так, ввиду приведенной критики, концепция онтологии не представляется адекватной для понимания – и преодоления – традиции метафизики. Более того, вследствие предпосланности этого пути мышления, сближение различных способов мышления о Боге обретает интерес не столько как попытка исправить вопрошение о Боге и достичь сообразного Богу Его понимания, сколько – продолжая пространственную метафорику, использующуюся авторами, – как возможность открыть место для обращения к Богу.

---

<sup>1</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. – Москва: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – С. 53–56.

<sup>2</sup> Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. – 2015. – Вып. 4 (60). – С. 67.

<sup>3</sup> Там же.

Согласно Блаженному Августину, «истинный философ есть тот, кто любит Бога»<sup>1</sup> – но поскольку обращение находится внутри той или иной традиции восприятия, поскольку образ Бога, которого любит философ, уже во многом задан. Как и для Яннараса, так и для Мариона традиция очень важна – отсюда яростная критика Яннарасом западной теологии отрицания и выбор Дионисия как возможности показать обретение «божественности Бога». Отсюда же готовность Мариона, напротив, позиционировать себя внутри негативной теологии. Если же пытаться отрицать или преодолевать традицию, появляется необходимость выбора между различными богами, будь то «Бог философов», бог, «перед которым можно петь и танцевать», или бог, который от нас прячется – выбор, который навряд ли позволит с уверенностью утверждать, что речь идет о Боге, а не о концептуальном идоле. Тем не менее Ж.-Л. Марион в более поздней работе, цитируя Э. Жильсона, будет писать о том, что Августин находится «на плоскости, которую можно назвать транс-философской»<sup>2</sup>. Прибавляя к этому транс-конфессиональность, мы не стремимся к экуменизму и откладыванию различий между православием и католичеством, а, напротив, пытаемся показать необходимость тематизации самой традиции как формы данности Бога, как некоторой призмы, сквозь которую проходят религиозные переживания верующего человека, и даже как формы взаимодействия с понятием божественного, в которую он значительным образом вовлечен. Более того, такой подход не будет снимать саму проблему конфессии или выбора между философией и несколькими вариантами теологии. Скорее он будет сохранять продуктивное напряжение между ними, позволяя отрефлексировать их и сочетать на пути к Богу подобно тому, как это делает В. Лосский<sup>3</sup>, при этом не лишая автономии богословие в пользу религиозной философии.

Тематизация традиции и конфессии как источника осмыслиения религиозных переживаний позволяет не слепо принимать в качестве предпосылки «смерть Бога» и «конец метафизики», но, напротив, избавиться от этой предпосланности. Так появляется возможность строить способ обращения, избирая слова или подхо-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Marion J.-L. In The Self's Place: The Approach of Saint Augustine / trans. by J.L. Kosky. – Stanford: Stanford University Press, 2012. – P. 7.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 8.

<sup>3</sup> Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. – Москва: РГГУ, 2021. – С. 374.

ды кажущиеся сообразными самому поиску, а не заранее предложенному Богу. То есть возможность не «корректировать вопро- шание в целях достижения соразмерной объекту постановки во- проса», но прокладывать «путь, целью которого становится не познание, но единение с Богом»<sup>1</sup>. В этом отношении, помимо изложенных выше наработок мыслителей постматафизического тол- ка, кажется перспективным вовлечение в исследования опыта рус- ской философии – например, Шестова (как вариант критики метафизики с религиозных позиций<sup>2</sup>), славянофильской филосо- фии религии<sup>3</sup>, или апофатизма В. Лосского, который не только признается богословами свободным от тех излишеств, которые порой характеризуют мысль, например, Яннараса<sup>4</sup>, но и, согласно С. Коначевой, имеет «очевидные параллели с хайдеггеровской критикой метафизической понятийности и поиском непосредст- венно личного переживания»<sup>5</sup>. В этом смысле, продолжая метафо- ру восхождения Моисея на гору Синай в «мрак Божественной не- познаваемости», может оказаться актуальным и опыт религиозной критики хайдеггеровской мысли (например, Н. Бердяева) как вари- ант ее «отрицания» на пути апофатической лестницы к единению с Богом.

### **Список литературы**

1. Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ. Богословие. Фи- лософия. – 2015. – Вып. 4 (60). – С. 55–71.
2. Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. – Москва: РГГУ, 2021. – 417 с.
3. Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа / пер. с фр. П. Доброцветова,

---

<sup>1</sup> Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теоло- гия XX века. – Москва: РГГУ, 2021. – С. 370.

<sup>2</sup> Минаков М.А. Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова. // История философии. – 2018. – Т. 23, № 1. – С. 91.

<sup>3</sup> Человенко Т.Г. Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии // Philotheos. – 2010 – Т. 10. – С. 218.

<sup>4</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа. / пер. с фр. П. Доброцветова, Р. Ахматханова, А. Вавиловой, Н. Редина, В. Чернова; под. ред. П. Доброцвето- ва. – Москва: Паломник, 2021. – С. 6.

<sup>5</sup> Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теоло- гия XX века. – Москва: РГГУ, 2021. – С. 361.

---

**«Смерть Бога» как высвобождение возможности вопрошания о Боге – попытка методологического сближения мысли Ж.-Л. Мариона и Х. Яннараса**

---

- Р. Ахматханова, А. Вавиловой, Н. Редина, В. Чернова; под ред. П. Доброцветова. – Москва: Паломник, 2021. – 288 с.
4. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. – Москва: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 292 с.
  5. Минаков М.А. Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова // История философии. – 2018. – Т. 23, № 1. – С. 82–95.
  6. Человенко Т.Г. Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии // Philotheos. – 2010. – Т. 10. – С. 216–222.
  7. Ямпольская А.В. Богословие как икона: феноменологическая интерпретация греческих отцов у Ж.-Л. Мариона // Вопросы философии. – 2021. – № 3. – С. 89–100.
  8. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Г.В. Вдовина. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 480 с.
  9. Knepper T. Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite / ed. by M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – P. 638–652.
  10. Marion J.-L. In The Self's Place: The Approach of Saint Augustine. / trans. by J.L. Kosky. – Stanford: Stanford University Press, 2012. – 414 p.

---

УДК 294.3

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.08

## ЕВЛОЕВА Ф.Х.\* УЧЕНИЕ ОБ УПАЕ НА МАТЕРИАЛЕ ЛОТОСОВОЙ СУТРЫ

*Аннотация.* Упая – один из важнейших концептов буддизма Махаяны, необходимый для понимания определяющих качеств бодхисаттвы: мудрости и сострадания. Упая, как воплощение метода, с помощью которого реализуется сострадание, является адаптированным средством обучения конкретной аудитории, направляющим практикующих к просветлению, и необходима для понимания специфики школ буддизма, для которых Лотосовая Сутра является одним из ключевых текстов.

*Ключевые слова:* буддизм; упая; махаяна; лотосовая сутра.

## EVLOEVA F.Kh. UPĀYA DOCTRINE ON THE MATERIAL OF THE LOTUS SŪTRA

*Abstract.* Upaya is one of the most important concepts in Mahayana Buddhism, essential for understanding the defining qualities of the bodhisattva: wisdom and compassion. Upaya, as an embodiment of the method by which compassion is realised, is an adapted means of teaching a specific audience, guiding practitioners towards enlightenment, and is essential for understanding the specific schools of Buddhism for which the Lotus Sutra is one of the key texts.

*Keywords:* buddhism; upaya; mahayana; lotus sutra.

*Для цитирования:* Евлоева Ф.Х. Учение об упae на материале Лотосовой Сутры // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 68–72. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.08

---

\* © Евлоева Фатима Хасановна – студентка II курса бакалавриата кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Учение об упae (санскр.: *upāya* – “искусные средства”, пиньинь: *fāngbiàn* – “удобный”) занимает значительное место в буддийской философии, особенно в традиции школ Махаяны. Упая представляет собой доктрину различных методик и практик, направленных на приближение практикующих к Просветлению. Эта концепция указывает на возможность использования различных средств, ориентированных на конкретные ситуации, на пути к достижению Просветления. Важнейший концепт в понимании учения об искусных средствах – это использование подобных техник, основанное на традиционном для Махаяны союзе мудрости и сострадания. Упая – это адаптированное средство учения для конкретной аудитории, которое должно соответствовать уровню понимания практикующих и позволит раскрыть весь их потенциал. Упая является воплощением метода реализации сострадания.

Особенно подробно концепция упай описана в Лотосовой сутре (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), которая иллюстрирует и суммирует содержание понятия упай<sup>1</sup>.

Первоначально Лотосовая сутра была создана в Индии. Предполагается, что данная сутра, подобно другим каноническим буддийским текстам, передавалась в устной традиции и лишь позднее была зафиксирована письменно. По сей день неизвестно никаких конкретных сведений об авторе, месте или времени создания Лотосовой сутры. Известен только один сохранившийся и дошедший до нас комментарий Лотосовой сутры – под авторством Васубандху – который сохранился лишь в китайских переводах. Этот факт указывает на относительную непопулярность Лотосовой сутры среди индийской традиции буддизма. Однако Лотосовая сутра приобрела гораздо большее влияние и почитание в Восточной Азии, особенно в Китае и Японии, где она является основным священным текстом в учении следующих буддийских школ: школы Тяньтай в Китае, Нитирэн и Тэндай в Японии<sup>2</sup>. Об этом свидетельствует большое количество переводов на китайский язык, сохранившиеся рукописи самой сутры, а также многочисленные переложения сюжетов отдельных ее глав для народа.

На данный момент существует единственный перевод Лотосовой сутры на русский язык под авторством А.Н. Игнатовича 1998 г., выполненного с китайского языка по рукописи Кумарад-

---

<sup>1</sup> Игнатович А.Н. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. – Москва: Начально-издательский центр «Ладомир», 1998. – 539 с.

<sup>2</sup> Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. – Москва: Стилсервис, 2002. – 479 с.

живы (344–413). Она состоит из 28 глав, особый интерес из которых представляет вторая. Это вызвано тем, что именно здесь (в рамках этой сутры) впервые используется термин «упая», а также наиболее полно раскрывается его значение.

Так, в начале второй главы Будда говорит, что его мудрость слишком глубока, и потому является недоступной для понимания шраваками и пратьекабуддами<sup>1</sup>. В ходе диалога с Шарипутрой, Просветленный утверждает, что он учил этих людей только с помощью искусного средства, помогающего существам избежать страданий. С момента достижения просветления, он проповедовал свою дхарму с помощью бесчисленных методов и сравнений. Поскольку искусные средства являются результатом огромной мудрости и чрезвычайного сострадания Будды, они всегда направлены на достижение практикующими Просветления. Следовательно, являются целесообразным средством в распространении учения.

Упая занимает важное место в буддизме Махаяны в отношении проповедей и действий не только Будды, но и бодхисаттв. Упая как метод позволяет не только познакомить людей с дхармой Будды, но также привести их к Нирване, при этом использовав уникальные методы, подходящие для конкретных людей. Так, к примеру, в 25 главе Лотосовой сутры Будда описывает, как бодхисаттва Авалокитешвара изменяет свою форму, чтобы соответствовать потребностям своих учеников: «Если могут быть переправлены [на тот берег] с помощью [того, кто обладает] телом пратьекабудды, [он] сразу же появится в теле пратьека-будды и станет проповедовать для них Дхарму. Если могут быть переправлены [на тот берег] с помощью [того, кто обладает] телом «слушающего голос», [он] сразу же появится в теле «слушающего голос» и станет проповедовать для них Дхарму»<sup>2</sup>.

Однако более известной является иная притча, раскрывающая содержание упай. Так, в 3 главе Лотосовой сутры Будда, обращаясь к Шарипутре, рассказывает ему притчу о горящем доме<sup>3</sup>. Кратко ее содержание можно описать следующим образом: в одном городе жил очень богатый старец. Он обладал несметными богатствами, в его доме было множество слуг. У старца этого было много детей. Однажды в его доме вспыхнул пожар, который охва-

---

<sup>1</sup> Игнатович А.Н. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. – Москва: Начально-издательский центр «Ладомир», 1998. – С. 96.

<sup>2</sup> Там же. – С. 283.

<sup>3</sup> Там же. – С. 121.

тил все комнаты. Когда старик это увидел, он встревожился и стал думать, как ему спасти детей. Он стал кричать, обращаясь к ним, но дети были слишком поглощены игрой, не верили отцу и не подозревали об опасности. Тогда старец выдумал «ловушку», чтобы вывести детей из горящего дома. Зная, как они любят редкие игрушки, он сказал им, что их ждут повозки, запряженные баранами, оленями и быками. Тогда же дети выбежали из дома и спаслись, а отец подарил им всем одинаково большие и роскошные повозки.

Данная притча иллюстрирует сразу два специфичных и чрезвычайно важных аспекта. Начнем с первого, который отражает суть упай. Объясняя эту притчу, нужно сказать, что старец, о котором здесь идет речь – это Будда, спасающий людей из горящего дома – Сансыры<sup>1</sup>. Несмотря на то что в горящем доме много дверей, ведущих в различные комнаты, спасение возможно только через одну, ведущую к освобождению от пожара, или, иными словами, ведущую к Нирване. Дети, поглощенные игрой, – это люди, застрявшие в колесе перерождений. Будда же, обладая безмерной мудростью, силой и свободой от страха, использует искусные средства, чтобы вывести людей из Сансыры и тем самым спасти их. Это отражает неразрывную связь концепции упай с состраданием, так как упая – один из методов реализации деятельности Будды и бодхисаттв, основанном на союзе мудрости и сострадания.

В этой притче также можно видеть полемику в сторону предшествующих традиций буддизма. Сначала Татхагата проповедует о «трех средствах», чтобы направить всех живых существ, однако потом он использует лишь одно Великое средство (одинаковые повозки, подаренные всем детям), чтобы спасти их. Будда обладает дхармой Великой Колесницы, которую он способен дать всем существам, однако не все способны ее принять. Потому Будда выбирает для каждого то средство, которое он способен понять. Именно по этой причине Единая Колесница Будды и проповедуется в трех вариантах. Упая, таким образом, приводит к созданию новых текстов и учений. В этом контексте упай можно трактовать как герменевтический прием, способствующий переосмыслинанию значения и влияния прежних учений Будды<sup>2</sup>. Такой подход позво-

---

<sup>1</sup> Дамьян К. Буддизм. – Москва: Весь мир, 2001. – С. 83.

<sup>2</sup> Federman A. Literal means and hidden meanings: a new analysis of skillful means // Philosophy East and West. – 2009. – N 59. – P. 136.

ляет заново переосмыслить положения этих учений, не лишая при этом их благой цели<sup>1</sup>.

Знание данного учения необходимо для понимания специфики махаянской традиции буддизма, а также представляет собой научный интерес для специалистов в области китайских и японских школ буддизма, для которых Лотосовая сутра является одним из важнейших текстов. В особенности китайских, для которых доктрина упай позволила создать логическую иерархию Дхарм Будды, где каждое последующее учение в чем-то превосходит предыдущее. Так же упайо можно рассматривать не только в контексте Махаяны, но и Ваджраяны, особые практики и ритуальные действия которой также можно трактовать как упайо, помогающую достичь Просветления.

### **Список литературы**

1. Дамьян К. Буддизм. – Москва: Весь мир, 2001. – 176 с.
2. Игнатович А.Н. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. – Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 1998. – 539 с.
3. Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. – Москва: Стилсервис, 2002. – 479 с.
4. Federman A. Literal means and hidden meanings: a new analysis of skillful means // Philosophy East and West. – 2009. – N 59. – P. 125–141.
5. Matsunaga D., Matsunaga A. The concept of upāya in Mahāyāna Buddhist philosophy // Japanese Journal of Buddhist Studies. – 1974. – N 1. – P. 51–72.

---

<sup>1</sup> Matsunaga D., Matsunaga A. The concept of upāya in Mahāyāna Buddhist philosophy // Japanese Journal of Buddhist Studies. – 1974. – N 1. – P. 51–72.

---

УДК: 141.339

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.09

## АЛИЕВА Т.А.\* КАЗАЕВ Е.А.\*\* КОНЦЕПТ ТЬМЫ: НА ПЕРЕПУТЬЕ ГНОСЕОЛОГИИ И ЭЗОТЕРИЗМА

*Аннотация.* Статья рассматривает современные гносеологические проблемы, связанные с переосмыслением концепта власти и изменением социальных отношений в военной сфере. В качестве альтернативы авторы выбирают концепт тьмы и эзотерические практики. Целью работы является рассмотрение указанной проблемы через выбранные инструменты и попытка переопределить представление о знании в контексте новейших темных онтологий и философско-религиоведческом представлении об эзотерике.

*Ключевые слова:* гносеология; эзотеризм; знание; тьмы; ритуалы; власть.

ALIYEVA T.A., KAZAEV E.A. CONCEPT OF DARKNESS: AT THE CROSSROADS OF GNOSEOLOGY AND ESOTERISM

*Abstract.* The article considers modern epistemological problems associated with the rethinking of the concept of power and a change in social relations in the military sphere. As an alternative, the authors choose the concept of darkness and esoteric practices. The aim of the work is to consider this problem through the selected tools, and an attempt to reduce the idea of knowledge in the context of the latest dark ontologies and a philosophical and religious idea of esoterism.

*Keywords:* epistemology; esotericism; knowledge; darkness; rituals; power.

*Для цитирования:* Алиева Т.А., Казаев Е.А. Концепт тьмы: на перепутье гносеологии и эзотеризма. // Социальные и гуманитарные науки.

---

\* © Алиева Тамила Аюбовна – студент I курса магистратуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

\*\* © Казаев Евгений Анатольевич – студент III курса бакалавриата философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 73–78. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.09

Представление о знании зачастую упирается во властный дискурс. Власть и наука дают собственные определения о том, где пролегает граница между знанием и незнанием, каким образом может быть получено знание и т.д. Этот симбиоз власти и философии вытекает в социологию власти, где заранее размечены познавательные траектории и обрисованы карты знания. В таком дискурсе невозможно говорить о знании никак иначе, кроме как о светлом, ясном, универсальном. Власть создает свою легитимность на «понятности» – в самой своей сути полагает, что у властного притязания есть понятные и общественно значимые причины. Для установления какой-либо власти нужно основание, но и само представление об основании завязано на той форме власти, которая будет установлена. На пересечении мироустройства, между социальным, онтологическим и гносеологическим, встает вопрос о том, что остается за пределами власти и знания. Такие «промежутки» в зависимости от эпохи разным образом себя проявляют, и как кажется, сейчас именно та эпоха, когда лакуны (не) знания стали намного заметнее.

Связана описываемая тенденция со многим, но для того, чтобы совершить попытку выстроить апологию эзотеризма и отстоять право концепта тьмы на серьезное место в философском дискурсе, с нашей точки зрения, необходимо обратить внимание на властные отношения, связанные с ведением войны. Война сопровождала людей всю историю существования, она же утверждала власть, за счет чего опосредовано влияла на формулирование дефиниции знания. В настоящее время война, как некоторая константа жизни социума, так и знания, терпит критические изменения, лишается своего фундамента. По этой причине сами властные отношения выходят за пределы классического «светлого» познавательного дискурса. Данная статья посвящена исследованию современной войны, власти и знания через призму тьмы и эзотеризма. Этот подход позволит рассмотреть механизмы и причины описываемых феноменов.

Стремление к стабильности в условиях кажущейся неподвластности течения времени приводит к тому, что человеческое сознание зачастую цепляется за иллюзорные константы, даже де-

структуривные. Расхожие выражения, подобные «*memento mori*<sup>1</sup>» и «война никогда не меняется»<sup>2</sup>, за своей меланхоличностью скрывают стремление к упорядочиванию реальности через обращение к неизменным, пусть и негативным, категориям. Однако стремительный технологический прогресс, превосходящий пределы человеческого понимания, трансформирует даже seemingly fundamental категории бытия, такие как смерть и война, ставя под сомнение возможность опоры на неизменные величины.

Медиа в наше время пестрят различными заголовками, рассказывают о множестве событий, создают информационное пространство, в котором легко потеряться. За всей этой красочностью и многомерностью пространства информации легко потерять нить новости, не понять, что вообще означает то или иное событие. Новости стали чем-то вроде прогноза погоды – информацией, которую воспринимают вполуха, отвлеченно перелистывая дальше. В таком контексте маленькие изменения складываются в мириады различий, которые продолжают утекать от зрителя, существовать «где-то там» в мире заголовков и новостей. Грегуар Шамаю, анализируя современное медиаполе, в своей книге «Теория дрона» собирает их воедино, по крайней мере, в очерченных рамках нарратива<sup>3</sup>. Сложно дать исчерпывающее определение того, о чем книга. Разные читатели увидят в ней абсолютно полярные темы и позиции, что, собственно, замечательно в книге и реализовано. При этом, точкой, вокруг которой роятся мнения, стенограммы переговоров военных, комментарии жертв войны, теории и концепции, становится вопрос о человеке и его онтологии как властного и подвластного. В книге огромное количество животрепещущих тем, которые ставят философские, политические, социологические и другие вопросы, но читается между строк некоторая фигура умолчания. Она ненамеренная, просто существует нечто, о чем невозможно сказать прямо и описать это так, чтобы звучать достоверно и суметь передать свою мысль. Как представляется, это умолчание повествует о человеке как хаотичных фрагментах сознания, утопающих в субъектностях, объектах, правилах и правах, телах и

---

<sup>1</sup> Пер. «Помни о смерти» – крылатое выражение, повсеместно встречающееся в культуре.

<sup>2</sup> Фраза, звучащая во всех вступительных роликах серии игр *Fallout*, которая повествует о жизни после ядерной войны. Выражение стало крайне популярным и закрепилось в информационном и культурном поле.

<sup>3</sup> Шамаю Г. Теория дрона. – Москва: Ad Marginem x Garage, 2020. – С. 34.

предметах. Именно здесь необходимо заговорить о тьме, как о междидиаторе между человеком и невидимым, потерянным, фрагментарным.

Непознаваемая, пустотная, хаотичная – это некоторые из характеристик тьмы, которые можно обнаружить в культуре и философии. Странность, остраненность, инаковость являются важным концептуальным наполнением тьмы сейчас. Репрезентируют ли они тьму как тьму? Здесь появляется некоторое сомнение о том, почему именно *weird*. Английское слово, отсылающее к судьбе, року, становлению, повороту<sup>1</sup>. Оно хорошо демонстрирует какие чувства выражает тьма – попытку отвернуться от солнца, от той судьбы, что оно предназначало. Русское слово «странный» также имеет интересное значение, указывающее на некоторое перемещение, уход, странствование. Тьма как странность, как *weird* призывает к движению – повороту или долгому пути. Здесь нет попытки скрыться, скорее, наоборот, активное действие, призывающее сделать что-то. Этот мотив очень важен для фиксации проблематики, которую тьма собой концептуализирует – нехватка пространства для жизни в залитой солнцем пустыне. Коннотация нехватки давно сопровождает тьму, но сейчас это не аксиологически негативно окрашенная нехватка, скорее, выражение состояния, буквально обозначение герметичности солнечного мира. Так, тьма позволяет мысли развернуться, наметить собственную проблему тьмы в светлой философии. Она заключается в том, что если тьма не маргинализирована напрямую и приравнена к безумию, то выражает чаще всего темный модус светлого – некоторую необходимость, часть дихотомии, которая позволяет светлому сиять ярче. Отсюда возникает запрет на любое мыслительное обращение к тьме, ведь это лишь условие возникновения светлого, знания, а не само знание.

Даже при неудаче «солярные проекты» оставляют после себя следы: нереализованные концепции, специфический язык, набор проблем, подобно разрушенным войной территориям. Трансформация взаимодействия в одностороннее действие иллюстрирует достижение критического уровня растраты ресурсов, лишающего сам феномен основания. Аналогично, утрата диалога, отсутствия «ответа», девальвирует и сам «солярный проект», лишая его смысла. На этот вопрос почти невозможно ответить в рамках классиче-

---

<sup>1</sup> Харман Г. *Weird-реализм: Лавкрафт и философия*. – Пермь: Гиле Пресс, 2020. – С. 9.

ской рационально-светлой философии, настолько много противоречий, сложностей и белых пятен в описываемых процессах.

Из этого остается предположить, что если прибегнуть к тьме и эзотеризму как экстатическому и эстетическому акту, то возможно посмотреть на реальность под другим ракурсом и осознать некое «киное». Сам язык сопротивляется подобным интеллектуальным изысканиям, поэтому эзотеризм как философская практика становится молчаливым всматриванием вглубь, чьи результаты очень сложно облечь в словесную форму. Для примера можно обратиться к книге Резы Негарестани «Циклонопедия». На страницах этого сочинения война встречается с солнцем и эзотерическими практиками жителей пустынь<sup>1</sup>. Постоянные метафоры пустоты, выжигания, недоступного и граничащего с солнечным ударом опыта, перестают быть просто иносказанием, они передают жизнь во всей ее негативной полноте. Хаотичные отношения между машинами, людьми и ландшафтом, Негарестани не старается упорядочить, он встраивается сам в это хитросплетение тел и явлений, за счет чего выводит дискурс на другой уровень – приближается к тому, чтобы суметь сказать о тьме на *темном языке*.

Обращаясь к магии и ее философскому изводу, можно обнаружить интересные способы осмыслиения реальности. Та синергия реальности и вымысла, которую создает Негарестани, удивительно перекликается с концептом астрального света европейского мага Элифаса Леви. Астральный свет в его учении выступает медиатором между миром, человеком и действием. Это прямая противоположность тьме, но ее дополняющая, так как астральный свет – это «смешанный агент, природный и божественный, телесный и духовный, универсальный пластический посредник (médiateur plastique universel), общее вместилище вибраций движения и образов формы»<sup>2</sup>. Астральный свет выступает полнотой отсутствия – *переполненностью*. Это излишнее изобилие подчеркивает хаотичность мира, множество хитросплетений, недоступных для осмыслиения. Астральный свет наполняет тьму, сохраняя пустотность, чем хорошо отражает представление о реальности как о симулякре.

Конечно, пока власть все еще существует в своем классическом варианте, крайне сложно изобретать иной язык мышления, но это необходимый процесс, ведь если всмотреться в природу явле-

---

<sup>1</sup> Негарестани Р. Циклонопедия: соучастие с анонимными материалами. – Москва: Носорог, 2019. – С. 156.

<sup>2</sup> Levi E. Histoire de la magie. – Paris: TREDANIEL, 2008. – P. 18–19.

ний и концептов, то окажется, что многое гораздо более хаотичное и неясное, чем это принято воспринимать. Концепт тьмы формулирует особенный способ взаимодействия с миром, другой познавательный модус. С его помощью в мышлении и сознании признаются хаотичные, нестабильные черты, слепые пятна незнания, наличие дистанции как между человеком и миром, так и внутри самого субъекта между его же мыслями.

### **Список литературы**

1. Негарестани Р. Циклонопедия: соучастие с анонимными материалами. – Москва: Носорог, 2019. – 272 с.
2. Харман Г. Weird-реализм: Лавкрафт и философия. – Пермь: Гиле Пресс, 2020. – 258 с.
3. Шамаю Г. Теория дрона. – Москва: Ad Marginem x Garage, 2020. – 280 с.
4. Levi E. Histoire de la magie. – Paris: TREDANIEL, 2008. – 560 p.

---

УДК 393

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.10

## ШАДИЕВА А.Н.\* ЦИФРОВОЙ АВАТАР КАК ТЕХНОМЕДИУМ: СПИРИТУАЛИСТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА В ТРАНСГУМА- НИЗМЕ

*Аннотация.* В статье предлагается рассматривать практику общения с цифровыми аватарами умерших людей в трансгуманизме как новый вид спиритуалистической практики – техноспиритуализм. Статья основывается на примерах Р. Курцвейля и М. Роттблат, предлагавших свое видение цифровизации как средства общения с умершими, а также анализе современной практики использования так называемых танаботов. В статье используется модель духовной коммуникации (человек-медиум-умерший) Э. Аспрема, продемонстрировавшего сходство между практиками спиритуализма и техноспиритуализма за счет общей для них терапевтической и посреднической функций. В исследовании предлагается скорректировать характеристику медиума как посредника духовной коммуникации. Особенность цифрового аватара по сравнению с медиумом-человеком заключается в отсутствии у него субъектности, считавшейся в спиритуализме «помехой» для коммуникации с духами. В то же время техноспиритуализм можно признать разновидностью спиритуалистической практики в новую цифровую эпоху.

*Ключевые слова:* трансгуманизм; техноспиритуализм; спиритуализм; религия в цифровую эпоху; цифровые аватары; танаботы; медиумизм.

SHADIEVA A.N. THE DIGITAL AVATAR AS TECHNOMEDIUM:  
SPIRITUALIST PRACTICE IN TRANSHUMANISM

---

\* Шадиева Анастасия Набиевна – младший научный сотрудник отдела научно-библиографической информации Института научной информации по общественным наукам РАН; ashadievam@gmail.com

*Abstract.* The article proposes to consider the practice of communicating with digital avatars of dead people in transhumanism as a new kind of spiritualist practice – technospiritualism. The article is based on the examples of R. Kurzweil and M. Rottblat, who offered their vision of digitalization as a means of communication with the dead, as well as an analysis of the modern practice of using so-called thanabots. The article uses the model of spiritual communication (human-medium-dead) by E. Asprem, who demonstrated the similarity between the practices of spiritualism and technospiritualism due to their common therapeutic and mediating functions. The study proposes to adjust the characterization of the medium as a mediator of spiritual communication. The peculiarity of the digital avatar in comparison with the human medium is the absence of subjectivity, which was considered in spiritualism as a “hindrance” for communication with spirits. At the same time, technospiritualism can be recognized as a kind of spiritualist practice in the new digital age.

*Keywords:* transhumanism; technospiritualism; spiritualism; religion in the digital age; digital avatars; thanabots; mediumism.

*Для цитирования:* Шадиева А.Н. Цифровой аватар как техноМЕДиум: спиритуалистическая практика в трансгуманизме // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 79–86. – DOI: 10.31249/trphil/2025.03.10

Трансгуманизм – международное общественное движение, оформившееся в конце 1980-х годов, последователи которого стремятся к улучшению различных аспектов человеческого существования посредством использования технологий. Последователи трансгуманизма придерживаются атеистических установок<sup>1</sup>, однако исследователи-религиоведы находят в трансгуманизме признаки религии<sup>2</sup>. Современные исследователи сравнивают идеологию и практику трансгуманизма с теургией<sup>3</sup>, некроманией<sup>4</sup> и спиритуа-

---

<sup>1</sup> Bostrom N. The Transhumanist FAQ: A General Introduction. [Электронный ресурс]. – URL: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (дата обращения: 04.02.2025).

<sup>2</sup> Tirosh-Samuelson H. Transhumanism as a Secularist Faith // Zygon. – 2012. – Vol. 47, N 4. – P. 710–735.

<sup>3</sup> Steinhart E. Theurgy and Transhumanism // Archai. – 2020. – Vol. 29. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.researchgate.net/publication/340367740\\_Theurgy\\_and\\_Transhumanism](https://www.researchgate.net/publication/340367740_Theurgy_and_Transhumanism) (дата обращения: 04.02.2025).

<sup>4</sup> Højme P. Transhumanism as a Modern-Day Necromancy // The GCAS Review Journal. – 2021. – Vol. 1, N 2. – P. 1–16.

лизмом<sup>1</sup> Изучение трансгуманизма в компаративном ключе демонстрирует особенности трансформации современной религиозности, в том числе, изменения поминальной обрядности.

Современные трансгуманистические практики свидетельствуют о такой трансформации. Например, антрополог Дж. Биалецки, известный своими полевыми исследованиями среди мормонских трансгуманистов, отмечал, что в компании Alcor, занимающейся криоконсервацией человеческих тел, родственники и близкие подвергшихся криозаморозке людей приходят их навещать и общаются с ними особым образом. Так, один из посетителей, чья жена находится в криоконсервированном состоянии, навещает ее и здоровается с ней. Как указывает работник компании Alcor: «Это сложное переживание... потому что если вы не верите в жизнь после смерти, вы прощаетесь с человеком навсегда... Но в данном случае, хотя мы не знаем наверняка, вернутся люди к нам или нет, мы надеемся, что они вернутся»<sup>2</sup>. Люди, навещающие своих криоконсервированных близких, пишут им письма, чтобы они смогли познакомиться с историями своих родственников, когда они будут возвращены к жизни<sup>3</sup>.

Известной трансгуманисткой и разработчиком проектов цифрового бессмертия является Мартина Роттблат, создательница фонда Terasem<sup>4</sup>. М. Роттблат продвигает идею о возможности переноса сознания на материальный носитель посредством создания клонов «Mindclone» – «цифровых копий человеческого “я”, обладающих кибер-сознанием»<sup>5</sup>. Такие цифровые копии, с точки зрения Роттблат, открывают возможность для продления жизни человека после его биологической смерти, а также для коммуникации с ним посредством цифровых аватаров. Дженини Хуберман, комментируя проекты цифрового бессмертия, предложила их религиоведческую интерпретацию: «В то время как люди традиционно пола-

---

<sup>1</sup> Asprem E. The Magus of Silicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism // Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques / ed. by E. Voss. – Boston; Oldenbourg: De Gruyter, 2020. – P. 397–412.

<sup>2</sup> Bialecki J. Machines for Making Gods. Mormonism, Transhumanism, and Worlds without End. – Fordham: Fordham University Press, 2022. – P. 167.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 167–168.

<sup>4</sup> Хуберман Дж. Трансформация бессмертия: клонирование интеллекта, трансгуманизм и поиск цифровой вечной жизни / пер. с англ. А. Котловой // Археология русской смерти. – 2018. – № 6. – С. 108.

<sup>5</sup> Там же. – С. 114.

гались на ритуальные обмены с умершими предками, чтобы отдать дань уважения прошлому и обеспечить непрерывности связи между поколениями, в трансгуманистическом проекте бессмертия такое нескончаемое бытие достигается посредством постоянного взаимодействия с цифровыми аватарами»<sup>1</sup>.

Попытка выявить взаимосвязь между спиритуализмом и современными трансгуманистическими практиками была предпринята исследователем эзотеризма Эгилом Аспремом на примере известного трансгуманиста Рэя Курцвэйля. Р. Курцвэйль собрал отдельную базу данных его умершего отца, загрузив в нее материалы его дневников, голосовые записи и даже дискографии его любимой музыки. Р. Курцвэйль сделал это с расчетом на то, что в будущем появятся технологии, которые смогут оживить умерших на основе оставшейся от них информации в виде цифровых аватаров. Стремление восполнить чувство утраты или «терапевтическая функция» данной практики становится признаком, благодаря которому Э. Аспрем устанавливает связь между общением с цифровыми аватарами умерших и общением с духами в спиритуализме<sup>2</sup>.

Помимо терапевтической функции Аспрем указывает также на общую для трансгуманизма и спиритуализма посредническую функцию: «Следя мысли Рэя, когда информация будет синтезирована алгоритмом и воплощена при посредничестве аватара, общение с «другой стороной» будет столь же реальным, как то, о чем заявляли медиумы-спиритуалисты. В обоих случаях, общение будет далеко не идеальным, и сквозь завесу смогут пройти только кусочки и фрагменты утраченного человека. Но эти части будут иметь прямую связь с умершим, и медиум действительно воплотит личность умершего»<sup>3</sup>. На основании слов Аспрема можно прийти к заключению об оперировании им трехчастной моделью духовной коммуникации (человек-медиум-умерший), которая, с его зрения, позволяет сравнивать спиритуализм и трансгуманизм.

---

<sup>1</sup> Хуберман Дж. Трансформация бессмертия: клонирование интеллекта, трансгуманизм и поиск цифровой вечной жизни / пер. с англ. А. Котловой // Археология русской смерти. – 2018. – № 6. – С. 117.

<sup>2</sup> Asprem E. The Magus of Silicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism // Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques / ed. by E. Voss. – Boston; Oldenbourg: De Gruyter, 2020. – P. 8–9.

<sup>3</sup> Там же. – Р. 10.

В спиритуализме в качестве «медиума» выступает живой человек, в случае трансгуманизма – программное обеспечение, на основе которого существует цифровой аватар. Согласно проекту М. Роттблат, цифровой аватар состоит из «персонального цифрового профиля интеллекта (Mindfile) и персональной запрограммированной версии интеллекта (Mindware)»<sup>1</sup>. Последняя является операционной системой, которая воспроизводит личность умершего человека на основе информации из цифрового профиля. Для краткости мы предлагаем назвать такую программу «техномедиумом», поскольку она является технологическим посредником между человеком и цифровым аватаром умершего, а практику использования такой технологии для общения с ними – «техноспиритуализмом».

Существуют значимые сходства и различия между спиритуализмом и техноспиритуализмом. В спиритуализме, например, препятствием для контакта с духами было «сознание» медиума, которое могло искажать послания духа<sup>2</sup>. Как показывает Владислав Раздъяконов, спиритуалисты конструировали образ медиума как жертвы – в ходе практики предполагалась возможность подавления его собственной «личности»<sup>3</sup> [8, с. 80]. В отличие от спиритуализма в техноспиритуализме отсутствует представление о существовании личности у самого техномедиума. Операционная система цифровых аватаров строится на автоматизированных процессах, действующих по определенной схеме и не предполагающих от нее отклонения.

В то же время именно спиритуалисты начали регулярно и настойчиво использовать технологические метафоры духовного общения, например, метафоры «духовного телеграфа» (spiritual telegraph)<sup>4</sup> по отношению к процессу духовной коммуникации и «машины» по отношению к медиумам: «Если организм м-сис

---

<sup>1</sup> Хуберман Дж. Трансформация бессмертия: клонирование интеллекта, трансгуманизм и поиск цифровой вечной жизни / пер. с англ. А. Котловой // Археология русской смерти. – 2018. – № 6. – С. 114.

<sup>2</sup> Раздъяконов В.С. Жертва и медиум: нарративные особенности конструирования культа (по материалам отечественных спиритуалистов второй половины XIX в.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. – 2022. – № 4. – С. 81.

<sup>3</sup> Там же. – С. 80.

<sup>4</sup> Раздъяконов В.С. Знаки иного мира. Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX – начала XX века. – Москва: Новое литературное обозрение, 2024. – С. 120.

Пайпер представляет один конец телефонной проволоки, другой конец которой находится в так называемом “духовном мире”, то мне кажется чрезвычайно желательным попробовать улучшить линию сообщения, а также передающий и говорящий аппарат и возможно лучше разработать методы, пригодные к образованию и культивированию других подобных машин<sup>1</sup>. С этой точки зрения цифровые аватары оказываются «улучшенными», по сравнению с медиумами, «машинами», уменьшающими возможность помех в канале коммуникации.

Техноспиритуализм не ограничивается практикой использования цифровых аватаров. К этой категории можно отнести также современные чат-боты<sup>2</sup>, которые могут использоваться для конструирования образа умершего посредством нейросети и дальнейшего с ним общения благодаря технологии, позволяющей копировать семантические и стилистические характеристики текстов, относящихся к умершему. Исследовательница Лия Хенриксон использует герменевтический подход при анализе практики общения с умершими с помощью танаботов или дэд-ботов и показывает преемственность между их использованием и спиритуализмом<sup>3</sup>. С ее точки зрения танаботы выполняют посредническую функцию: «В подобных случаях чат-бот является средством коммуникации во многих смыслах: формой общения между двумя сторонами (человеком и компьютером), а также своего рода промежуточным звеном, на котором могут встретиться живые и мертвые»<sup>4</sup>.

Сравнивая спиритуалистические практики и использование танаботов нетрудно отметить различие: пользователи чат-ботов осознают, что они не общаются с реальным человеком, в то время как спиритуалисты верили в то, что в контакт с ними действительно вступают духи. Однако с точки зрения герменевтического подхода, важным оказывается смысл, который акторы вкладывают в такую коммуникацию. Исследования чат-ботов свидетельствуют о том, что «пользователи знали, что общаются не с реальным чело-

---

<sup>1</sup> Отчет доктора В. Ходжсона о некоторых феноменах транса // Ребус.– 1900. – № 17. – С. 151. [Цит. по: Раздъяконов В.С. Знаки иного мира. Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX – начала XX века. – Москва: Новое литературное обозрение, 2024. – С. 79.]

<sup>2</sup> Например, проект «Декабрь». URL: (<https://projectdecember.net>).

<sup>3</sup> Henrickson L. Chatting with the Dead: The Hermeneutics of Thanabots // Media, Culture & Society. – 2023. – Vol. 45, N 5. – P. 951.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 950.

веком, но охотно отказывались в это верить»<sup>1</sup>. Отчасти благодаря тому факту, что порой пользователям важен не действительный контакт с умершим, а само общение, которое может помочь улучшить его психоэмоциональное состояние и облегчить переживание утраты<sup>2</sup>. В данном случае, пользователи наделяют агентностью своего собеседника, конструируемого чат-ботом – подобное происходит и в случае с медиумической практикой в спиритуализме.

Техноспиритуализм можно считать продолжением спиритуалистической практики в современную цифровую эпоху. Трансгуманистические проекты и практики, с одной стороны, показывают изоморфность практики контакта с умершими посредством цифровых аватаров и танаботов – «техномедиумов» – и медиумов-спиритуалистов, с другой стороны, изменение технологии коммуникации с мертвыми и характеристик «посредника» в трехчастной модели «человек» – «медиум» – «умерший» свидетельствует о новом этапе в истории религиозных практик, связанных с общением с мертвыми.

### **Список литературы**

1. Раздъяконов В.С. Жертва и медиум: нарративные особенности конструирования культа (по материалам отечественных спиритуалистов второй половины XIX в.) // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. – 2022. – № 4. – С. 74–85.
2. Раздъяконов В.С. Знаки иного мира. Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX – начала XX века. – Москва: Новое литературное обозрение, 2024. – 648 с.
3. Хуберман Дж. Трансформация бессмертия: клонирование интеллекта, трансгуманизм и поиск цифровой вечной жизни / пер. с англ. А. Котловой // Археология русской смерти. – 2018. – № 6. – С. 106–129.
4. Asprem E. The Magus of Silicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism // *Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques* / ed. by E. Voss. – Boston; Oldenbourg: De Gruyter, 2020. – P. 397–412.
5. Bostrom N. The Transhumanist FAQ: A General Introduction. [Электронный ресурс]. – URL: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (дата обращения – 04.02.2025).
6. Bialecki J. Machines for Making Gods. Mormonism, Transhumanism, and Worlds without End. – Fordham: Fordham University Press, 2022. – 368 p.

---

<sup>1</sup> Henrickson L. Chatting with the Dead: The Hermeneutics of Thanabots // *Media, Culture & Society*. – 2023. – Vol. 45, N 5. – P. 956.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 953.

7. Henrickson L. Chatting with the Dead: The Hermeneutics of Thanabots // Media, Culture & Society. – 2023. – Vol. 45, N 5. – P. 949–966.
8. Højme P. Transhumanism as a Modern-Day Necromancy // The GCAS Review Journal. – 2021. – Vol. 1, N 2. – P. 1–16.
9. Steinhart E. Theurgy and Transhumanism // Archai. – 2020. – Vol. 29. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.researchgate.net/publication/340367740\\_Theurgy\\_and\\_Transhumanism](https://www.researchgate.net/publication/340367740_Theurgy_and_Transhumanism) (дата обращения: 04.02.2025).
10. Tirosh-Samuelson H. Transhumanism as a Secularist Faith // ZYGON. – 2012. – Vol. 47, N 4. – P. 710–735.

---

## РАЗДЕЛ II

### ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 141

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.11

КИМЕЛЕВ Ю.А.\* ОНТОЛОГО-МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОВРЕМЕННОЙ ИТАЛЬЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Часть 2 (ОТРЫВКИ ИЗ КНИГИ)<sup>1</sup>

*Аннотация.* Целью статьи является анализ разработки онтолого-метафизической проблематики в современной итальянской философии. Во второй части статьи реконструируются наиболее влиятельные философско-онтологические проекты, являющие новизну в отношении и итальянской философии, и западной философии в целом. Это действенные философско-теоретические проекты, во многом определяющие общее актуальное состояние всей итальянской философии. Именно такие проекты стали широко известны за пределами Италии в последние десятилетия.

*Ключевые слова:* итальянская философия; метафизика; критика метафизики; онтология; неосхоластика; неотомизм; неоидеализм; постмодерн; Б. Кроче; Дж. Джентиле; Э. Северино; Дж. Ваттимо; Э. Берти; Л. Парейсон; Ф. Тесситоре.

KIMELEV Yu.A. ONTOLOGICAL AND METAPHYSICAL PROBLEMS IN MODERN ITALIAN PHILOSOPHY. Part II

---

\* Кимелев Юрий Анатольевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

<sup>1</sup> В данной статье предпринята попытка вновь обратиться к проблематике, ранее рассмотренной автором в работе: Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв.: аналит. обзор. – Москва: ИНИОН РАН, 2019. – 106 с. Представленные положения основаны на предыдущих исследованиях и рассуждениях автора, что обусловлено необходимостью сохранения концептуальной целостности рассуждений и последовательного развития темы в рамках заявленной научной перспективы.

*Abstract.* The purpose of the article is to analyze the development of ontological and metaphysical issues in modern Italian philosophy. The second part of the article reconstructs the most influential philosophical and ontological projects, which represent a novelty in relation to both Italian philosophy and Western philosophy in general. These are effective philosophical and theoretical projects that largely determine the general current state of the entire Italian philosophy. It is precisely such projects that have become widely known outside of Italy in recent decades.

*Keywords:* Italian philosophy; metaphysics; criticism of metaphysics; ontology; neo-scholasticism; neotomism; neo-idealism; postmodernism; B. Croce; J. Gentile; E. Severino; J. Vattimo; E. Berti; L. Pareyson; F. Tesitore.

*Для цитирования:* Кимелев Ю.А. Онтолого-метафизическая проблематика в современной итальянской философии. Часть 2 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 87–110. – DOI: 10/31249/phil/2025.03.11

В фокусе внимания в рамках статьи окажутся некоторые философско-онтологические проекты, которые являются теоретическую новизну не только в отношении итальянского философского контекста, но и в отношении западной философии в целом.

Авторы ряда концепций, такие как Густаво Бонтадини, к философии которого мы обратились в предшествующем параграфе, а также Луиджи Парейсон завершили свой жизненный путь в конце XX в. Другие философы, такие как Энрико Берти, Эммануэле Северино и Джанни Ваттимо, начав свой творческий путь в последние десятилетия XX в., участвуют в актуальной философской жизни Италии и в первые десятилетия XXI в.

Каждый из философско-онтологических проектов опирается, как правило, на целый ряд философских произведений. В связи с этим основная и первичная задача заключается в реконструкции каждого из них как определенного автономного философско-теоретического образования, являющегося к тому же характер целостности.

Историко-системный очерк онтолого-метафизической сферы итальянской философии XX–XXI вв. позволяет указать еще на ряд ориентиров в оценке рассматриваемых проектов. Эти оценки дают возможность определить их место в контексте итальянской философии.

В качестве характерной особенности итальянской философии был отмечен феномен «неоклассической» ориентации, под которой понимается использование тех или иных базисных теорем античной средневековой и модерновой философии в качестве интегративного принципа сугубо современной философско-онтологической теории.

Как уже отмечалось, такими теоремами, к примеру, оказались фундаментальные начала философии Аристотеля и «принцип Парменида». По этой причине для обозначения рассматриваемых теорий используются обозначения «неоаристотелизм» и «неоэлеатизм». Речь идет о философско-онтологических проектах Энрико Берти и Эммануэля Северино соответственно.

К феномену «неоклассики» в указанном смысле по существу примыкает и ориентация на классику философии XX в. В случае с Джанни Ваттимо речь идет о философии М. Хайдеггера и философии Ф. Ницше, понимаемой как классика XX в., а в случае с Луиджи Парейсоном – об экзистенциализме.

Подчеркнем, что во всех случаях речь идет о сугубо современных теориях, в которых классические философемы предстают в качестве новаторской онтологической интерпретации реальности.

### **Энрико Берти**

Метафизика, разрабатываемая Э. Берти, по его собственному определению, – это метафизика аристотелевского типа, «проблематичная и диалектическая» метафизика. Энрико Берти провозглашает свою приверженность «классической метафизике». При этом классическая метафизика предстает, прежде всего, как «чистая проблематичность». Такая позиция была сформулирована учителем Берти Марино Джентиле.

В понимании Берти это предполагает определенное отношение к метафизической традиции, а также открывает возможность использовать современную философию.

В плане отношения к традиции это означает отказ от таких компонентов «традиционной метафизической системы» как рациональная космология, рациональная психология и рациональная теология. В плане использования современной философии Берти считает целесообразным обращаться к аналитической философии и философской герменевтике. По его мнению, можно показать, что нынешняя аналитическая философия занимается значительной ча-

стью классической онтологии – проблемами существования, идентичности, а также такими категориями, как сущее, пространство, время, причинность и т.д. Герменевтика отказывается от определенной «онтотеологической» формы метафизики и утверждает другую ее форму, исходящую из конечности человека.

Вместе с тем Берти считает, что ни аналитическая философия, ни философская герменевтика не готовы «идти до конца» в разработке метафизики в силу неготовности использовать «проблематизацию».

У Берти общие определения его метафизики как «проблематичной» и «диалектической» предстают и как логико-эпистемологические характеристики.

«Проблематичная метафизика» является таковой, поскольку в полной мере признает проблематичность опыта, а также является «диалектической», поскольку живет исключительно за счет опровержения ее отрицания в различных формах. Результатом становится всегда незавершенный метафизический дискурс.

Проблематичную метафизику можно определить как эпистемологически «слабую» и потому логически «сильную». Новая эпистемология (К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд) показала, как настаивает в своих работах Э. Берти, что «сильные» научные теории, т.е. теории, богатые когнитивным содержанием и потому очень полезные в плане познания реальности, являются слабыми в логическом отношении, поскольку их легко опровергнуть.

Метафизика аристотелевского типа является теорией, слабой в эпистемологическом плане, как показывает конфронтация между нею и другими очень сильными античными метафизиками, такими как элеатизм и гераклитизм. Элеатизм провозглашает, что «все неподвижно», гераклитизм – что «все движется», а аристотелизм утверждает, что какие-то вещи становятся, а другие неподвижны.

Эти античные модели метафизики предстают и как типичные позиции модернового и современного мышления. С одной стороны, это всякая форма платонизма и неоплатонизма, с другой – это всякая форма историзма или релятивизма.

Их легко опровергнуть, и это происходило неоднократно, но они появляются в новых формах. Это можно видеть в рамках тех же герменевтики и аналитической философии.

Метафизика аристотелевского типа как метафизика проблематичная и диалектическая является, несомненно, слабой в эпистемологическом отношении, поскольку всю ее можно свести к признанию проблематичности опыта. Информация, которую она

предоставляет, бедна с познавательной точки зрения в том смысле, что эта информация находится у всех перед глазами. Это так, даже если она может быть очень важной с практической или эзистенциальной точек зрения. Речь идет о так называемых «проблемах смысла». Ведь знать, что во Вселенной есть не только природа, человек и его история, но и нечто Высшее, от которого все зависит, – такое знание в состоянии полностью изменить смысл жизни.

Такое знание вместе с тем является сильным с логической точки зрения, поскольку очень трудно опровергнуть проблематичность опыта. Чтобы сделать это, нужно было бы показать, что условия существования человека («человеческое состояние») являются абсолютными, полностью рациональными, их можно полностью объяснить, исходя из них самих.

Достичь все это невозможно, так как задача метафизики заключается в том, чтобы опровергать все отрицания метафизики, а такая задача никогда не будет завершена в силу историчности философии.

Философию Берти можно рассматривать как особую стратегию, парадигму отношения к традиции, прежде всего европейской метафизической традиции. Она включает интенсивную историко-философскую работу. Такая работа не является самоцелью, не замкнута на себя саму.

Историко-философская работа Берти ориентирована и на демонстрацию присутствия Аристотеля в философии XX в. (14). Это осуществляется применительно к философии Хайдеггера на всех ее этапах, применительно к различным сегментам англоамериканской аналитической философии (Оксфордская школа, У. Куйин, С. Крипке, эпистемология Т. Куна, П. Фейерабенда и др.).

В последние десятилетия Берти значительное внимание уделял этической проблематике, прежде всего новым проблемам, связанным с биоэтикой, этикой окружающей среды, экономической этикой. Все это вписывается в общий для западной философии контекст реабилитации аристотелевской практической философии. Активное участие Берти в процессе такой реабилитации имело широкий международный резонанс.

Опираясь на аристотелевское понимание практической философии как «диалектической аргументации», Берти стремится определить разделяемые всеми или большинством общие посылки публичной этики.

## **Эмилио Северино**

Философско-онтологическая теория Э. Северино является красноречивым воплощением «неоклассической» программы. При этом Э. Северино, разумеется, использует помимо учения Парменида и другие теории классической традиции, и классику XX в., в первую очередь философию Хайдеггера. С определенными оговорками можно утверждать, что классическая традиция выступает не только как позитивный ресурс, но и как объект критического соотнесения. В общем, в онтологической концепции Э. Северино «возвращение к Пармениду» реализуется в первую очередь средствами современной философско-теоретической культуры. Этими же средствами решаются и задачи, сопутствующие главной.

Онтология Северино самым тесным образом связана с интерпретацией философии Парменида. Эта интерпретация представляет философию Парменида как утверждение изначального синтеза бытия и существования. Смысл бытия в противопоставлении и даже исключении ничто. Истина Парменида, по Северино, в том, что сущее включает существование как непосредственную импликацию. Смысл той или иной определенности – ее существование. Многообразие сущего – это тотальность, тотальность конкретная, насыщенная, неизменная и непосредственная.

Неоэлеатизм в своей сути – это воззрения, согласно которым бытие в его тотальности следует мыслить, исключая какую-либо онтологическую или логическую связь бытия с ничто. Это означает отрицание реальности становления; утверждение вечности и необходимости бытия.

Северино утверждает права философии как *episteme*, как «стража истины», как «мышления бытия», соответственно, как «абсолютного и неопровергимого знания». При этом, как мы увидим, метафизика и философия фактически противоположны друг другу.

Для Северино истины разума и управляющие ими фундаментальные принципы тождества и непротиворечия обладают не только логической ценностью. Они представляют структуру Абсолюта.

Мышление в своей логической структуре отражает неизменную структуру бытия в ее неопровергимой необходимости. Мышление, если оно реализуется надлежащим образом, позволяет человеку выйти за пределы феноменологического горизонта

познания, соответственно, выйти за пределы своей конечности и стать на точку зрения Абсолюта.

Философское познание посредством познания логико-онтологической необходимости, содержащейся в рациональной структуре бытия, предстает уже не как конечная точка зрения, а как манифестация логико-онтологической необходимости Абсолюта. Таким образом, по замыслу Северино, человеческая экзистенция оказывается в состоянии преодолеть нигилизм.

Реализуемое надлежащим образом мышление изменяет радикальным образом смысл становления вещей. Их следует понимать не как выходящие из ничто и как возвращающиеся в ничто, а как появляющиеся из вечности и как возвращающиеся в вечность. Это необходимая и неопровергимая структура бытия. Она должна быть выявлена и представлена. Для того чтобы установить истину бытия, которая с момента своего рождения пребывает в спящем виде в западном мышлении, нужно постоянно проникаться смыслом той простой и великой мысли, что бытие есть, и ему не позволено не быть. Если о бытии (о всяком и каждом) нельзя думать, что его нет, то в таком случае о бытии (всяком и каждом) нельзя думать, что оно становится, поскольку становясь оно бы не было – ни до своего рождения, ни после распада. Ведь всякое бытие неизменно.

Оно не выходит из ничто и не возвращается в ничто. Оно вечно. Здесь была представлена сердцевина онтологической теории Северино. Вся эта теория есть и критическое философское размышление о судьбах европейской метафизики, нигилизме, о европейской цивилизации.

По общему признанию, проблематика нигилизма в современной итальянской философии наиболее интересную, систематизированную и оригинальную интерпретацию получила в философском творчестве Эммануэля Северино.

Вот как видится Северино проблемная ситуация с нигилизмом и метафизикой. В одной из своих наиболее когерентных форм нигилизм утверждает, что тотальность сущих обладает началом. Обладать началом значит иметь «до» (ргима). Если бы не было «до», то эта тотальность просто была бы, была бы во времени, а не была бы чем-то, что начинается. При этом быть таким образом во времени для тотальности сущих означает не быть тотальностью. Именно по этой причине нигилизм понимает под ничто «до», которое предшествует началу тотальности.

Неоэлеатизм интерпретирует метафизику как определенную форму нигилизма, как совокупность «стратегий спасения», находящих воплощение в конструировании иллюзорных «неизменностей» (*immutabili*), вершиной которых предстает христианский Бог. Это концептуализация техники как некоей насильтственной онтологии, уподобляющей сущее не-сущему, которое можно безгранично производить, разрушать, уничтожать, трансформировать, опустошать, контролировать, над которым можно господствовать и которое можно использовать.

История европейской философии свидетельствует, как полагает Северино, о забвении истины Парменида, свидетельствует, соответственно, о забвении бытия. Европейская философия сосредоточилась на очевидности становления. Разум воспринимает сущее прежде всего в его контингентности, оно не несет свое бытие в себе самом, а получает его из какого-то другого источника, от какого-то другого принципа, получавшего в традиции различные формы. Подобная позиция европейской философии, представляющей сущее как выходящее из ничто и возвращающееся в ничто, задает этой философии и связанный с ней культуре нигилистический характер.

Подобно Хайдеггеру, Северино считает основным содержанием истории метафизики нарастающее забвение смысла бытия. Вследствие отказа от позиции Парменида метафизика, начиная с Платона, придерживается неподлинного понимания бытия. После Парменида онтология не в состоянии признать неизменность бытия, постичь его смысл. Она отказывается от такого устремления в пользу рациональной теологии. Поздний Платон считает возможным предицировать бытие и относительно не-бытия, признавая тем самым возможность перехода от не-бытия к бытию и обратно. Это означает, что бытие заменяется «миром», в котором вещи рождаются и исчезают. Мир становится чем-то промежуточным между бытием и ничто. Появляется теология, объектом которой становится не мир, а Бог, т.е. «привилегированная сфера бытия».

Философская мысль Северино на протяжении всего его длительного творческого пути предстает как нечто единое и даже монолитное. Вместе с тем представляется возможным выделить два основных компонента в этом монолите. Во-первых, это философско-теоретический анализ необходимой и «неопровергимой» структуры бытия как абсолютно и радикально отличного от ничто.

Во-вторых, это тематизация фундаментальной природы западной цивилизации, ее истории как нигилизма, заключающегося

в забвении бытия. Будем ориентироваться на такое видение философии Северино.

Разработка в общем-то уникальной онтологической концепции образовала в философии Северино основу для вынесения общего диагноза западной цивилизации. Центральную роль в контексте такого диалога приобрела концепция «нигилизма». Нигилизм и техника, понятые как ключевые характеристики актуальной эпохи, были восприняты по ассоциации с известной теоремой Хайдеггера о завершении метафизики в нигилизме, получившем выражение в сущности модерновой техники.

Вместе с тем было бы очень серьезным заблуждением считать концепцию Северино всего лишь итальянской версией хайдеггерянства.

По Северино, мышление и действие западного человека определяются метафизической мотивацией на уровне бессознательной структуры. Такая структура является более радикальной, чем те структуры, на которые в качестве направляющих исторические события указывали Гегель, Маркс, Ницше, психоанализ. Эта бессознательная структура в своей сущности связана с волей к тому, чтобы сущее представляло собой ничто.

Нигилистическая воля присуща всем формам и этапам западной мысли. Общность в этом плане связана с общим верованием относительно становления, связана, соответственно, с убеждением в том, что все вещи находятся и протекают во времени.

### **Джанни Ваттимо**

С 1980-х годов философская концепция Дж. Ваттимо образует заметный компонент европейских философских дискуссий. В первую очередь это относится к онтологической концепции Ваттимо. С этой концепцией тесно связаны его разработки проблематики нигилизма, герменевтической философии, теория постмодерна. Наряду с этими темами будет уделено внимание метафилософским позициям Ваттимо, т.е. его пониманию характера философского мышления, его задач «в условиях актуальности».

Философские воззрения Дж. Ваттимо можно охарактеризовать как философско-теоретическую парадигму, получившую обозначение «слабое мышление» (*pensiero debole*).

«Слабое мышление» поначалу получило программное выражение в сборнике, изданном Ваттимо совместно с Пьером Альдо Роватти в 1983 г. Этот сборник стал ответом на появившийся че-

тырьмя годами ранее сборник «Кризис разума», который был издан Альдо Гарганти. В нем утверждалось, что кризис разума связан с его ослаблением и даже бессилием вследствие плюрализации форм разума.

В ответ на такой тезис Ваттимо и Роватти заявили о том, что оценивать процесс плюрализации разума исключительно как негативный, можно только если исходить из прежних представлений о единстве и силе разума.

Свои воззрения они понимают как вывод на основе истории, в которой наблюдается устойчивый отход от «сильного бытия», нашедшего тематизацию в «сильном мышлении» традиционной метафизики.

«Слабое мышление» опирается на логику истории. Базовая теоретическая ориентация Ваттимо заключается в указании на исторический процесс ослабления разума, рациональности. Этот процесс связан прежде всего с плюрализацией форм рациональности. Плюрализированные формы рациональности уже давно не обладают той силой, которой когда-то наделяли разум как единый и могучий.

Все те позиции, которые утверждают старые представления о силе разума, следует отклонить, поскольку они утратили правомерность в процессе истории.

История европейской мысли, если ее рассматривать в целом, характеризуется как процесс ослабления, нисхождения или упадка (*declino*). Вместе с тем этот процесс ни в коем случае нельзя считать декадентским процессом. Соответственно, и слабое мышление не есть слабосильное мышление.

Концепция исторически прогрессирующего «ослабления бытия» и «ослабления мышления» предстает у Ваттимо и как теория секуляризации, особенно применительно к эпохе модерна. Истоки секуляризации Ваттимо усматривает в самом христианстве, в богооплещении, в учении о «кенозисе».

Ваттимо оспаривает представление о реальности как о «мас-сивной, стабильной, вечной структуре». Он радикальным образом историзирует бытие и наделяет его характером событийности. «Бытие» предстает не иначе как событие, оно случается как историко-лингвистические горизонты, в рамках которых сущие становятся доступными для нас.

Применительно к настоящей эпохе неправильно наделять бытие «сильными» свойствами (единством, абсолютностью и т.п.), как это делала метафизическая традиция. Более правомерными

предстают «слабые» и «постмодерновые» свойства, такие как плюральность, темпоральность и конечность. «Ослабление» бытия есть его судьба. Бытие уже не «сильное» бытие.

Ваттимо стремится прежде всего концептуализировать «онтологию актуальности» как нынешней фазы «истории бытия». Подобный замысел опирается на интерпретацию онтологии М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера в перспективе нигилизма, как он представлен у Ф. Ницше.

По Ваттимо, философия традиционно определялась «сильными» концепциями бытия и мышления. Эти концепции должны были быть всеохватными и обязательными в нормативном плане, т.е. должны были быть сильными и по своему объему, и по теоретическим притязаниям. Примат принципов, а также опора на объединяющие и обобщающие категории свидетельствовали, как считает Ваттимо, о том, что традиционной метафизике был присущ момент насилия (*violenza*).

В том числе и по этой причине Ваттимо оценивает процесс ослабления бытия и оформления слабого мышления в позитивном ключе. Это открывает путь к более умеренной, по сравнению с традиционной, онтологии: онтологии явлений. Явления уже не рассматриваются в противоположность платонизму, как нечто иллюзорное по отношению к «подлинному» бытию. Более того, явления признаются как единственная действительность. Переходя к слабому мышлению, можно свободно и непредвзято воспринимать и оценивать явления. Именно в нашу эпоху мир начинает испытываться как мир, в котором нет абсолютно незначимого бытия, но в котором нет также абсолютно значимого бытия. Действительность движется между этими полюсами. Только сейчас сущее и человек предстают в своей временной плотности и сложности.

Задача философа заключается в том, чтобы, соответствуя «судьбе бытия», стремиться оспаривать господство категорий традиционной метафизики, которые с ностальгическим и невротическим постоянством утверждаются и в нынешней культуре.

Ваттимо полагает, что большая часть его разнообразных усилий направлена на разработку «онтологии актуальности». Главный тезис этой онтологии состоит в утверждении того, что актуальная эпоха истории бытия есть «нигилистическая эпоха». А герменевтика как базовый метод его философствования обладает «нигилистическим призванием».

Программа «слабого мышления» нерасторжимо связана с концепцией нигилизма, который Ваттимо считает «ключевым сло-

вом европейской культуры», ее – своего рода судьбой. Избавиться от нигилизма невозможно, не утратив при этом фундаментальные черты европейской духовности.

Опираясь на Ницше, Ваттимо понимает нигилизм как ситуацию, в которой человек утрачивает свое центральное положение в том плане, что должен существовать в условиях отсутствия абсолютных и надежных оснований своей деятельности, стабильных истин и ценностей.

Постмодерн – это мир нигилизма в действии, эпоха нигилизма, достигшего полного и осознаваемого успеха. Подобный «завершенный» нигилизм не должен вызывать ностальгии по утраченным «абсолютам», не должен быть «сильным» нигилизмом, стремящимся заместить творящую волю Божью самовластной творящей волей человека.

Позицию Ваттимо можно скорее считать призывом принять нигилизм как наш позитивный шанс. Мы должны признать « растворение бытия», т.е. переход от метафизического «сильного» бытия традиции к постметафизическому «слабому» бытию нашей современности, «актуальности».

Ваттимо открыто признает себя нигилистом, не использует понятие «нигилизм» в негативном смысле, мыслит «изнутри» нигилизма. По существу, Ваттимо стремится воплотить в жизнь программу завершенного нигилизма Ницше, призывает в полной мере принять ее.

История бытия может следовать только нигилистским путем растворения, ликвидации, ослабления понятия бытия и всех его сильных категорий – первых причин, ответственного субъекта, истины как очевидности и т.п. Под воздействием социальных изменений, под воздействием технологий, прежде всего коммуникационных технологий мир утрачивает те свойства, которыми его наделяла метафизика. Утверждается «слабое бытие»: рождающееся, становящееся и умирающее. Нигилизм представляет собой описание того, как оформляется реальность в нашей эпохальной ситуации.

Важнейшим компонентом онтологии актуальности у Ваттимо является теория постмодерна. Теория постмодерна Ваттимо предстает и как философско-онтологическая, и социально-философская, и философско-историческая.

Ваттимо, как и постмодернисты, признает кризис великих повествований, призванных объяснить историю. Однако вывод, который делает Ваттимо в этой ситуации, заключается в указании

на то, что великие повествования должны быть заменены малым повествованием, повествованием о том, что такое модерн. Такой вывод обусловлен тем значением, которым Ваттимо наделяет нашу связь с прошлым. Он не принимает идею Ж.-Ф. Лиотара о конце великих повествований, или метанarrативов, поскольку такая идея утверждает, что модерн уже позади. Постмодернисты утверждают, что конец модерна есть конец истории, истории как чего-то, что может получить метафизическое оправдание и легитимизацию. Ваттимо не готов в полной мере разделить такое убеждение.

Ваттимо подчеркивает, что для него является значимым понятие «постмодерн». О постмодерне можно говорить потому, что эпоха модерна в каких-то своих существенных моментах подошла к концу. Модерн заканчивается тогда, когда уже не представляется возможным говорить об истории как о чем-то едином. Место идеи единой истории, единого потока значимых событий занимают представления о прошлом, исходящие из различных точек зрения. Нет какой-то высшей точки зрения, способной объединить все другие. Кризис такой идеи истории влечет и кризис идеи прогресса.

Ведь если нельзя говорить об едином ходе событий и человеческих дел, то нельзя говорить и о какой-либо цели этого хода событий, нельзя говорить об улучшении, эмансиpации в истории.

Исчезают условия для того, чтобы сохранять прежнюю унитарную концепцию истории. Крайне затруднительно увязывать события в едином повествовании. Происшедшие социальные трансформации и реалии постмодерновых обществ делают несерьезными всякие попытки каких-либо реставраций прошлого. Нынешнее общество не стало более прозрачным, более просвещенным. Оно усложнилось, фрагментировалось, в чем-то стало хаотичным. Такое общество действительно заслуживает названия постмодернового общества.

Вместе с тем Ваттимо предлагает не отказываться от ожиданий эмансиpации, их следует формулировать иным образом. Речь должна идти об эмансиpации, отличной от той, о которой мечтали в прошлом, — через реализацию основополагающей рациональности модерна. Возможный путь к эмансиpации, понимаемой как восстановление какого-то общего смысла для всех тех фрагментарностей, в которых живет современный человек, пролегает через определенное понятие бытия, через определенную онтологию. Такое понятие может восстановить какое-то единство по отношению к безудержному плюрализму, положить конец отождествлению

бытия и сущих. Подобное устремление можно реализовать через «ослабление» бытия, через «слабое понятие бытия».

Все творчество Ваттимо нерасторжимо связано с метафилософской рефлексией. Разнообразные размышления об отношениях философии и общества, ответственности философа, задачах и функциях философии в актуальной культурной ситуации вплетены в ткани практических всех его работ.

Особое внимание уделяется отношениям философии и науки. Ваттимо заявляет, что не верит в возможность вспомогательной роли философии по отношению к науке (будь то естественные, точные или социальные и гуманитарные науки), и вообще не верит в какие-то особые отношения между философией и науками. Ваттимо говорит о том, что не считает философию наукой – в том строгом смысле, в соответствии с которым наука представляет собой знание, полученное с помощью четко определенных методов, знание, которое можно приумножать и проверять посредством повторяемых экспериментов. В определенной мере наукой можно считать историю философии, поскольку к ней применимы некоторые стандарты научности.

Сказанное не означает, что философия должна отвернуться от науки. Ваттимо рассматривает науку как важный аспект «судьбы бытия в современную эпоху». Наука должна оставаться предметом философской рефлексии. Однако такая рефлексия не должна быть во всех случаях и непременно логикой науки. В представлении Ваттимо, она должна быть историческим размышлением о тех последствиях, которые вызвала наука как определенный вид культурной деятельности. Подобные размышления соответствуют собственным усилиям Ваттимо «мыслить в терминах онтологии актуальности». Конкретно это должно вылиться в вопрос о том, «как обстоит дело с бытием» в мире, где развились разнообразные науки, приведшие к определенным технологическим результатам.

Философия представляет собой, скорее, «воспитательный дискурс», чем «доказательный дискурс». Она ориентирована в большей мере на воспитание человечества, чем на прогресс в знании. Это не означает, что философия придерживается антитеоретической установки. В знании, несущем воспитание человечеству, может быть прогресс. Это не означает также, что философию следует воспринимать как «мировоззрение». Воспитание связано с интерсубъективностью, соответственно с ответственностью. Философия способна продвигаться «мелкими шагами», накапливая свое воспитательное знание.

Применительно к философии нельзя отрицать и возможность определенной «кумулятивности». Речь не идет о достижении ею неоспоримых, не подвергаемых сомнению и пересмотру результатах, которые можно зафиксировать в учебнике. Кумулятивность следует понимать в том смысле, что философия не может существовать без традиции. Это текстуальная традиция, связанная с определенной терминологией и набором проблем. Это не кумулятивность в научном смысле.

Философия в состоянии апеллировать к опыту, соответственно, обладать определенного рода опытным подтверждением и «опытными истинами», однако опыт, о котором идет речь, настолько субъективен и культурно опосредован, что вряд ли возможно говорить об объективных «приобретениях». Философские истины обладают очевидностью, эта очевидность в значительной мере культурно обусловлена, а не носит «натуральный характер».

Истина связана с убеждением, соответственно, проблема истины – это не проблема, связанная с научным обоснованием и доказательством каких-либо утверждений. Убеждение, о котором идет речь, соотносится с тем или иным сообществом, а не с индивидом. На обоснование таких убеждений и направлены усилия философов. Конкретно речь идет об определенной интерпретации ситуации, общей для того или иного сообщества, причем интерпретации, исходящей из общих, разделяемых различными людьми предпосылок. Как полагает Ваттимо, истина в философии представляет собой результат определенной формы убеждения, адресованной *ad homines*. Такое убеждение опирается на доверие к истории бытия, опирается на то обстоятельство, что в истории бытия возможно установить определенные линии преемственности. Подобное доверие можно считать «формой философского эволюционизма». В то же время возможность установить линии преемственности в философской традиции не означает, что в традиции наличествует какая-то «объективная путеводная нить». Историю всегда можно подвергнуть переосмыслению, указывая на старые и известные вещи и извлекая из нее нечто новое.

И философия, и наука связаны с традицией, связаны с историей. Если воспринимать бытие как событие, то само бытие есть история, время, происходящее.

Если обрисованные воззрения выразить в терминах философского метода или стиля, то результатом будет «герменевтическая концепция философии». Философия есть продукт постоянно-го конфликта интерпретаций.

Не бывает адекватного описания, поскольку всякое описание уже включено в игру. Должное этому обстоятельству воздает только герменевтическое понятие интерпретации. Прочие философские позиции стремятся охватить все в описательных и объективных терминах, и это ведет либо к тому, что вещи ускользают от постижения, либо вообще к отказу от того, чтобы видеть вещи.

Герменевтика не отказывается от описательной объективности как таковой, она утверждает интерпретацию как определенную форму описательной объективности.

Такой подход влечет за собой и пересмотр взглядов на науку. Посткантананская наука уже не рассматривается как чистое отражение положения вещей самих по себе. То, что происходит в рамках естественных и точных наук, также представляет собой историю бытия. А история бытия имеет дело с передачей языковых и культурных сообщений. Естественные науки не являются носителем неизменного природного порядка. Эти науки также являются интерпретирующими науками, они не представляют собой чистое описательное знание.

Всякая «естественная» объективность есть также «культурная» объективность в том смысле, что эта объективность не есть нечто данное раз и навсегда, представляет собой определенную данную и сконструированную конфигурацию. Подобная объективность дана в определенных специализированных языках. А философия есть «самосознание метаязыка», в котором располагаются все специализированные языки.

Под логикой в общем виде понимается «способ, которым мыслится истина», а также рассуждение, осуществляющееся в конкретных историко-языковых условиях. Представленное выше отношение между историей и историей бытия не лишает смысла логику как науку о логосе, как рефлексию относительно тех способов мышления, которые открываются в различные исторические просветы бытия и которые образуют «горизонты истины и ложности» той или иной культуры.

Логика, соответственно, не является каким-то нейтральным универсальным способом говорить о бытии. Она представляет собой рефлексию относительно тех или иных данных критерииев познания и рассуждения. А поскольку такие критерии даны исторически, то логика есть не что иное, как часть онтологии актуальности. Логика выступает как постоянное прояснение критериев истинности, причем прояснение релятивизирующее и «подозревающее».

Логики предлагают формальные системы, которые, по их мнению, должны давать возможность также говорить о бытии. Ваттимо считает, что и логические системы образуют составную часть той эпохи бытия, на познание которой он направляет свои усилия.

Между логикой и историей бытия существует не только связь, но и противоречие. Всякий формализм, стремящийся быть четким и окончательным, не может, как считают, восприниматься, по крайней мере полностью, в исторических терминах. В то же время философия должна напоминать логике об ее историчности.

Для философии неприемлема идея о какой-то единственной логике, представляющей собой надисторическое описание надисторических форм мышления. Здесь возникают два вопроса. Первый вопрос. Не предполагает ли идея о том, что у бытия есть история, определенную логику, соответственно, не должна ли такая идея влечь за собой выбор определенной логики? Второй вопрос – это вопрос о существовании какой-то специфической «логики философии», отличной от научной логики.

Философия обладает логикой, которая исторически укоренена. Признание этого обстоятельства сочетается с предпочтением определенной логики, а именно логики, в наибольшей степени учитывающей множественность логик. Такая позиция представляется Ваттимо наиболее пригодной в нашу эпоху.

Герменевтическое видение логики предполагает и описание того, как функционируют сегодня наше мышление и рассуждение, а также предполагает возможность иного функционирования нашего рассуждения.

В то же время логика не должна превращаться в историю человеческой психологии. Этому может воспрепятствовать только онтология, опирающаяся на историю бытия.

Тот, кто говорит об онтологии – будь то философы-аналитики, будь то хайдеггеряне (к которым Ваттимо причисляет и себя), – вступает в диалог с чем-то, что нельзя не учитывать, с чем мы неизбежно сталкиваемся. А это означает, что, говоря о Бытии, нельзя игнорировать историю. Соответственно, не может быть онтологии без истории Бытия.

Для философии огромное значение имеет «проблема начала». Философия и сегодня остается «мышлением о началах», о первых основаниях, на которые опирается вся система «вторичных» знаний. А вторичные знания обладают философским смыслом.

лом или философским измерением, поскольку всегда в той или иной форме сталкиваются с проблемой начала.

Затруднение с началом – это не психологическое затруднение. Затруднение носит философский характер потому, что речь идет о «затруднении, порожденном экзистенциальностью», об одновременно личностном и безличностном характере мышления, неизбежно связанном с «действительностью существования».

Данное рассуждение позволяет Ваттимо обратиться и к вопросу о том, следует ли философу «писать в первом лице». Такой стиль является на деле определенным вариантом решения проблемы начала, поскольку позволяет выразить и произвольную (личностную), и необходимую (надличностную) природу того, о чем говорится, а также тех способов, с помощью которых говорится.

Рассуждение о том, что философу дозволительно и даже желательно «говорить в первом лице», служит Ваттимо и для того, чтобы оправдать свою активную публицистическую и политическую деятельность посредством развернутого рассуждения о том, что такая деятельность не противоречит профессиональному призванию философа. Соответственно, это рассуждение призвано стать еще одним моментом характеристики возможностей и функции философии как таковой.

В философии всегда стоит «вопрос о политическом благе». А говорение в первом лице позволяет активно вмешиваться в решение такого вопроса. В общем плане можно утверждать, что философия «связана с полисом», и не случайно философия родилась в политическом контексте Древней Греции. Конечно, политическое призвание в чистом виде отличается в определенной мере от философского призыва, ориентированного на политику. Стремление заниматься политикой самого Ваттимо носит, как он подчеркивает, «более универсальный характер», чем деятельность профессионального политика. Политическая деятельность философа призвана быть в большей мере педагогической, призвана руководствоваться идеей воспитания человечества. Подобная деятельность ориентирована скорее на трансформацию человека, чем на трансформацию социальных структур.

В философском подходе к политике гораздо отчетливее, чем в профессиональной политике, проявляется критическая дистанция по отношению к настоящему. В числе прочего это связано с меньшей конкретной ангажированностью и ответственностью философа.

Ваттимо полагает, что его онтологическая концепция соответствует требованиям плюралистического и фрагментированного постмодернового общества, в котором действуют разнонаправленные и нередко непримиримые силы. Такое общество остро нуждается в такой форме рациональности и такой этике, которые способны содействовать толерантности и диалогичности, способны ориентировать на ответственное поведение. Это особенно важно в условиях отсутствия абсолютных ценностей политического и религиозного плана.

«Слабая онтология» не вправе властвовать над практикой – ни как это стремилась делать метафизика, ни в более умеренном смысле, как это имеет место, например, у К.-О. Апеля или Ю. Хабермаса. В то же время «слабая онтология» противопоставляется и позициям, которые занимают Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж.-Ф. Лиотар или Р. Рорти.

В позитивном плане «слабое мышление» и онтология Ваттимо стремятся быть герменевтической и нигилистской в духе хайдеггерянской онтологии.

Философия Ваттимо стремится спасти онтологический дискурс, не сделав его при этом метафизическим в традиционном смысле. Если говорить более конкретно, эта философия признает мир символических форм, мир действий, признает различные практики, воспринимая их как различные языки разума.

Мир понимается как «место» символических систем. Принимаются различные мировоззрения. А философия, соответственно, должна научить ориентироваться во всем многообразии различных языков и знаний.

### **Луиджи Парейсон**

Философско-антропологическая тематика всегда являла своеобразие и специфику итальянской философии. При этом такое своеобразие проявлялось на фоне воспроизведения философско-антропологических позиций в философии других стран, в первую очередь Германии и Франции.

И сегодня в итальянской философии представлены очень многие философско-антропологические позиции, разработанные и разрабатываемые в других национальных философиях. Эти позиции реализуются и посредством попытки дальнейшей теоретической разработки, и в виде объекта историографического изучения.

В качестве очень значимого примера можно указать на проблематику отношений между ментальностью (сознанием) и телом. Изучение этой проблематики образует основную исследовательскую программу в современной аналитической философии. В нынешней итальянской философии весьма широко представлена и разработка отношений между ментальностью и телом, и другие сегменты аналитической философии сознания.

Своеобразие итальянской философской антропологии находит выражение в предпочтении определенных проблемно-тематических комплексов, определенных философских позиций. Эти комплексы и сопряженные с ними философско-теоретические подходы не являются уникальными в том смысле, что они не представлены в других национальных философиях.

Своеобразие итальянской философии также заключается в характере их разработки. Речь идет о проблематике персональности, экзистенции, рассматриваемой в онтолого-метафизической перспективе, а также в традиционной для итальянской философии перспективе коммунитаристского и исторического характера человеческой жизни.

Все указанное проблемное поле пронизывает противостояние религиозно-христианской и светской и даже (иногда) осознанно атеистической фундаментальных философских принципов и ориентаций.

Если характеризовать это проблемное поле в терминах философских направлений, то этому полю были причастны, точнее говоря, его конституировали различные варианты неоидеализма, персонализма, экзистенциализма, неомарксизма, христианской неосхоластики и христианского спиритуализма, философской герменевтики. Немалое число концепций на деле сочетают в той или иной конкретной форме установки и содержания различных направлений. Иногда практически невозможно осуществить «направленческую» атрибуцию какой-либо конкретной концепции.

Повторим, что в итальянской философии присутствуют практически все другие современные философско-антропологические подходы. Мы указали те из них, которые, на наш взгляд, в наибольшей мере являются своеобразие итальянской философии. На них и сосредоточится наше внимание.

Своеобразие итальянской философии на общем фоне современной западной философской антропологии не исчерпывается предпочтением определенных проблемно-тематических комплексов и связанных с ними философских направлений.

Своеобразие подходов итальянской философии к философско-антропологической проблематике заключается в тесной связи этих подходов с философско-онтологической тематикой. Здесь имеет смысл оговориться. Речь идет, прежде всего, о персоналистской проблематике, а не только об экзистенциалистской, классические образцы которой неотделимы от онтологической проблематики.

Если попытаться выразить общее теоретическое целеполагание основных философско-антропологических концептуализаций в итальянской философии последних десятилетий, то можно сказать следующее. Итальянские философы стремятся постичь «состояние человека» в его онтолого-метафизическом контексте, а также в различных формах выражения этого состояния, прежде всего экзистенциальной. В зависимости от интересов того или иного философа на передний план выходят религиозные, этические, социальные формы выражения бытийной ситуации человека.

Очень упрощая и с известной долей условности охарактеризованное теоретическое целеполагание можно противопоставить тем философско-антропологическим подходам, которые ориентированы в первую очередь на постижение некоей «внутренней сущностной структуры» человека. В принципе различные философско-антропологические устремления можно рассматривать как способные к продуктивному сочетанию.

То, что было обрисовано в качестве преобладающего общего теоретического целеполагания итальянской философской антропологии, наиболее полное воплощение нашло в разработке персоналистско-экзистенциалистской проблематики. Она и станет объектом нашего рассмотрения.

Не будем забывать о том, что интерес к такой проблематике всегда был неотъемлемым компонентом традиции итальянской философии в целом. Достаточно вспомнить ренессансный гуманизм.

Все основные моменты того, что было указано в качестве превалирующего философско-антропологического проблемного поля в современной итальянской философии, представлены в творчестве Луиджи Парейсона.

Л. Парейсон вообще – одна из ключевых фигур современной итальянской философии. Парейсон является главой школы, к которой причисляют целый ряд ныне живущих влиятельных итальянских философов. Его считают главной фигурой нескольких философских направлений в их итальянской версии – экзистенциализма,

персонализма, философской герменевтики. Его философия нерасторжимо связана с онтологией, философской эстетикой и философией религии.

Философские воззрения Парейсона получали различные обозначения, например, «персоналистский экзистенциализм», «герменевтический персонализм», «онтологический персонализм». Нетрудно видеть, что эти обозначения соотносятся с экзистенциализмом и персонализмом как ядром и основой всего философского творчества Парейсона. При этом все разработки осуществлялись в контексте философско-онтологической проблематики.

Философия Парейсона сосредоточивается на индивиде, субъекте, экзистенции, личности. Парейсон является главным представителем итальянского экзистенциализма. Его взгляды на экзистенциализм сменялись, однако всегда сохранялось понимание экзистенциализма как продукта утраты позиций гегелевским идеализмом, понимаемым как вершина метафизического рационализма эпохи модерна. Другим значимым результатом такой утраты Парейсон считал марксизм.

В понимании Парейсона экзистенциализм неразрывно связан с «персоналистским устремлением», со стремлением сохранить человека в его конкретной сингулярности и конечности перед лицом бесконечного бытия, при этом не признаются никакие попытки опосредования между этими полюсами. Задача в том, чтобы утвердить и сохранить их в их отношении друг с другом.

Экзистенциалистский персонализм определяется Парейсоном и как «онтологический персонализм». Его ядро образует понимание человеческой экзистенции как отношения с бытием. Это отношение всегда имеет персоналистскую определенность. Каждый отдельный человек представляет собой такую определенную перспективу на бытие. Бытие предстает в перспективе, оно не объективируется в полной мере и однозначным образом.

Вместе с тем бытие может стать объектом интерпретации как типа познания, носящего строго и неповторимо персоналистский характер. Говорить о том, что человек есть отношение, это все равно что говорить о том, что человек есть интерпретация истины, считает Парейсон. Этот тезис образует и ядро его позиции во всех основных работах.

Таким образом, есть все основания считать, что тезис о фундаментальной роли отношения человека к бытию образует сквозную линию философского творчества Парейсона. Это интерпретативное отношение между истиной и личностью. Истина бытия

постоянно обнаруживается в бесчисленности, в бесконечности личностных интерпретационных перспектив. Это перспективы бытия на самое себя. Речь идет об «онтологии неисчерпаемого», а не об онтологии бесконечного.

У позднего Парейсона отношение между бытием и свободой понимается главным образом как отношение тождества. Такое отношение находит наиболее полное выражение в религиозном опыте на христианской почве.

Личность есть экзистенция, это определенное историческое начало, «воплощенная» историческая инициатива. Личность есть задача как последовательная попытка ответить и соответствовать некоему идеальному призыву. Личность есть деяние как живая реализация существования в его сингулярности. «Я» – это историческое сознание, разум.

Личность понимается Парейсоном как центр сознания и свободы. Квалификация персонализма как «онтологического» призвана подчеркнуть, что условия возможности личностности следуют искать на путях онтологии, отношения к бытию.

### **Список литературы**

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / пер. с ит. А.Л. Зорин. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 507 с.
2. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / пер. с итал. Д. Новикова. – Москва: Логос, 2003. – 124 с.
3. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – Москва: ИНИОН РАН, 2014. – 95 с.
4. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – Москва: ИНИОН РАН, 2015. – 99 с.
5. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика. – Москва: ИНИОН РАН, 2019. – 91 с.
6. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – Москва: Практис, 2017. – 491 с.
7. Кроче Б. Антология сочинений по философии / пер. с итал. С. Мальцевой. – Санкт-Петербург: Пневма, 1999. – 300 с.
8. Эфиров С.А. Итальянская буржуазная философия XX в. – Москва: Мысль, 1968. – 272 с.
9. Berti E. Aristotele nel Novecento. – Roma; Bari: Laterza, 1992. – 285 p.
10. Berti E. Una metafisica (epistemologicamente) «debole» // Filosofi italiani contemporanei / a cura di G. Riconda, C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 43–57.
11. Croce M., Salvatore A. Filosofia politica. Le nuove frontiere. – Roma; Bari: Laterza, 2012. – 184 p.
12. Gentile G. Opere complete di Giovanni Gentile. – Firenze: Sansoni, 1958. – 277 p.

13. Il pensiero debole / a cura di G. Vattimo, P.A. Rovatti. – Milano: Mursia, 1983. – 136 p.
14. Pareyson L. Verità e interpretazione. – Milano: U. Mursia, 1971. – 260 p.
15. Pareyson L. Esistenza e persona. – Torino: Taylor, 1966. – 209 p.
16. Severino E. Essenza del nichilismo. – Brescia: Paideia, 1972. – 491 p.
17. Severino E. Il senso della verità // Filosofi italiani contemporanei / a cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 330–341.
18. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano: Adelphi, 2013. – 211 p.
19. Severino E. La potenza del errare. – Milano: BUR, 2014. – 356 p.
20. Tessitore F. Critica dello storicismo e nuova storia della cultura // Filosofi italiani contemporanei / a cura di G. Ricanda, C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 353–373.
21. Vattimo G. Al di là del soggetto. – Milano: Mursia, 1981. – 172 p.
22. Vattimo G. Oltre l'interpretazione. – Roma; Bari: Laterza, 1994. – 155 p.
23. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma: Garzanti, 1999. – 192 p.
24. Vattimo G. Vocazione e responsabilità del filosofo. – Genova: Il Melangolo, 2000. – 142 p.
25. Vattimo G. Della realtà. – Milano: Garzanti, 2012. – 234 p.
26. Vattimo G. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / a cura Riconda G. e Ciancio Cl. – Milano: Mursia, 2013. – P. 374–380.
27. Vattimo G., Zabala S. Hermeneutic communism. – New York: Columbia university press, 2011. – 162 p.

---

УДК 008

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.12

## ПУЩАЕВ Ю.В.\* ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ. ЧАСТЬ II

*Аннотация.* Данная статья является второй частью описания идеологического ландшафта современной России. Работа в целом стремится обозначить и описать основные действующие идеологии в современной России, состояние идеологического поля в целом и его проблемы. В предварительном порядке мы ранее поделили его на следующие сегменты или зоны: консервативный (в том числе консерваторы от РПЦ), левый, либеральный (от умеренных и системных до радикалов), сегмент русских националистов, евразийцы. В первой части этого обзора, в сегменте консервативных идеологий мы дали описание концепции А.Г. Дугина, а также краткое изложение идеологемы «русского мира». Во второй части обзора мы начинаем анализировать проблему идеологии византизма или неовизантизма как культурно-исторического типа России.

*Ключевые слова:* идеология; византизм; К.Н. Леонтьев; митрополит Псковский Тихон (Шевкунов); культурно-исторический тип.

PUSHCHAEV Yu.V. IDEOLOGICAL LANDSCAPE OF MODERN RUSSIA: STATE AND PROBLEMS. PART II

*Abstract.* This article is the second part of the description of the ideological landscape of modern Russia. The work as a whole seeks to identify and describe the main operating ideologies in modern Russia, the state of the ideological field as a whole and its problems. In a preliminary order, we previously divided it into the following segments or zones: conservative (including conservatives from the Russian Ortho-

---

\* Пущаев Юрий Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; Putschaev@mail.ru

dox Church), left, liberal (from moderates and systemic to radicals), a segment of Russian nationalists, and Eurasians. In the first part of this review, in the segment of conservative ideologies, we gave a description of A.G. Dugin's concept, as well as a brief summary of the ideology of the "Russian world". In the second part of the review, we begin to analyze the problem of the ideology of Byzantism or neo-Byzantism as a cultural and historical type of Russia.

*Keywords:* ideology; Byzantinism; K.N. Leontiev; Metropolitan Tikhon (Shevkunov) of Pskov; cultural and historical type.

*Для цитирования:* Пущаев Ю.В. Идеологический ландшафт современной России: состояние и проблемы. Часть 2 // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3 – С. 111–120. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.12

### **I. 3. Проблема византизма как культурно-исторического типа России**

Как известно, родоначальником и основным представителем в истории русской мысли концепции византизма как доктрины, описывающей цивилизационные сущность и особенности России как культурно-исторического типа, является К.Н. Леонтьев (1831–1891). Само собой, что от нее был неотделим и идеологический компонент в том смысле, что эта доктрина предлагает себя и как руководство к политическому и социальному действию.

Для Леонтьева была характерна художественно-описательная, но при этом феноменологически очень точная манера мышления. Поэтому у него вряд ли можно встретить строгое определение византизма, свободное от художественной описательности или, напротив, чрезмерной сжатости и краткости. Сравни, например, то богатое, но никак не укладывающееся в стандартное логическое (*per genus et differentiam specificam*) определение византизма, которое он дает буквально на первой странице своего знаменитого «Византизма и славянства»:

«Славизм, взятый во всецелости своей, есть еще сфинкс, загадка. Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея слагается из нескольких частных идей: религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных.

<...> Представляя себе мысленно византизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византизм в

государстве значит – самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германскую феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идеи всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства. Византизм дает также весьма ясные представления и в области художественной или вообще эстетической: моды, обычаи, вкусы, одежду, зодчество, утварь – все это легко себе вообразить несколько более или несколько менее византийским. Византийская образованность сменила греко-римскую и предшествовала романо-германской. Воцарение Константина можно считать началом полного торжества византизма (IV век по Р.Х.). Воцарение Карла Великого (IX век), его венчание императорское, которое было делом папства, можно считать первой попыткой романо-германской Европы выделить резко свою образованность из общевизантийской, которая до тех пор подчиняла себе, хотя бы только духовно, и все западные страны...»<sup>1</sup>.

Тем не менее идея византизма у Леонтьева применительно к России породила пусть не очень обширную по числу ее представителей и приверженцев, но все же свою традицию в русской общественно-исторической мысли. При этом отметим, что, как ни странно, пик популярности фигуры и идей К.Н. Леонтьева пришелся на постсоветские годы, сразу вслед за крахом СССР, и продолжается и поныне<sup>2</sup>. Парадоксально, что случилось это примерно через столетие после смерти выдающегося мыслителя, при жизни отнюдь не пользовавшегося славой и популярностью. Свою роль

---

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 7 (Кн. 1). – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2005. – С. 300–301.

<sup>2</sup> Пущаев Ю.В. Почему идеиное наследие К.Н. Леонтьева оказалось актуально для постсоветской России // Исследования по истории русской мысли: ежегодник. – 2019. – Вып. 15. – С. 675–706.

тут сыграло то, что лишь потомки смогли оценить *post factum*, как много сбылось пророчеств и прогнозов русской «Кассандры», как назвал К.Н. Леонтьева в предсмертных записках В.В. Розанов:

«Бури. Лом леса. Павшее дорогое отчество. Плач, плач, стоны. Всё, что так предрекал Леонтьев, сбылось. Сбылось еще ужаснее, чем он говорил. Старуха беззубая – Россия. О, как ты ужасна, ведьма, ведьма, со всклоченными волосами...

И эти фурии наказаний, казни.

Кассандра. Леонтьев – Кассандра, бегавшая по Трою и предрекавшая... (всего за 15 лет). И как ее же, его никто не услышал.

А было всего за 25 лет до пожара “Трои”, – европейской всей цивилизации, – и введен был огонь, прошедшими в город через “деревянного коня” социализма... с мирными обещаниями “на земле царства небесного”<sup>1</sup>.

Но, конечно, дело не только в сбывающихся прогнозах Леонтьева. Действительно, с одной стороны, казалось бы, в целом русское консервативное мышление вполне ожидаемо и с легкостью находит свою почву в византизме. Россия и русская история обладают как большой и сложной религиозной традицией Православия, так и традицией монархической государственности. Для исторической России (до февраля 1917 года), несмотря на всю порой сложность отношений между двумя традициями и властями (двумя видами власти, которые делают одно дело в разных сферах, но это не есть западное «разделение властей»), был характерен глубокий и фундаментальный союз между ними. А этот всеобъемлющий и сущностный союз между ними, или симфония этих властей – духовной (Православной Церкви) и государственной (монархия), который необходимо и неизбежно порождает свои следствия в культуре, быту, обществе и экономике в целом – собственно и есть византизм как культурно-исторический тип.

Однако, с другой стороны, в сегодняшней России, испытавшей на данный момент мощнейшие модерновые влияния в дореволюционную эпоху (1861–1917) и особенно в советское время, несущей в своем «теле» напластования разнородных исторических периодов-наслоений, прямолинейное применение доктрины византизма способно породить лишь недоумения и послужить примером прекраснодушного анахронизма. В России больше нет монар-

---

<sup>1</sup> В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев: материалы неизданной книги «Литературные изгнанники», переписка, неопубликованные тексты, статьи о К.Н. Леонтьеве, комментарии / под ред. Е.В. Ивановой. – Санкт-Петербург: Росток, 2014. – 180 с.

хии, а Православная Церковь не обладает монополией на духовную истину. Более того, тех, кого по-настоящему можно признать православными, т.е. воцерковленными людьми, в обществе явно меньшинство по разным социологическим данным. По Конституции Россия является республиканской федерацией, это парламентско-президентская республика и светское государство.

Тем не менее наличная историческая действительность неясна и запутана в себе. Часто говорится одно, а делается и на практике происходит другое. К тому же, вполне возможно, это постсоветское время в смысле истории является переходным периодом, ведущим либо к окончательному распаду государства и страны, либо к обретению новой устойчивой культурно-исторической и социальной формы. И в силу, во-первых, переходности нынешнего времени и апелляции к прочному прошлому и гипотетическому прочному будущему, и, во-вторых, в силу разницы между «сущностью» и «явлением», доктрина византизма как одна из форм политического традиционализма и имеет сегодня место в современной русской (российской) мысли.

Конечно, одной этой нашей оговоркой проблема того, как все-таки можно сегодня опираться на доктрину византизма в попытках понимания и современной России, никак не снимается. Такой разлад между прямолинейным применением доктрины и реальностью дали основания С.С. Хоружему (1944–2021) (историку русской мысли и специалисту по византийскому исихазму, и в то же время весьма либеральному с мировоззренческой точки зрения по своим социально-политическим интенциям автору) резко критиковать среди разных форм традиционализма и современные формы византизма. Хоружий, при этом смешивая в одну и ту же кучу разные формы традиционализма, от интегрального традиционализма Генона и Дугина до византизма и евразийства, все их упрекает в фальшивой искусственности и поддельности, на манер того, как на антикварном рынке делают подделки для богатых профанов: «Современный традиционализм – глубоко фальшивая формация идейной жизни. Его прямая аналогия – индустрия подделок под старину – изготовления поддельных картин старых мастеров, предметов мебели, артефактов древних культур, – издавна существующая в мире искусства и антиквариата. И нельзя не заметить, что сознание, занятое подделкой традиции или стилизацией под традицию, – полярная противоположность сознанию, обладающему традицией и стоящему в традиции. Поэтому традицио-

нализм представляет опасность для традиции, и традиция нуждается в защите от традиционалистов»<sup>1</sup>.

### *I. 3. 1. Прагматичный византизм исторического характера митрополита Тихона (Шевкунова)*

Правда, как более умеренную и рациональную форму (и тем более оправданную) Хоружий выделяет политический и геополитический византизм, представленный по его мнению, ныне митрополитом Крымским и Симферопольским Тихоном (Шевкуновым) (на момент публикации этой статьи Хоружего он был архимандритом) и его знаменитым фильмом «Византийский урок» 2008 г.

Этот фильм тогда бурно обсуждался. Центральная мысль фильма – проведение прямых параллелей между гибелью Византийской империи и тем угрожающим положением, в котором тогда пребывала Россия, попытка извлечь урок, чтобы не повторить историю падения Византии. Более того, при просмотре фильма складывается впечатление, что он про новейшую историю России, и только спроектирован на Византию. Авторы фильма (в качестве научного консультанта, в частности, был привлечен известный историк Византии П. Кузенков) словно смотрятся в византийское зеркало, но видят постсоветскую Россию.

Среди главных угроз, общих и тогдашней Византии, и России в нулевые годы, перечислены духовное разложение элиты, разгул олигархата, чрезмерное доверие к Западу, греческий национализм, набравший силу к концу существования Византии и разрушивший в схватке с другими национализмами межнациональное единство империи, базировавшееся на Православии. Центральной идейной линией фильма является отстаивание фундаментальной ценности сильного государства. Пример Византии, как неоднократно подчеркивается в фильме, показывает, что государство с большой территорией и большим числом народов, населяющих его, обязано быть сильным, иначе оно распадется как в силу центробежных сил, объективно существующих в любом многонациональном государстве, так и в силу желания окружающих это государство соседей поживиться за его счет.

Предположим, что характеристики рациональности и умеренности, и связанной с ними прагматичности Хоружий в этой

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 104.

форме византизма выделяет потому, что митрополит Тихон как в этом фильме, так и в более позднем его фильме «Гибель империи» о Февральской революции 1917 года, избегает прямых идеологических обоснований. То есть избегает того, чтобы философски и историософски обосновывать или фундировать свой византизм. Он ограничивается проведением прямых исторических параллелей между Византией и сегодняшней Россией, но не более того. Действительно, виднейший представитель современного русского монашества, выходец из знаменитой Псковско-Печерской лавры и духовный сын старца Иоанна Крестьянкина, митрополит Тихон естественно тяготеет к византизму. Однако, надо думать, прекрасно понимая, какое количество препятствий и «подводных камней» тут ждет в случае прямого философского, историософского и идеологического обоснования византизма, митрополит Тихон вполне разумно ограничивает себя областью исторических аналогий. В том числе поэтому, как пишет Хоружий, в некоторой мере успешными оказались старания Тихона «получить признания в кругах власти»<sup>1</sup>.

Таким образом, византизм митрополита Тихона носит prag-mатичный, историософски и философски не эксплицированный характер. Ограничение областью истории выразилось у Тихона и в том, что он в декабре 2024 года стал кандидатом именно исторических наук, защитив на факультете государственного управления МГУ им. М.В. Ломоносова диссертацию на тему «Крушение Российской империи: факторы взаимоотношений власти и общества».

Вообще нельзя не отметить очень большую эффективность митрополита Тихона как практика и управленца, системность его работы сразу по нескольким разным направлениям. Церковное управление митрополиями, образование (созданная Тихоном сначала Сретенская семинария, а теперь духовная академия стала одним из ведущих высших духовно-образовательных учреждений РПЦ), СМИ (его ресурс Православие.ги является самым посещаемым православным ресурсом в Рунете с наиболее преданной и лояльной, но при этом совсем не фанатичной аудиторией), просветительская деятельность и т.д.

Через Патриарший совет по культуре Тихон руководит фундаментальным проектом «Россия – моя история». Это система мультимедийных исторических парков по всей стране, в которых

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 104–121.

панорамно представлена вся история России с древнейших времен до наших дней. Склонность Тихона избегать чрезмерной политизации выражается и в том, что, несмотря на его отдельные очень критические высказывания в адрес коммунистической идеологии и вождей большевиков, в этих парках достаточно корректно и уважительно представлен и советский период истории нашей страны и его достижения.

### *I. 3. 2. Византизм как историософская проблема*

#### 1

Структурно любая цивилизация строится так, что состоит из трех концентрических сфер. Главная, внутренняя сфера, или «ядро цивилизации», – это ее духовность (дух), т.е. тип ее господствующей веры, который определяет шкалу ее духовных ценностей и предпочтений, нравственные критерии различения добра и зла. Из этого ядра дух цивилизации пронизывает собой ее внутренние слои. Первый внутренний слой («питательная мякоть») цивилизации – это ее культура. На ранних стадиях существования слой культуры обычно порождается типом верования и ему соответствует. Но со временем культура начинает претендовать на самостоятельность, и при определенных негативных условиях она может в огромной своей части даже прийти в противоречие со своим духовным ядром. Более того, инородные влияния могут проникать в само духовное ядро. Да и само оно может претерпевать разного рода изменения. Культура, которая вступила в противоборство со своим историческим духовным ядром, была подвергнута инородному внешнему воздействию, становится носительницей иных духовных начал, противоречащих исходному духовному ядру цивилизации. Тогда мы имеем дело с тем, что С. Хантингтон в своем знаменитом труде «Столкновение цивилизаций» назвал расколотыми цивилизациями. В качестве примера таких цивилизаций Хантингтон приводит современную Турцию и православную цивилизацию, исторически образованную из восточноевропейских и постсоветских государств с Россией во главе<sup>1</sup>.

И третий слой – можно сказать, «защитная скорлупа» цивилизации – это ее общественные и государственные институты, за-

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Глава 2. Подраздел «Православная цивилизация». – Москва: АСТ, 2011. – 571 с.

щищающие ее духовное ядро и культуру (т.е., ее питательную мякоть) от внешних и внутренних врагов. В защитную скорлупу входят армия, полиция, иные силовые и правоохранительные структуры, и тому подобное. Если цивилизация включает в себя не одно государство и более или менее прочна, то ее защитная скорлупа будет состоять из нескольких сегментов от разных государств, охраняющих свои цивилизационные границы и интересы сообща. Тогда эти государства заключают договоры о взаимопомощи и имеют общую наднациональную оборонительную структуру вроде НАТО или Варшавского договора в прошлом.

Итак, историческая Россия как государство-цивилизация в духовно-культурном плане появилась отнюдь не на пустом месте. Со времен Московского царства она осознанно возводила свое преемство к Восточной римской империи, к Византии – как ее наследница, как главный и единственный оплот и хранительница восточно-христианской, православной цивилизации. И именно как наследница Византии Россия с самого начала своего исторического существования была обречена на разрыв и противостояние с Западом. Этот цивилизационный разрыв достался ей в наследство от Византии вместе с перенятой духовной культурой. Степень этого разрыва могла быть разной, варьировалась на разных исторических этапах, могла затушевываться или, наоборот, обостряться, но, так или иначе, он неустраним, потому что лежит в истоках и исторических условиях самого возникновения и существования России.

При этом странным и парадоксальным образом мы, во-первых, до сих пор плохо и во многом превратно знаем и представляем историю Византии. Свою роль сыграло очернение и отрицательный «имидж», который Византии создавали сначала латинский Запад, а потом просвещенческая идеология. В таком незнании Византии как предшественницы и образца для России выразилось то, что и Россия преимущественно уже не мыслила себя ее преемницей, не возводя прямо к ней свой культурно-исторический тип. Концепция византизма Леонтьева была тут смелым исключением.

Такая ситуация возникает в результате того, что духовное ядро цивилизации претерпевает сильные изменения и трансформации, подвергаясь иным влияниям, само становится гибридным и составным, а потому ослабленным. Движение России после реформы 1861 г., и особенно после октябрьского манифеста 1905 г. и учреждения Государственной думы в сторону парламентаризма и

либерализма сопровождалось все большим ослаблением российского государства и все большим цивилизационным разбродом, назреванием Смуты.

Россия в форме СССР подверглась радикальным трансформациям как в «духовном ядре», так и в «теле» цивилизации. Наша задача здесь состоит в том, чтобы проследить, как и в каком виде византийские черты были продолжены в России сначала советской, а потом России постсоветской, после 1991 года.

### **Список литературы**

1. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 7 (Кн. 1). – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2005. – С. 300–443.
2. Пущаев Ю.В. Почему идейное наследие К.Н. Леонтьева оказалось актуально для постсоветской России // Исследования по истории русской мысли: ежегодник. – 2019. – Вып. 15. – С. 675–706.
3. В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев: материалы неизданной книги «Литературные изгнанники», переписка, неопубликованные тексты, статьи о К.Н. Леонтьеве, комментарии / под ред. Е.В. Ивановой. – Санкт-Петербург: Росток, 2014. – 180 с.
4. Хоружий С.С. Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 104–121.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Глава 2. Подраздел «Православная цивилизация». – Москва: АСТ, 2011. – 571 с.

*Продолжение следует*

---

УДК 130.2(091); 94(729.1)

DOI: 10.31249/trphil/2025.03.13

## НИКОНОВИЧ Н.А.\* КУБИНСКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ<sup>1</sup>

*Аннотация.* В данной работе рассмотрен спектр фундаментальных вопросов, связанных с развитием кубинской философии, идентичности и постколониального дискурса. Это и исследование проблем национального самосознания, исторической памяти, исторических паттернов и стратегий их осмыслиения. Смысloth значимым вектором исследования является анализ особенностей цивилизационного развития, основанного на субстанциальных антропологических, культурных, религиозных формах, сформировавшихся в контексте латиноамериканской / кубинской традиции. Поставленные в статье вопросы позволяют осуществить многомерное исследование ряда проблем кубинской / латиноамериканской философии, способствуют инсталляции и углублению международных связей и международных стратегий исследований в области философии и гуманитарных наук.

*Ключевые слова:* философский дискурс Латинской Америки и Кубы; Куба; философия; научное сотрудничество; постколониализм; Карибский регион; философия религии и культуры; теория идентичности.

---

\* © Никонович Наталья Анатольевна – заведующая сектором философии религии и религиоведения Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук, доцент; cordelia1477@outlook.com

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке БРФФИ (международный проект НАНБ (БРФФИ)–МНТОС «Белорусско-кубинское сотрудничество в сфере социально-гуманитарных, философских наук», договор №Г23 КУБ-024, 2023–2025 гг.). Научный руководитель проекта – заведующий сектором философии религии и религиоведения, кандидат философских наук, доцент Н.А. Никонович.

## NIKONOVICH N.A. CUBAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN THE CONTEXT OF THE WORLD INTELLECTUAL TRADITION

*Abstract.* This work examines a range of fundamental issues related to the development of Cuban philosophy, identity and postcolonial discourse. This includes research into the problems of national self-awareness, historical memory, historical patterns and strategies for understanding them. Updating and developing relations with the Republic of Cuba, studying its cultural and intellectual heritage is of great importance in the context of international cooperation, development of scientific relations, which contributes to the development of intellectual, innovative, scientific potential. The meaningful vector of the research is the analysis of the features of civilizational development based on substantial anthropological, cultural, religious forms formed in the context of the Latin American / Cuban tradition. The questions posed in the article allow for a multidimensional study of a number of problems in Cuban / Latin American philosophy, and contribute to the installation and deepening of international connections and international research strategies in the field of philosophy and the humanities.

*Keywords:* Caribbean region, philosophical discourse of Latin America and Cuba; Cuba; philosophy; scientific cooperation; postcolonialism; philosophy of religion and culture; identity theory.

*Для цитирования:* Никонович Н.А. Кубинский религиозно-философский дискурс в контексте мировой интеллектуальной традиции // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 121–136. – DOI: 10.31249/phil/2025.03.13

### **Генезис и становление философской и социально-политической мысли в Республике Куба**

Спектр современных проблем цивилизационно-культурного развития подразумевает операционализацию кросс-культурных дискурсов в осмыслиении сущности культурного, религиозного, социального начал, их субстанциальной либо релятивной природы, многомерности их конфигураций. Исследуя кубинскую философию, следует иметь в виду колониальный опыт Республики Куба, который в зеркале теоретической рефлексии кубинской идентичности является достаточно болезненным. Постколониальный синдром затронул Республику Куба в значительной степени.

Если говорить об истории философской и социально-политической мысли, то ее генезис восходит к периоду средневековой схоластики. Как полагают исследователи, «до 18 в. на Кубе безраздельно властвовала схоластика, распространяемая и пропагандируемая различными религиозными орденами»<sup>1</sup>. Оплотом схоластики являлся Гаванский университет. Распространение получила философия Аристотеля, на которую в целом опиралась европейская схоластика. Переосмысление схоластической, католической философии (чье распространение обусловлено влиянием Испании) связывается с именем Хосе Аугустина Кабальеро, кубинского католического теолога и мыслителя (XVIII–XIX вв.). В своей статье Эдельберто Лейва Лахара, профессор Университета Гаваны, дает определение взглядов Аугустина Кабальеро как «кубинского реформистского Просвещения» (*Ilustración reformista cubana*)<sup>2</sup>. В целом Просвещение на Кубе связывается с такими именами, как Франциско де Аранго-и-Парренью (Francisco de Arango y Parreño), Хосе Аугустин Кабальеро (Agustín Caballero), Томас Ромай (Tomás Romay). Эдельберто Лейва Лахара указывает на следующий момент: «...Реформизм, формула привилегированной испанской просвещенческой модели, был основан на культуре Просвещения»<sup>3</sup>. С научной точки зрения являются интересными исследования философского, социально-политического дискурса, который формировался в континентальной Америке, роль креольского реформистского Просвещения (*Ilustración Reformista criolla*) в тех точках бифуркации кубинской мысли, которые она претерпела в результате колониального опыта. Колониальный опыт в данном контексте может стать темой отдельного исследования. Несомненно, этот спектр вопросов связан также с проблемой идентичности, теорией идентичности, исторической памятью и транзитивностью. Для кубинской философской и социально-политической мысли также актуален вопрос построения моделей идентичности. У К. Ясперса мы находим выражение «неустановившаяся экзистенция», которое, на наш взгляд, применимо к спектру проблем, проблемному

---

<sup>1</sup> Философская энциклопедия: в 5 т. / под ред. Ф.В. Константинова. Т. 3. Коммунизм. – Москва: Наука, 1964. – С. 327.

<sup>2</sup> Leiva Lajara E. José Agustín Caballero y el pensamiento ilustrado cubano en la frontera de los siglos XVIII y XIX. [Электронный ресурс]. – URL: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/5414/1/Jose.pdf> (дата обращения: 12.03.2025).

<sup>3</sup> Ibid. Здесь и далее пер. с исп. Н.А. Никонович.

полю кубинской философской мысли. «Трансформации колониальной реальности» (transformación de la realidad colonial), по выражению Эдельберто Лейвы Лахары, присущи, на наш взгляд, не только просвещенческой мысли.

Кубинские исследователи используют термин “Ilustración católica de corte ibérico” (иберийское католическое Просвещение), полагая, что «На Кубе нет никаких свидетельств развития систематической работы в области религиозной или светской мысли до второй половины XVIII века»<sup>1</sup>.

Сейчас учеными ставится вопрос о «недостаточной евангелизации национальной культуры»<sup>2</sup>. Философская мысль колониального периода отражена в работах таких авторов, как Сайли Альба Альварес, кубинский Университет Святого Духа<sup>3</sup>, Пабло Гвадаррама Гонсалес, Университет Лас-Вильяс<sup>4</sup>. Фактически, мы можем говорить о колониальной философии на Кубе и влиянии испанской метрополии. Из исследований Пабло Гвадаррамы Гонсалеса следует, что для схоластической кубинской философии характерны те же проблемы, что и для всей средневековой схоластики – вопрос соотношения веры и разума, влияние Аристотеля и Фомы Аквинского и т.д. «Нет сомнения, что на первом этапе развития философии в этой стране испанская контрреформационная схоластика в различных ее проявлениях была практически единственной, культивировавшейся в религиозных учреждениях, а также в Королевском и Папском университете Святого Иеронима, Гавана – основан в 1728 году – до первых десятилетий XIX века»<sup>5</sup>. Философия распространялась благодаря деятельности доминиканцев и иезуитов. Пабло Гвадаррама Гонсалес отмечает наличие несколь-

---

<sup>1</sup> Gómez-Martínez J.L. [Filosofía, teología, literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años. Edición de Raúl Fornet Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz (Concordia Serie Monografías, томо 25), 1999]. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/cespedes.htm> (дата обращения: 12.03.2025).

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Álvarez S.A. Acercamiento histórico al pensamiento social cubano: principales representantes en el periodo colonial // Debates por la Historia. – 2022. – Vol. 10, N 1. – P. 17–38.

<sup>4</sup> Guadarrama González P. Principales etapas y rasgos de la filosofía en Cuba // Cuadernos De Filosofía Latinoamericana. – 2009. – Vol. 30 (100). – P. 59–96.

<sup>5</sup> Ibid. В 1842 году, после ряда реформ, университет стал светским центром и был переименован в Гаванский университет.

ких религиозных колледжей разных орденов в XVI и XVII вв., например колледж Сан-Хуан-де-Летран.

В дальнейшем происходило переосмысление схоластики, отход от ее базовых постулатов, возрастание роли естественно-научного знания в кубинской философии. «Так к середине прошлого века в кубинской философии сложились два направления: энпириосенсуализм, тяготевший к материализму, и спиритуализм, выступавший хранителем и продолжателем традиций средневековой схоластики. Борьба между этими направлениями заполняет всю историю философии Кубы того времени. Она отражала острые политические разногласия между борцами за независимость Кубы и сторонниками сохранения колониального режима Испании»<sup>1</sup>, – полагает исследователь кубинской философии О.С. Терновой. В рамках осмысления дихотомий национальной философии кубинскими авторами указывается на переосмысление схоластических идей в более позднем периоде. «В спорах Хосе Агустина со схоластикой, до тех пор господствовавшей на острове, выражалась борьба между прогрессивными и ретроградными идеями в кубинской философии того времени. Его интерес был в основном сосредоточен на методологической перспективе, на противоречиях, развивавшихся в то время в современной ему мысли»<sup>2</sup>, – характеризует происходившие процессы Пабло Гвадаррама Гонсалес. Данный автор связывает это с «неминуемой возможностью борьбы за независимость латиноамериканских народов».

Таким образом, проанализировав этапы становления кубинской философии, можно отметить ее сложный и противоречивый

---

<sup>1</sup> Терновой О.С. Выдающийся кубинский мыслитель Хосе Марти // Репозиторий БГПУ. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.google.com/search?q=%D0%92%D1%8B%D0%B4%D0%B0%D1%8E%D1%89%D0%B8%D0%B9%D1%81%D1%8F%D0%BA%D1%83%D0%B1%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%D0%BC%D1%8B%D1%81%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%A5%D0%BE%D1%81%D0%B5%D0%9C%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B8&oq=%D0%92%D1%8B%D0%B4%D0%B0%D1%8E%D1%89%D0%B8%D0%B9%D1%81%D1%8F%D0%BA%D1%83%D0%B1%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%D0%BC%D1%8B%D1%81%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%A5%D0%BE%D1%81%D0%B5%D0%9C%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B8&eq=%D0%92%D1%8B%D0%B4%D0%B0%D1%8E%D1%89%D0%B8%D0%B9%D1%81%D1%8F%D0%BA%D1%83%D0%B1%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%D0%BC%D1%8B%D1%81%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%A5%D0%BE%D1%81%D0%B5%D0%9C%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B8&lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIGCAEQRRg80gEJMTA5OGowajE1qAIAsAIA&sourceid=chrome&ie=UTF-8> (дата обращения: 15.03.2025).

<sup>2</sup> Guadarrama González P. Principales etapas y rasgos de la filosofía en Cuba // Cuadernos De Filosofía Latinoamericana. – 2009. – Vol. 30 (100). – P. 59–96.

характер, обусловленный историческими факторами колонизации и нахождения в составе испанской метрополии. Ей также были присущи особенности и стадии развития, характерные для европейской философии – период средневековой схоластики сменился эпохой Просвещения и т.д.

### **Развитие современной философии и феноменологии религии в контексте испаноязычной философии**

Исследование данной темы является фундаментальным для анализа религиозных форм латиноамериканской, испаноязычной религиозно-философской мысли, их субстанционализма и вариативности. Экспликация религиоведческих парадигм, понятийного и категориального статуса религиозного начала, анализ научных положений в области культуры и религии является смыслозначимым не только для исследования кубинской,カリбской и латиноамериканской мысли, но и прежде всего для рассмотрения базовых религиоведческих стратегий и парадигм в зарубежной религиоведческой науке. Экспликация генезиса и развития философии и феноменологии религии также важна для философско-гуманистического знания в целом, для разработки междисциплинарной концепции, основанной на достижениях теории познания, философии культуры и религии.

Если обратиться к корпусу зарубежных исследований, следует отметить, что в испаноязычной литературе имеется ряд работ, посвященных феноменологии, философии религии и сакральному. Это, прежде всего, работа Хуана Лукаса Эрнандеса «Феноменология и философия религии»<sup>1</sup>, изданная в 1999 г. в Мадриде. Исследование Х.Л. Эрнандеса содержит анализ таких вопросов и рубрикаций религиоведческого знания, как проблемы фундаментальной, систематической и сакраментальной теологии, а также история религии и искусства. Ученый полагает: «В этот момент нашей рефлексии мы находимся в положении определения науки о религии как преодоления частного и конкретного, ведущего к познанию универсального аспекта, лежащего в основе эмпирических данных»<sup>2</sup>. Объединяющим элементом наук о религии является оригинальный религиозный опыт (*la vivencia religiosa original*). Ис-

---

<sup>1</sup> Sahagun Lucas Hernandez J. Fenomenologia y filosofia de la religion. – Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999. – 215 p.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 20.

следователь частно обращается к феноменологии религии М. Элиаде, указывая на такую ее характерную черту, как превалирование религиозного аспекта философии религии над историческим. Относительно методологических процедур Х.Л. Эрнандес придерживается мнения, что феноменологическое понимание (*comprensión fenomenológica*) и рациональная интерпретация (*interpretación racional*) являются не антагонистическими, а комплементарными элементами философско-религиоведческого познания. «Скорее, они дополняют друг друга благодаря интенциональной силе сознания наблюдателя, которое гармонично сочетает научные данные с теоретическим элементом»<sup>1</sup>.

Относительно основных принципов и ориентиров современных наук о религии Эрнандес предлагает следующие рубрикации концептуальных подходов: рационалистический, позитивистский, эволюционистский и компаративистский. Мыслитель полагает, что «Рациональный дискурс является подходящим инструментом философии, тогда как религия больше использует интуицию и аффективность, но не игнорирует рациональность»<sup>2</sup>. Действительно, мы можем увидеть в истории религиоведческой мысли различные интерпретационные стратегии применительно к анализу соотношения рационального и иррационального, рационального и нуминозного. В феноменологической системе Р. Отто превалирует интуитивистский подход над рационалистическим, и сакральное как религиоведческая/феноменологическая категория является прежде всего чувством, переживанием, психологическим паттерном. В средневековой апологетике, патристике и схоластике мы также можем увидеть различные конфигурации соотношения проблемы веры и разума.

Если говорить о компаративном подходе, он является достаточно распространенным как в классическом, так и современном религиоведении. Его основой является парадигмальный дискурс компаративного религиоведения М. Мюллера. Хуан Эрнандес замечает, что «Это предполагает другой тип знаний, позволяющий объединять изолированные взаимозависимые элементы»<sup>3</sup>. Формирование философии и феноменологии религии на начальном этапе отмечено представленностью описательных и классифицирующих

---

<sup>1</sup> Sahagun Lucas Hernandez J. Fenomenología y filosofía de la religión. – Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999. – P. 20.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 23.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 23.

установок. «Доклассическая феноменология религии не имела специфического объекта исследования (отличного от истории религии), особых методов или процедур верификации и обладала дескриптивной природой. На классическом этапе феноменология религии стремилась преодолеть установки предшествующего периода (принцип историзма, культурно-этническую обусловленность природы религии)», – полагают исследователи<sup>1</sup>. Во многом феноменология религии связана с философской феноменологией Э. Гуссерля, но не является ее буквальным коррелятом. «В процессе понимания из эмпирического сознания конструируется сознание как объект феноменологического анализа»<sup>2</sup>. Следствием идей Гуссерля, по мнению О.Ю. Гусевой, является «такое понимание религиозного опыта, внутренних переживаний «святого», «Бога», как неких данностей, трансцендентных нацеленному на них субъективному акту, имманентных сознанию. Кроме того, религиозными философами была воспринята такая важнейшая характеристика познания у Гуссерля, как интуитивное усмотрение сущности интенционального предмета как цели познания»<sup>3</sup>. Объектом феноменологии религии является не только сознание в его интенциональности, религиозные феномены в их многомерности, но и внешние религиозные объекты, объекты поклонения, наделяемые сакральным статусом. Таким образом, концептуально-проблемное поле религиозной феноменологии имеет свои отличия от философской феноменологии. «Следует отметить, что характер влияния философской феноменологии был не однозначным. Прежде всего, это связано с самим объектом, который изучается в рамках феноменологии религии, поскольку сами феноменологии религии (Ф. Хайлер, Р. Отто, М. Шелер) предполагали у ученого, который исследует религию, наличие личного религиозного опыта. Феноменология же Гуссерля не предполагала изучения предмета, чье существование основывается на вере. Более того, для Гуссерля в познании сущность предмета познания не принадлежит ни субъекту, ни объекту (такая противоположность вообще снимается), сущность конструируется в ходе феноменологического опыта. Для феноменологов религии объект определяет сущность религиозного

---

<sup>1</sup> Гусева О.Ю. Философская феноменология и феноменология религии: формирование методологии // Изв. Сарат. ун-та. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – 2008. – № 1. – С. 17.

<sup>2</sup> Там же. – С. 17.

<sup>3</sup> Там же.

сознания, так как она нам остается недоступна (Бог не познаем), мы можем лишь косвенно изучать его, изучая религиозное сознание»<sup>1</sup>. Взаимовлияние, взаимопроникновение различных конфигураций феноменологического дискурса подразумевает методологическую вариабельность. Различие заключается не только в специфических объекте и предмете, но и методологических процедурах.

Если говорить о пролонгациях идей о сущности религии и религиозного начала, то известный российский исследователь А.П. Забияко в этой связи придерживается точки зрения о связи религиозности с экзистенцией человека. «Базисные интенции представлены в сознании в качестве высших смыслов и важнейших жизненных ориентаций. В религиозной ментальности высшие смыслы и ориентации наделяются статусом священных объектов и сверхценностей», – полагает он<sup>2</sup>.

### **Кубинский философско-религиозный дискурс в XIX–XX столетиях**

Во многом осмысление религиозно-философских интенций латиноамериканской мысли возможно сквозь призму постколониального дискурса. Белорусский исследователь И.М. Бобков пишет о том, что «формально слово «постколониальный» означает временной период – период «после колониализма», что обычно интерпретируется как «период после получения независимости той или иной страной или территорией». (...) В этом контексте постколониальные исследования можно рассматривать как теоретическое сопровождение такого рода амнезии, как проект «вспоминания» («припоминания») и переосмысления колониального прошлого, как реконструкцию всей амбивалентности взаимоотношений колонизатора и колонизированного, которые включают не только опыт подчинения (угнетения) и сопротивления, но и опыт взаимозависимости и симбиоза»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гусева О.Ю. Философская феноменология и феноменология религии: формирование методологии // Изв. Сарат. ун-та. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – 2008. – № 1. – С. 20.

<sup>2</sup> Забияко А.П. Предельные основания религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34., вып. 4. – С. 624.

<sup>3</sup> Бобков И.М. Постколониальные исследования // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2003. – С. 776.

В этом интерпретационном контексте можно эксплицировать феномен вытеснения на периферию тех форм латиноамериканского / кубинского философско-религиозного дискурса, которые сопряжены в кубинском сознании с доминированием испанского господства. Как было показано нами выше, борьба против схоластической философии воспринималась в первую очередь не как борьба с католическими догматами, а как борьба за независимость. Во многих отношениях затруднительно восстановить динамику трансформации форм религиозности на Кубе в XIX–XX вв. по причине идеологических аффирмаций в стратегиях самопрезентации кубинской мысли. С возникновением и развитием марксизма научная философия (эмпириосенсуализм) начала вытеснить религиозную. Тем не менее до настоящего времени католицизм является преобладающей религией на Кубе. Его возникновение в данном регионе датируется XVI в., и между Ватиканом и Кубой существуют дипломатические отношения. Большое внимание отводится культу Девы Марии (*la Virgen María*). В стиле барокко построен Кафедральный собор в Гаване (*la Catedral de San Cristobal de La Habana*), XVIII в. Как указывает А.Н. Данненберг, «Знаковым событием в истории Католической церкви на Кубе стал первый визит на остров папы римского Иоанна Павла II, состоявшийся пятнадцать лет назад, в январе 1998 года»<sup>1</sup>. С этим визитом связывались надежды на снятие экономического эмбарго на Кубе. Позднее, в 2015 г., другой Папа Римский – Франциск, также посетил Гавану.

Изменения, происходящие в XX–XXI вв., затронули и латиноамериканский регион. Исследователями отмечается, что «в 60–70-е гг. XX в. теология освобождения стала главенствующей доктриной Церкви на континенте и во многом под влиянием ее идей протекала политическая активность католиков в регионе»<sup>2</sup>. В XXI в. миссионерская деятельность была связана с Папой Римским Франциском, и Латинская Америка становится одним из векторов религиозно-просветительской деятельности Ватикана. Это выгля-

---

<sup>1</sup> Данненберг А.Н. Католическая Церковь и власть на Кубе (к пятнадцатилетию визита папы римского Иоанна Павла II) // Социум и власть. – 2013. – № 2 (40). – С. 112.

<sup>2</sup> Галибина-Лебедева Е.С. Политическая роль католической церкви и религии в Латинской Америке, XXI в. // Мировая политика. – 2018. – № 3. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-rol-katolicheskoy-terserkvi-i-religii-v-latinskoj-amerike-xxi-v> (дата обращения: 11.03.2025).

дит закономерным, учитывая, что родиной папы Франциска является одна из южноамериканских стран – Аргентина.

Что касается Кубы, то «в XXI в. ключевыми событиями в политической жизни страны стали встреча глав двух ветвей христианства – католицизма и православия 12 февраля 2016 г. и визит президента США Барака Обамы в марте того же года. Приезду североамериканского лидера предшествовало открытое письмо Папы Франциска, написанное им в 2014 г. и адресованное Б. Обаме и Председателю Совета министров Кубы Раулю Кастро с призывом «закончить холодную войну и восстановить диалог»<sup>1</sup>. В 2015 г. в Ватикане состоялась встреча Рауля Кастро с Папой Римским. Политика США в отношении Кубы при Д. Трампе была скорректирована и отличалась от политики его предшественника – Б. Обамы. Прежде всего, это было связано с иммиграционными опасениями Д. Трампа.

Вопросы религиозно-конфессионального развития важны как применительно ко всему латиноамериканскому региону, так и Республике Куба в частности. Социально-политическая роль религии выражается в таких измерениях, как упорядочение и консолидация социальной системы и поддержание социального баланса. Религиозный фактор также может косвенно влиять на политические процессы. Возникает вопрос о социально-политическом векторе развития Кубы, учитывая имеющийся колониальный опыт. Этот вопрос также связан со спектром вопросов относительно форм трансформации колониального опыта, его преодоления в культурных практиках и дискурсе, вопросом о том, каким может быть ответ постколониальных стран на опыт колониализма (например, в контексте дилеммы А. Тойнби «вызов-ответ»).

### **Карибская / кубинская идентичность в контексте постколониального опыта**

Опыт постколониального развития в XX в. затронул целый ряд стран. Мироисистемные трансформации, происходившие в последние столетия, как переформатировали картину мира, так и фундировали многополярное устройство современного мира. По-

---

<sup>1</sup> Галибина-Лебедева Е.С. Политическая роль католической церкви и религии в Латинской Америке, XXI в. // Мировая политика. – 2018. – № 3. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-rol-katolicheskoy-tserkvi-i-religii-v-latinskoj-amerike-xxi-v> (дата обращения: 11.03.2025).

стколониализм как феномен в достаточной степени изучался в рамках постсоветских исследований и постсоветского дискурса, однако вопрос о том, насколько историческая память, исторические нарративы влияют на процессы трансформации постколониальных стран, остается открытым.

Постколониальный дискурс развивался в трудах Ф. Фанона, Э. Сайда, Х. Бхабхи. В контексте проблемного поля постколониализма могут рассматриваться и работы Сейлы Бенхабиб. «В 1970-е гг. в этно-религиозных общинах “второго поколения” мигрантов возникла “ситуация” поиска своей идентичности, сопровождавшегося интенсивным в широком общественном сознании осмыслением проблем взаимодействия “Восток-Запад”. В этой ситуации возникло напряженное дискуссионное поле по вопросу природы самого колониализма и шире – “механизмов” господства и подчинения. “Постколониальные исследования” стали новой интеллектуальной стратегией переосмысления колониального прошлого на основе самой же западноевропейской рационалистической традиции», – пишет Е.Ю. Чемякин<sup>1</sup>. В. Абушенко, белорусский социолог, в своих исследованиях обращается к категории «креольство». Особое измерение проблемы постколониального прошлого имеют применительно к латиноамериканскому / кубинскому региону. Куба находилась под испанской колонизацией вплоть до 1898 г. (начиная с XV–XVI вв.), что привело к войне между Кубой и Испанией, а в дальнейшем – к противостоянию с США. «Латиноамериканская же ситуация интересна прежде всего тем, что позволяет проследить метаморфозы идентификаций в процессуальной динамике. В ней нарастание различий-различий в идентификационной (само)тождественности приобрело «необратимый» характер и завершилось полной сменой культурно-национальной идентичности на основе внутреннего (из нее самой) преодоления креольскости, а не в результате «ликвидации» складывавшегося креольства под воздействием внешних причин, как в упомянутых примерах. Рефлексия различий-различий как «иного» внутри европо (испано)-центрированной целостности привела к конституированию «инакового» (латиноамериканского) по отношению к этой целостности. Развитие этой рефлексии сопровождалось переводом дискурсов пространства в дискурсы времени, в поиск сути «латиноамериканско-

---

<sup>1</sup> Чемякин Е.Ю. «Постколониальные исследования» как историко-культурный феномен второй половины XX в.: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Екатеринбург, 2012. – 18 с.

го», переходом от задач политического («первого») освобождения к поискам культурного («второго») освобождения, трактуемого как подлинное самообретение идентичности и аутентичности», – отмечает В. Абушенко<sup>1</sup>.

В. Миньоло, аргентинский ученый, директор Центра глобальных и гуманитарных исследований Университета Дьюка, один из основателей дискурса постколониализма, осмысливает колониализм в разрезе так называемого «оксидентализма», а также деколониальности, глобального колониализма и пограничного мышления. «Оксидентализм указывает собой именно на соучастие модерна в колониальности, на неизбежность их связи»<sup>2</sup>. Он полагает, что «Альтернативой является постоксидентализм как основание «пограничной эпистемологии», геисторическое и эпистемическое месторасположение другой парадигмы знания (an-other-paradigm of knowledge), которая предполагает, что взгляды на справедливость, равенство и демократию будут определены заново»<sup>3</sup>.

Анализируя дискурс исторической памяти, следует отметить, что по мнению Я. Ассмана, «Личная и индивидуальная идентичность также возникает и развивается через рефлексию. Но в этом случае речь идет о неизбежном и неустранимом процессе, который задан самой включенностью отдельного человека в перспективу социального и культурного формирования. В этом случае мы говорим об “антропологической рефлексивности”»<sup>4</sup>.

С точки зрения осмыслиения современной социально-культурной реальности стран Карибского бассейна значимы работы современных латиноамериканских / кубинских авторов, в частности, статьи Хосе Альварадо и Лино Морано-Бельтрана. Анализу подлежат такие вопросы, как колониальная историческая перспектива, развитие философской мысли применительно к независимости, сохранение самобытности, несмотря на колониальное прошлое. Карибский бассейн рассматривается как «многофункциональное

---

<sup>1</sup> Абушенко В. Креольство как ино-модерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования) // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – 2004. – № 1/2. – С. 126.

<sup>2</sup> Миньоло В. Предварительные замечания к тексту «Постоксидентализм...» // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – 2004. – № 1/2. – С. 158.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – С. 144.

стратегическое пространство, целью которого является борьба с эманципацией современной/колониальной власти, проявившейся в западной глобализации<sup>1</sup>. Вопросы, поставленные Хосе Альварадо и Лино Морано-Бельтраном, касаются в том числе проблемы сохранения коренных народностей Карибского бассейна. В сущности, данные идеи представляют собой антиглобалистский дискурс. Можно увидеть, что колониальное прошлое оказывает влияние на тип философской / исторической рефлексии этих стран, маркируя западные паттерны как негативные. «Карибский бассейн – это место, где насилие институционализировано завоевателем, где разработаны наиболее эффективные механизмы истребления коренных жителей»<sup>2</sup>. Характеристиками колонизации являются «отрицание инаковости», «асимметрия во всех областях». Распространение влияния католической церкви латиноамериканскими авторами также оценивается во многом негативно как элемент духовной экспансии.

Постколониальный опыт нуждается в своем осмыслении и демаркации с целью преодоления травматичных моментов исторического прошлого и выстраивания новых онтологических горизонтов. Важным является выявление трансгрессии постколониальной памяти в настоящий, «здесь-и-сейчас», дискурс событийности переживших постколониальный опыт стран. Научное взаимодействие двух стран, Республики Беларусь и Республики Куба способствует, помимо прочего, преодолению межкультурных противоречий и выработке стратегий будущего развития с учетом особенностей цивилизационного, культурного, исторического прошлого. Белорусско-кубинское научное сотрудничество открывает новые горизонты в осмыслении как актуальных вопросов цивилизационных перспектив двух стран, так и выработке стратегий осмысления и оперирования с исторической памятью, историческим дискурсом. Как писал Я. Ассман, «Там, где прошлое уже более не помнится, т.е. не переживается, начинается история»<sup>3</sup>. Или, как замечено теоретиком дискурса постколониализма В. Миньо-

---

<sup>1</sup> Alvarado J., Morán-Beltrán L. El Caribe: consideraciones históricofilosóficas para su comprensión // La Colmena. – 2024. – Vol. 122. – P. 63.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 66.

<sup>3</sup> Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – С. 46.

лой, «Мир должен быть понят заново в отношении превалирующих моделей Универсальной истории»<sup>1</sup>.

## Список литературы



<sup>1</sup> Миньоло В. Предварительные замечания к тексту «Постоксидентализм...» // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – 2004. – № 1/2. – С. 159.

10. Философская энциклопедия : в 5 т. Т. 3. Коммунизм / под ред. Ф.В. Константина. – Москва: Наука, 1964. – 584 с.
11. Чемякин Е.Ю. «Постколониальные исследования» как историко-культурный феномен второй половины ХХ в.: автореферат диссертации на соискание научной степени кандидата исторических наук. – Екатеринбург, 2012. – 18 с.
12. Alvarado J., Morán-Beltrán L. El Caribe: consideraciones históricofilosóficas para su comprensión // La Colmena. – 2024. – Vol. 122. – P. 63–76.
13. Leiva Lajara E. José Agustín Caballero y el pensamiento ilustrado cubano en la frontera de los siglos XVIII y XIX. – URL: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/5414/1/Jose.pdf> (дата обращения: 12.03.2025).
14. Guadarrama González P. Principales etapas y rasgos de la filosofía en Cuba // Cuadernos De Filosofía Latinoamericana. – 2009. – Vol. 30 (100). – P. 59–96.
15. Gómez-Martínez J.L. [Filosofía, teología, literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años. Edición de Raúl Fornet Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz (Concordia Serie Monografías, томо 25), 1999]. – URL: <https://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/cespedes.htm> (дата обращения: 12.03.2025).
16. Sahagun Lucas Hernandez J. Fenomenología y filosofía de la religión. – Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999. – 215 p.
17. Álvarez S.A. Acercamiento histórico al pensamiento social cubano: principales representantes en el periodo colonial // Debates por la Historia. – 2022. – Vol. 10, N 1. – P. 17–38.

---

УДК: 17.03

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.14

## ЛЕТОВ О.В.\* СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ПОСТПОЗИТИВИЗМ

*Аннотация.* Обзор посвящен анализу идей постпозитивистского направления в западной философии науки. Ставятся вопросы о том, актуальны ли в настоящее время подобные идеи? Обсуждаются ли постпозитивистские взгляды в современной философской литературе? Делается вывод, что идеи, высказанные представителями постпозитивизма, живут и обсуждаются в настоящее время.

*Ключевые слова:* «теоретическая обусловленность»; paradigm; постпозитивизм; холизм; когерентизм; эмпиризм; эпистемический консерватизм; «принцип упорства»; структуры аргумента.

LETOV O.V. CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY OF SCIENCE AND POSTPOSITIVISM

*Abstract.* The review is devoted to the analysis of ideas of the post-positivist trend in Western philosophy of science. The questions are asked whether such ideas are relevant at present? Are post-positivist views discussed in modern philosophical literature? The conclusion is made that the ideas expressed by representatives of post-positivism are alive and discussed at present.

*Keywords:* “theoretical conditioning”; paradigm; post-positivism; holism; coherentism; empiricism; epistemic conservatism; “the principle of perseverance”; argument structures.

*Для цитирования:* Летов О.В. Современная западная философия науки и постпозитивизм // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2026. – № 3. – С. 137–152. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.14

---

\* Летов Олег Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; mramor59@mail.ru

В начале 60-х годов XX в. в западной философии науки имели место серьезные перемены. Господствующее влияние неопозитивизма в сфере философии науки в этот период было подвергнуто ревизии представителями так называемого постпозитивистского направления: С. Тулмином, Т. Куном, П. Фейерабендом и др. Сторонники постпозитивистского направления основную цель философии науки видели в изучении условий изменения в науке (научных сдвигов), прибегая при этом к широкому использованию материалов истории науки. Актуальны ли в настоящее время подобные идеи? Обсуждаются ли постпозитивистские взгляды в современной философской литературе?

В данной статье остановимся на работах, посвященных двум представителям постпозитивистского направления: Т. Куну и П. Фейерабенду. Во-первых, эти философы выступают, пожалуй, наиболее яркими сторонниками указанного направления, и как следствие, именно им посвящена значительная часть исследований современных авторов. Кроме того, объем статьи не позволяет более расширить число персоналий.

Х. Санки (Мельбурнский университет, Австралия) отмечает, что взгляд Куна можно понять с точки зрения последовательного подхода к эпистемическому обоснованию<sup>1</sup>.

Дж.-М. Куукканен был одним из первых, кто рассматривал Куна как сторонника когерентизма. Согласно Куукканену, последовательное прочтение Куна может позволить примирить взгляды Куна с конвергентным<sup>2</sup> реалистическим взглядом на научный прогресс<sup>3</sup>. Куукканен не утверждает, что Кун явно поддерживал когерентистскую эпистемологию. Скорее, когерентистское прочтение Куна является «расширением его философии». Куукканен полагает, что Кун отрицает возможность прямого сравнения убеждений с

---

<sup>1</sup> Sankey H. Kuhn, coherentism and perception // Perspectives on Kuhn. Contemporary approaches to the philosophy of Thomas Kuhn / ed. by L. Giri, P. Melogno, H. Miguel. – Cham: Springer, 2023. – P. 2.

<sup>2</sup> Конвергентное мышление – это процесс рационального отбора идей с целью отыскать наилучшее решение. (<https://www.wrike.com/ru/blog/konvergentnoe-i-divergentnoe-myshlenie-pochemu-planirovaniye-ne-vsegda-idet-na-polzu>)

<sup>3</sup> Kuukkanen J.-M. Closing the Door to Cloud-Cuckoo Land: A Reply to Šešelja and Straßer // Studies in History and Philosophy of Science. Part A. – 2009. – Vol. 40, N 3. – P. 328–331.

реальностью для определения соответствия между ними<sup>1</sup>. Истина не может служить критерием оценки при оценке убеждения. Первый аспект – это эпистемический консерватизм, который обнаруживается в описании Куном изменения научных убеждений. Второй – это роль, которую, по мнению Куна, играет идея о том, что наука – это, по сути, деятельность по решению проблем.

Аппарат решения проблем модели Куна требует, чтобы внешний мир играл роль в создании проблем. Это указывает на то, что модель Куна способна справиться с возражением изоляции, поскольку проблемы привносятся в систему убеждений из мира за пределами системы убеждений. Этот тезис можно подкрепить соображениями о причинной роли, которую играет мир в перцептивном опыте ученых.

Х. Сэнки приходит к выводу, что в работе Куна отсутствует один важный элемент когерентизма, поскольку он не может явно отрицать существование базовых убеждений, которые имеют обоснования, не основанные на вере. Соответственно, Кун не утверждает явно, что эпистемическое обоснование может происходить только из логических отношений, которые существуют между (небазисными) убеждениями. Отказ Куна от однозначного отношения между объектом и опытом не является несовместимым с фундаменталистской концепцией обоснования. Работы Куна приобрели известность в период, когда фундаментализм подвергался нападкам, а когерентизм находился на подъеме. Естественно считать, что у Куна были взгляды, созвучные взглядам философов, работавших в то же время и придерживавшихся когерентистских взглядов. Неудивительно обнаружить наличие у Куна когерентистской тенденции, поскольку подобные тенденции были широко распространены в тот период, когда он работал<sup>2</sup>.

Д. Каби (Констанцский университет, Германия) указывает, что Пол Фейерабенд придерживался устойчивой метафилософской позиции, т.е. структурированного набора убеждений о том, как понимать философию. «Эту метафилософскую позицию, или эпистемологию, основанную на принятии решений, можно реконст-

---

<sup>1</sup> Kuukkanen J.-M. Kuhn, the correspondence theory of truth and coherentist epistemology // Studies in History and Philosophy of Science. Part A. – 2007. – Vol. 38, N 3. – P. 557–558.

<sup>2</sup> Sankey H. Kuhn, coherentism and perception // Perspectives on Kuhn. Contemporary approaches to the philosophy of Thomas Kuhn / ed. by L. Giri, P. Melogno, H. Miguel. – Cham: Springer, 2023. – P. 12.

риуровать в терминах набора убеждений о том, как понимать знание вообще и научное знание в частности»<sup>1</sup> (перевод мой – О.Л.).

Метафилософская позиция Фейерабенда может и должна быть выражена в терминах позиции в ее обычном понимании, т.е. как набор философских убеждений, которым привержен человек как философ. Скупную и самоочевидную манеру изложения Фейерабенда не следует интерпретировать как догматическую черту. Его способ изложения следует рассматривать как показатель очевидности представленных убеждений. Эпистемология Фейерабенда, основанная на принятии решений, образует основу его философской концепции.

Предложение концепции эпистемологии, основанной на принятии решений, имеет интересные последствия. Во-первых, эти метафилософские взгляды привязывают Фейерабенда к специальному (но не однородному) философскому наследию, а именно к венской научной философии<sup>2</sup> [Stadler F., 2010]. Фейерабенд рано усвоил эти взгляды, они являются результатом его философского обучения в довоенной и послевоенной Вене. Таким образом, эта эпистемология, основанная на принятии решений, позволяет рассматривать Фейерабенда как символ гораздо более широкого развития, а именно волюнтаристской традиции внутри философии науки.

Во-вторых, эти метафилософские убеждения удивительно устойчивы в интеллектуальной жизни Фейерабенда. Они образуют основную преемственность философии Фейерабенда, но имеют свою особенность. Небольшие вариации, корректировки или изменения на метафилософском уровне могут иметь (и имели) серьезные последствия на философском уровне. Одной из особенностей использования эпистемологии, основанной на принятии решений, является то, что можно объяснить конкретный случай серьезного изменения на философском уровне посредством весьма ограниченных изменений на метафилософском уровне. В качестве примера можно привести выдвижение Фейерабеном (и последующий отказ) его методологического аргумента в пользу реализма.

---

<sup>1</sup> Kuby D. Decision-based epistemology: sketching a systematic framework of Feyerabend's metaphilosophy // *Synthese*. – 2021. – Vol. 199. – P. 3272.

<sup>2</sup> Stadler F. Paul Feyerabend and the forgotten 'Third Vienna Circle' // *Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie: am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller* / hrsg. von F. Stadler. – Vienna: LIT Verlag, 2010. – S. 169–187.

Как уже отмечалось выше, основой метафилософии Фейерабенда является форма эпистемического волюнтаризма. Согласно этой точке зрения, процедура, ведущая к принятию философской позиции, не может быть доказательством (доказательство показывает, что никакая другая позиция не может быть реализована), но должна быть решением на основе предпочтений<sup>1</sup>. Фейерабенд отвергает общепринятое представление о том, что философские положения могут быть истинны. Как и современные волюнтаристские теории, волюнтаризм Фейерабенда является либеральным по своей сути. Он отвергает понятие обязательного убеждения и вводит разрешительное убеждение, включающее выбор, обдумывание и решение. Единственное существенное ограничениедается понятием «реализуемости», которое предвосхищает практическое понимание Фейерабенном природы эпистемологии. Согласно Фейерабенду, отказ от тезиса стабильности основан на методологическом решении включать в науку (или в человеческое знание вообще) только опровергимые утверждения. Эпистемологические проблемы преодолеваются не доказательствами, а решениями, а также доказательствами (эмпирическими или логическими) того, что принятые решения реализуемы<sup>2</sup>. То, как Фейерабенд обосновывает философские взгляды, показывает, что этот волюнтаристский взгляд главным образом касается обоснования убеждений. Здесь Фейерабенд, по-видимому, предполагает, что философские позиции, как правило, обосновываются не эпистемологическими взглядами, а путем апелляции к прагматическим соображениям. Поскольку с этой точки зрения философские взгляды не соответствуют истине, обоснованность философских позиций не касается создателей истины, а косвенно обеспечивается обращением к «предпочтениям» или ценностям.

Чтобы понять взаимодействие между эпистемическим и прагматическим, необходимо ввести еще один базовый элемент метафилософии Фейерабенда: радикальная бихевиористская стратегия, примененная к философским проблемам. Этот шаг весьма радикален: философские концепции с давней исторической тради-

---

<sup>1</sup> Feyerabend P.K. Problems of empiricism // Beyond the edge of certainty: Essays in contemporary science and philosophy. Vol. 2 / ed. by R.G. Colodny. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965. – P. 146.

<sup>2</sup> Feyerabend P.K. The problem of the existence of theoretical entities // Knowledge, science, and relativism: philosophical papers. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – Vol. 3 / ed. by J. Preston. – P. 42.

цией «понижаются» до публичных, наблюдаемых диспозиций. Таким образом, трактовка философских концепций, включая принятие и отказ от представлений о них, становится уделом прагматического обоснования. Большая часть положительных аргументов Фейерабенда в пользу реалистической интерпретации научных теорий касается вопроса, являются ли убеждения полезными, т.е. способствующими достижению какой-либо дальнейшей цели. Здесь на помощь приходит бихевиористская стратегия: аргумент нацелен не на убеждение как пропозициональную установку, а на поведенческие модели, которые коррелируют с таким убеждением.

Методология – это философский проект Фейерабенда, на которой он выставляет напоказ свои практические рассуждения. В соответствии с давней философской традицией, эти практические рассуждения касаются отношений средств и целей. Методологическое решение допускать в науку только опровергимые высказывания – это эпистемическая норма, введенная на основе эпистемической ценности фальсифицируемости. Чтобы иметь хоть какой-то эффект, инструментальное отношение должно соединить эпистемические ценности (заданные как эпистемические цели) с действенными средствами, выступающими в качестве поведенческих руководящих принципов. В этот момент эпистемология пересекается с теорией действия, и на помощь приходит бихевиористская стратегия.

Поскольку представители философии науки занимаются построением методологических правил, перед ними стоит нормативная задача.

Рациональность, согласно Фейерабенду, – это набор правил, которых субъект должен придерживаться и в котором говорится: «Если так, то будет то-то и то-то», например: «Всегда избегайте противоречий»<sup>1</sup> (перевод мой. – О.Л.). Согласно Фейерабенду, важнейшая задача ученого: корректировать научные теории<sup>2</sup>.

Попытка Фейерабенда отдать должное рукотворному характеру знания проявляется в его попытках раскрыть различные способы, которыми люди, в частности ученые и философы, осуществляют выбор. Выбор может оказаться вне рамок методологической

---

<sup>1</sup> Jung J. Paul K. Feyerabend: Last interview // The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend / ed. by J. Preston, G. Munévar, D. Lamb. – New York: Oxford University Press, 2000. – P. 161.

<sup>2</sup> Feyerabend P.K. Physics and ontology // Physics and philosophy / ed. by S. Gattei, J. Agassi. – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – P. 23.

рефлексии, поскольку он замаскирован и объективирован под сверхъестественные высказывания, синтетические априорные истины, неизменяемый здравый смысл, факты природы... и научные догмы. Ссылка на аксиологическую практику науки, с ноннатуралистической точки зрения, скрывает момент выбора, волевой характер принимаемых решений.

Единственная опубликованная работа, в которой Фейерабенд демонстрирует свою ноннатуралистическую концепцию нормативности, – это его лекция «Знание без оснований». В ней Фейерабенд подробно описывает свои содержательные аксиологические рассуждения, о которых в других произведениях лишь упоминается. Эта лекция также не без причины была названа «наиболее попперовской работой»<sup>1</sup>. В ней он внимательно следует изложению Поппера о подъеме критического подхода и предлагает страстную его защиту. Основная тема – обсуждение двух идеалов познания: миф как шаблон формы знания, в которой ищется и достигается уверенность; и возникновение критического подхода, в котором знание реализуется как фаллибилистское предприятие. По мнению Фейерабенда, это не просто разные, а взаимоисключающие идеалы эпистемических ценностей. Обе эти ценности могут быть реализованы, следуя (вполне попперовскому) историческому описанию досократической философии. Все это приводит к ситуации, в которой возникает подлинный выбор между эпистемическими ценностями. Этот выбор может быть разрешен только «на основе предпочтений». Как предпочтения могут повлиять на такой выбор? В этом контексте Фейерабенд использует «предпочтения» для обозначения существенных моральных ценностей. Эпистемические установки, согласно его концепции, встроены в гораздо более широкие контексты, «образы жизни». Например, предпочтение идеала фоллибиализма, выражющееся в критическом подходе, заложено в «критическом образе жизни».

Д. Каби приходит к следующим выводам. Основные философские изменения в историческом повороте Фейерабенда можно объяснить более тонкими изменениями в его метафилософии. Единственное изменение касается способа, которым оговаривается эпистемическая цель в аргументах об отношениях средства и цели в отношении научного поведения: вместо того, чтобы приводить

---

<sup>1</sup> Collodel M. Was Feyerabend a Popperian? Methodological issues in the history of the philosophy of science // Studies in History and Philosophy of Science. – 2016. – Vol. 57. – P. 41.

принципиальные причины, вытекающие из этических проблем, причины могут быть даны только контекстуально в ходе научных дискуссий. Это приводит к тому, что эпистемические требования в науке становятся неразрешимыми на основе общих аксиологических рассуждений, что делает взгляд Фейерабенда на общую методологию устаревшим; но это не означает, что аксиологическое рассуждение также устарело. «Одно из удивительных свойств более поздней мысли Фейерабенда заключается в том, что, хотя аксиологические рассуждения в рамках эпистемологии, основанной на решениях ученого, больше не могут оправдать философский прескриптивизм в отношении науки, они продолжают играть важную роль в его социальной философии и эпистемологии»<sup>1</sup>. В конечном итоге Фейерабенд применил аксиологический холизм и соображения непротиворечивости к понятиям «формы жизни» и «традиции». Его сильный тезис о связи между моральными и эпистемическими ценностями будет ослаблен, поскольку связь окажется не до конца определенной, но этот тезис продолжает существовать в рамках гораздо более широкой концепции знания. Еще в 1992 году, за два года до своей безвременной кончины, Фейерабенд утверждал, что сам факт того, что ученые экзистенциально оценивают что-то, зависит от моральных ценностей: «предикат «реальный»... носит лишь кажущийся описательный характер. Отражая предпочтение форм согласованности, которыми можно управлять без особых усилий, он содержит оценки, хотя и неявные. Теперь везде, где есть предпочтение, может быть и, возможно, должно быть контрпредпочтение»<sup>2</sup>.

Ф. Стаменкович (Упсальский университет, Швеция) подчеркивает, что факты не просто существуют «там» в мире, они не «рассказывают историю» сами по себе, но они всегда встроены в экспериментальный, теоретический, социальный и т.д. контекст. Под наукой он понимает только эмпирические (т.е. фактические) дисциплины или части дисциплин в пределах этого набора. Это обстоятельство означает, что (некоторые или часть) наук, имеющих отношение к ментальным конструкциям (таким как математика, логика, лингвистика, литературоведение, философия и т.д.),

---

<sup>1</sup> Kuby D. Decision-based epistemology: sketching a systematic framework of Feyerabend's metaphilosophy // *Synthese*. – 2021. – Vol. 199. – P. 3295.

<sup>2</sup> Feyerabend P.K. Ethics as a measure of scientific truth: Comments on Fang Lizhi's philosophy of science // From the twilight of probability / ed. by W.R. Shea, A. Spadafora. – Canton: Science History Publications, 1992. – P. 111.

исключаются из сферы действия этого понятия<sup>1</sup>. Объективность является характерной чертой науки – вероятно, самой важной наряду с истиной. Наука стремится к объективности и считается объективной или, по крайней мере, наиболее объективным способом исследования мира.

Объективность можно точнее понимать как (одну из) определяющих целей научного предприятия (вместе со стремлением к истине), если рассматривать ее саму по себе; и/или как ценность, если рассматривать ее по отношению к людям, которые ее ценят. Объективность – это качество, которое можно использовать для квалификации (как «объективных») утверждений о знаниях (т.е. результатов научного исследования, наблюдений или измерений), методов (процессов научного исследования) или даже людей (ученых, выполняющих исследование). Объективность во многом связана с истиной (особенно когда она квалифицирует знание), но, тем не менее, является другой концепцией (было бы нелогично говорить, что метод, а тем более ученый, «истинен»). Она сосредоточена на способе получения знания, а не на его окончательной формулировке в утверждении – которое подчиняется истине (или нет). Из-за своей значимости для науки понимание объективности необходимо как для понимания самой науки, так и для ее отношений с обществом.

Выделяют следующие концепции объективности. 1. Объективность как верность фактам: это наиболее интуитивное, естественное понятие объективности. 2. Процедурная объективность, ее называют «бэконовской» объективностью, которая связана с эпистемическим качеством и надежностью всех экспериментальных и когнитивных методов и процессов, используемых в научном исследовании. 3. Объективность как свобода от вненаучных (т.е. социальных, политических, экономических и т.д.) ценностей (как индивидуальных, так и коллективных): другими словами, свобода от явных некогнитивных предубеждений, предпочтений или интересов (связанных, например, с идеологическими предпочтениями, конфликтами интересов или недобросовестным поведением в исследовании). 4. Объективность как свобода от индивидуальных или коллективных неявных или скрытых предубеждений (таких как «фоновые предположения», которых неявно придерживается любое научное сообщество и которые пронизаны вненаучными

---

<sup>1</sup> Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 278.

ценностями). 5. Объективность как черта научных сообществ и их практик с коллективной точки зрения, иногда называемая интерсубъективностью. Такие коллективные концепции объективности также играют важную роль во всех предыдущих пониманиях объективности, включая объективность как свободу от личных неявных предубеждений, поскольку столкновение с другими точками зрения позволяет исправить свою собственную.

«Факт» – обычное слово, обозначающее все, что действительно произошло или происходит (возможно, регулярно). Оно, в некоторой степени, синонимично слову «событие» – но термин «факт» настаивает на реальности вопроса: таким образом, можно говорить о «факте». Например, можно сказать, что «это факт, что дни и ночи чередуются на поверхности Земли (за исключением полярных широт)». В общем, люди говорят о фактах, чтобы обозначить отдельные события в пространстве и времени, но можно также использовать это слово для обозначения обобщений (включая физические законы). Факт не обозначает объект (например, камень), а отношение между объектами («этот камень лежит на земле»), другими словами, положение дел. Семантически факт обозначается предложением (в логике – суждением), а не отдельным существительным (в логике – субъектом) в качестве объекта. Это предложение (суждение) истинно, если оно действительно соответствует факту. Таким образом, эпистемологическое понятие факта связано с семантическим понятием истины и является незаменимым в классической теории истины как соответствия миру, согласно которой суждение (первый вид сущности) является истинным или ложным в зависимости от того, соответствует ли оно факту.

В повседневном опыте факты воспринимаются напрямую, в отличие от науки, где установление фактов может быть опосредовано различными экспериментальными, инструментальными и теоретическими средствами. Хорошой аналогией для иллюстрации идентификации фактов в повседневном опыте и в науке, является чтение знакомого языка или расшифровка древней, неполной надписи. Если буквы или знаки являются «наблюдаемыми фактами», то для их прочтения и интерпретации в осмыслиенные слова и предложения (другими словами, для установления фактов) в обоих случаях требуется «ментальный акт» (основанный на фоновых знаниях, представленных алфавитом и языком, что в науке является «теорией»), но в первом случае этот акт является «бессознательным» и непосредственным, тогда как во втором случае он яв-

ляется сознательным и интерактивным. Человек ясно осознает разрыв между тем, что видит, и тем, как он это интерпретирует. Любой может немедленно установить, благодаря своим чувствам и без каких-либо конкретных знаний, тот факт, что сейчас идет дождь. Однако требуются приборы и/или фоновые знания, чтобы делать наблюдения о популяции данного вида в данной области или проводить измерения в физическом эксперименте и обрабатывать эту информацию для дальнейшей научной работы (например, в орнитологии или физике элементарных частиц).

Научный факт, или научно установленный факт, измеряется, корректируется, излагается, разрабатывается на строгом языке, а утверждение его реальности и его значения предполагает его связь с другими фактами, законами, теориями и т.п., т.е. его включение в (экспериментальную, инструментальную, теоретическую, лингвистическую и т.д.) систему. Научные факты не устанавливаются с помощью непосредственных чувственных данных, а являются, в некоторой степени, инструментальными, экспериментальными, теоретическими и т.д. конструкциями – конечно, этим не ограничиваясь. Они могут быть установлены только после того, как учёный разработал исследовательскую перспективу с помощью уже имеющихся экспериментальных и теоретических рамок. Чтобы быть понятыми, научные факты нуждаются в правильной интерпретации: например, если субъект не может прочитать соответствующее инструментальное руководство и/или теоретически интерпретировать результаты, он не может понять рассматриваемый факт.

Различие между фактом и ценностью выражается в следующем: 1) от сущего кциальному – то, каков мир, не оправдывает того, каким мир должен быть (что-либо, существующее, не означает, что оно должно быть); 2) от должного к сущему – то, каким должен быть мир, не зависит от того, каким мир является на самом деле (мир не обязательно такой, каким человек хотел бы его видеть). Транспонированное в науку, это различие означает, что: 1) наука (которая говорит людям, что есть) не может в конечном итоге сказать, что должно быть; 2) люди не должны позволять своим предпочтениям незаконно влиять на научную практику (даже если ценности могут иметь обоснованное влияние в некоторых случаях).

Поскольку факт относится к тому, что происходит в мире (либо полностью независимо от субъекта, в грубом смысле; либо как то, что определено экспериментальными и концептуальными

средствами, в научном смысле), он имеет отношение к эмпирическому, к тому, что реально (именно это человек имеет в виду, когда использует прилагательное «фактический»). Нельзя не упомянуть следующие понятия, тесно связанные с фактами. 1. Опыт: восприятие мира через ощущения (отсюда выражения «воспринимаемый» или «чувственный» опыт), или практическое знание, полученное с его помощью. 2. Наблюдение: получение информации через чувства и/или с помощью научных инструментов. 3. Данные: любой вид информации, хранящейся в любой форме; когда говорят об эмпирических данных, имеют в виду данные, полученные в результате экспериментов. 4) Доказательства: сложное понятие, часто используемое в философии науки, а также в судебных контекстах; когда говорят о доказательствах, имеют в виду идею доказательства, ссылаясь на тот факт, что этот материал будет использоваться для обоснования того или иного убеждения. Обычно подобный материал означает любые эмпирические данные. Таким образом, понятия наблюдения, данных и доказательств, в строгом смысле, обозначают определенные аспекты научных фактов и того, как они используются в научном исследовании. Можно сказать, что они представляют (различные аспекты) фактов<sup>1</sup>.

Объективное (объективные качества), – это то, что не изменяется в зависимости от перспективы. Повседневный опыт человека постоянно предполагает и мотивирует такое различие между качествами, которые изменяются с изменением перспективы, и качествами, которые остаются постоянными при изменении перспективы – объективными качествами – и поэтому могут рассматриваться как присущие объекту.

Аперспективный взгляд кажется наиболее интуитивной и эффективной концепцией для объяснения мира, прогнозирования явлений, контроля над ними, а также урегулирования разногласий. Однако, признавая основное (реалистичное) утверждение аперспективного взгляда – то, что наука представляет факты, нельзя не учитывать его ограничения. Теории претендуют на то, чтобы представлять аперспективный взгляд на мир, и поскольку чувственные данные всегда являются перспективными, они должны описывать мир, отличный от чувственного опыта. Такой взгляд предполагает, что сами факты устанавливаются чувственным опытом, но современные исследования по философии науки показы-

---

<sup>1</sup> Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 282.

вают, что это, как правило, не так. Экспериментальные факты, используемые в науке, не устанавливаются напрямую через ощущения: скорее, они часто не наблюдаются невооруженными чувствами и/или устанавливаются посредством сложных процедур измерения и экспериментирования, которые требуют знания лежащих в их основе теорий. Парадигмы нелегко опровергнуть наблюдениями, поскольку последние «нагружены» теорией: по мнению Куна, любое наблюдение уже нагружено теоретическими предположениями

Доказательства никогда полностью не определяют теорию. Ни положительные результаты (когда предсказания теории подтверждаются), ни отрицательные результаты (когда они не подтверждаются) не позволяют делать однозначные выводы о (приверке или фальсификации) теории. Иными словами, в современной науке нет места «решающему эксперименту». Положительный результат может быть получен, даже если теория ложна, из-за некоторой альтернативной теории, которая делает те же предсказания: это «контрастная недоопределенность» (также известная как недоопределенность теории данными). Для любого набора доказательств, подтверждающих теорию, могут быть другие теории, которые также хорошо подтверждаются тем же доказательством. Схематически ученые начинают с доказательства и выводят теорию из него. Отрицательный результат может быть вызван не ложностью теории, а ложностью вспомогательных предположений: это «холистическая недоопределенность» (также известная как тезис Дюгема или в его радикальной версии Дюгема-Куайна). Несспособность проверять гипотезы изолированно оставляет пересмотр теории «недоопределенным» в ответ на опровергающие доказательства. Здесь ученые начинают с теории и сопоставляют ее с новыми доказательствами. Холистическая недоопределенность иллюстрирует утверждение, что гипотезы или теории могут быть проверены только в рамках системы. Холизм Дюгема был расширен Куайном (1951): не только ни одна изолированная гипотеза не может быть проверена экспериментально в науке (здесь Куайн следует за Дюгемом), но и любое утверждение (даже законы логики) может быть пересмотрено. По мнению Куайна, все теории в математических, естественных, социальных и гуманитарных науках образуют «корпоративное тело», которое сталкивается с опытом как целое<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 288.

Тезис о недоопределенности теорий использовался (часто в его слабой версии, а затем необоснованно использовался для поддержки следствий из сильной версии) многими постпозитивистскими философами в поддержку релятивистской позиции, где каждая теория так же хорошо подкреплена доказательствами. Куайн выдвинул «максиму минимального искажения» существующей системы знаний, в частности, исключая пересмотр математических знаний, что слишком радикально реорганизовало бы науку. Чтобы избежать крайности релятивизма, необходимо сохранить некоторые эпистемические добродетели, такие как простота, охват, в дополнение к соответствуию опыту, и пытаться минимизировать количество и важность убеждений, от которых нужно отказаться, сохраняя центральные, основные убеждения. Радикальные антиреалистические последствия холистской недоопределенности опровергаются по сути по тем же причинам, что и тезис о теоретической нагруженности: проверяющая теория (на которую опираются инструменты и/или вспомогательные гипотезы) отличается от проверяемой теории, и первая, как правило, хорошо обоснована<sup>1</sup>.

Таким образом, сторонники постпозитивизма в своих трудах обратили внимание читателей на такие актуальные эпистемологические вопросы, как рост научного знания, увеличение в нем роли рациональных факторов, обусловленность результатов наблюдения теоретическим контекстом, активное место субъекта в научном поиске, соотношение субъективного и объективного факторов в науке, социально-историческая обусловленность продуктов духовного и практического освоения мира. Внимание к указанному направлению объясняется, в первую очередь, тем, что нетривиальность творческих подходов и высокий профессиональный уровень его представителей позволили им своевременно поднять немало серьезных философско-методологических проблем, раскрыть определенные черты очередной ступени развития научного знания. Идеи, высказанные представителями постпозитивизма, живут и обсуждаются в настоящее время.

### **Список литературы**

1. Aberdein A. The parallel structure of mathematical reasoning // The argument of mathematics / ed. by A. Aberdein, I.J. Dove. – Dordrecht: Springer, 2013. – P. 361–380.

---

<sup>1</sup> Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 289.

2. Collodel M. Was Feyerabend a Popperian? Methodological issues in the history of the philosophy of science // *Studies in History and Philosophy of Science*. – 2016. – Vol. 57. – P. 27–56.
3. Feyerabend P.K. Ethics as a measure of scientific truth: Comments on Fang Lizhi's philosophy of science // *From the twilight of probability* / ed. by W.R. Shea, A. Spadafora. – Canton: Science History Publications, 1992. – P. 106–114.
4. Feyerabend P.K. Knowledge without foundations: Two lectures delivered on the Nellie Heldt Lecture Fund. – Oberlin: Oberlin College, 1961. – 74 p.
5. Feyerabend P.K. Physics and ontology // *Physics and philosophy* / ed. by S. Gattei, J. Agassi. – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – P. 9–24.
6. Feyerabend P.K. Problems of empiricism // *Beyond the edge of certainty: Essays in contemporary science and philosophy*. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965. – Vol. 2 / ed. by R.G. Colodny. – P. 145–260.
7. Feyerabend P.K. The problem of the existence of theoretical entities // *Knowledge, science, and relativism: philosophical papers*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – Vol. 3 / ed. by J. Preston. – P. 16–49.
8. Ghiselin M. The Triumph of the Darwinian method. – Berkeley: University of California Press, 1969. – 287 p.
9. Inglis M., Mejia-Ramos J.P., Simpson A. Modeling mathematical argumentation: the importance of qualification // *Educational Studies in Mathematics*. – 2007. – Vol. 66, N 1. – P. 3–21.
10. Jahnke H. Theorems that admit exceptions, including a remark on Toulmin // *International Journal on Mathematics Education*. – 2008. – Vol. 40, N 3. – P. 363–371.
11. Jung J. Paul K. Feyerabend: Last interview // *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend* / ed. by J. Preston, G. Munévar, D. Lamb. – New York: Oxford University Press, 2000. – P. 159–168.
12. Knipping C. A method for revealing structures of argumentations in classroom proving processes // *International Journal on Mathematics Education*. – 2008. – Vol. 40, N 3. – P. 427–441.
13. Kuby D. Decision-based epistemology: sketching a systematic framework of Feyerabend's metaphilosophy // *Synthese*. – 2021. – Vol. 199. – P. 3271–3299.
14. Kuhn T. Objectivity, value judgment, and theory choice // *The Essential tension* / ed. by T. Kuhn. – Chicago: University of Chicago Press, 1977. – P. 320–339.
15. Kuhn T. *The Structure of Scientific Revolutions*. – Chicago: University of Chicago Press, 2012. – 212 p.
16. Kuukkanen J.-M. Closing the Door to Cloud-Cuckoo Land: A Reply to Šešlja and Straßer // *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A. – 2009. – Vol. 40, N 3. – P. 328–331.
17. Kuukkanen J.-M. Kuhn, the correspondence theory of truth and coherentist epistemology // *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A. – 2007. – Vol. 38, N 3. – P. 555–566.
18. Levit G.S., Hossfeld U. Ernst Mayr's critique of Thomas Kuhn // *Epistemology and philosophy of science*. – 2022. – Vol. 59, N 4. – P. 163–180.
19. Lewin R. Biology is not postage stamp collecting (Interview with Ernst Mayr) // *Science*. – 1982. – Vol. 216, N 4547. – P. 718–720.
20. Mayr E. The Nature of the Darwinian Revolution // *Science*. – 1972. – Vol. 176, N 4038. – P. 981–989.

21. Nussbaum E.M. Argumentation, Dialogue Theory, and Probability Modeling: Alternative Frameworks for Argumentation Research in Education // Educational Psychologist. – 2011. – Vol. 46, N 2. – P. 84–106.
22. Sankey H. Kuhn, coherentism and perception // Perspectives on Kuhn. Contemporary approaches to the philosophy of Thomas Kuhn / ed. by L. Giri, P. Melogno, H. Miguel. – Cham: Springer, 2023. – P. 1–15.
23. Stadler F. Paul Feyerabend and the forgotten ‘Third Vienna Circle’ // Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie: am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller / hrsg. von F. Stadler. – Vienna: LIT Verlag, 2010. – S. 169–187.
24. Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 277–298.
25. Toulmin S. The uses of argument. – Cambridge: Cambridge University Press, 1958. – 264 p.
26. Fraassen B.C., van. The empirical stance. – New Haven: Yale University Press, 2002. – 304 p.

---

## ДИАЛОГИ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ

УДК 304

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.15

ГРИГОРЬЕВА Е.С.\* «ЭТО ПРОСТО СЕЛФИ!»: АПОЛОГИЯ СЕТЕВОГО НАРЦИССИЗМА. Рец. на кн.: ГРОЙС Б. АПОЛОГИЯ НАРЦИССА

*Аннотация.* Рецензируется книга современного искусствоведа и философа Бориса Гроуса, посвященная антропологическим конфигурациям во время развития цифровых технологий. Общим местом для современных толкований человека, помещенного в контекст ретрансляции собственных действий по каналам связи, является позиция, согласно которой человек этот одержим собственным образом и является, в конечном счете, Нарциссом.

*Ключевые слова:* нарциссизм; информационные технологии; ИИ; интернет; медиа; Борис Гроус.

GRIGORIEVA E.S. «IT'S JUST A SELFIE!»: AN APOLOGY FOR NETWORK NARCISSISM. BOOK REVIEW: GROYS B. AN APOLOGY FOR NARCISSISM

*Abstract.* A book by contemporary art critic and philosopher Boris Groys, devoted to anthropological configurations during the development of digital technologies, is being reviewed. A common place for modern interpretations of a person placed in the context of relaying their own actions through communication channels is the position that this person is obsessed with his own image and is, ultimately, a Narcissist.

*Keywords:* narcissism; information technology; AI; Internet; media; Boris Groys.

*Для цитирования:* Григорьева Е.С. «Это просто селфи!»: Апология сетевого нарциссизма [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки.

---

\* Григорьева Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник Отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия. – 2025. – № 3. – С. 153–155. – DOI: 10.31249/phil/2025.03.15. – Рец. на кн.: Грайс Б. Апология Нарцисса. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 112 с.

Последнее десятилетие явным образом проходит под знаком искусственного интеллекта. Из-за информационного шума, связанного с нейросетями, в особенности с чатом GPT, кажется, что мы вновь находимся на пороге технологической революции. В новостных сводках едва ли не каждый день появляются материалы о том, что в самое ближайшее время многие сферы труда сильно изменятся, а сфера человеческого – и вовсе. Каким образом мы можем говорить о человеке и сфере культуры тогда, когда технология – искусственный интеллект и Интернет – тотализирует свое присутствие, становясь неотъемлемой, необходимой частью ежедневной жизни?

Этим же кругом вопросов задается Борис Грайс в вышедшей в 2024 г. в издательстве «Ад Маргинем» книге «Апология Нарцисса». Работа начинается с общего для современной культуры места: человеческий мир сегодня одержим нарциссизмом, постоянной ретрансляцией собственного образа в социальных сетях. Грайс, однако, не склонен соглашаться с привычным цифровым алармизмом, а именно с утверждением, согласно которому современный медийный нарциссизм является порождением развития медиа- и интернет-технологий, замещающих и вымешающих человека как такового. Напротив, Грайс констатирует, что нарциссизм сегодня – закономерное следствие всей человеческой истории, а не только последних десятилетий, связанных с информационными технологиями.

Центральным для работы становится толкование мифа о Нарциссе. Согласно мнению автора, Нарцисс вовсе не отвергает окружающих для того, чтобы оставаться наедине с собой, напротив, отвергает он, скорее, самого себя, сводя свой внутренний мир ко внешним проявлениям, т.е. тому, что доступно взгляду Другого. Нарциссизм, понимаемый как полная концентрация на себе и отсутствие интереса к другим, по мнению Грайса, ложен. Милического Нарцисса не интересовали погоня за собственными желаниями или созерцание своего внутреннего мира, его интересовал тот образ, который он предлагал миру. А образ нашего тела является внешним для нас: мы не можем увидеть собственное лицо или

тело в его целостности. Наши образы практически всецело принадлежат другим – обществу, в котором мы живем (с. 6–7).

В момент, когда Нарцисс смотрит в озеро, он таким образом присоединяется к обществу и впервые видит себя с внешней позиции – так, как видят его другие. Его завороженность собственным зеркальным образом является в равной мере и завороженностью взглядом Другого. Нарциссизм, таким образом, означает восприятие собственного тела как объекта, как одной из мирских вещей, подобной любой другой.

Нарциссическая борьба за признание означает в этих обстоятельствах и потерю самоощущения. Нарцисс поглощен созерцанием собственного образа в озере и, таким образом, взглядом на себя Другого (с. 17). Человек постоянно находится под этим взглядом, определяющим и подтверждающим его существование.

Важной частью работы Грайса является отсылка к основной теме его исследований – искусству. Оригинальное название книги – *Becoming an Art work* – отсылает к гипотезе исследования автора, а именно к тому, что человек, всегда предстоящий внешнему взгляду, взглядом этим в конечном счете заверяется и определяется. В этом смысле симптоматичным кажется то, что концепция нарциссизма описывается Грайсом в том числе посредством обращения к проекту музеификации русского космиста Николая Федорова (с. 88). Автор полагает, что федоровская идея вскрывает онтологическое измерение современного музея и, шире, системы современной культуры. Эта система базируется на общении возрождения культурных форм прошлого.

Гипотеза Грайса состоит в том, что пресловутый нарцисс – вероятно, в той или иной степени каждый из нас – всегда находится под взглядом Другого, нюанс состоит в том, кто является носителем этого взгляда и в чем этот взгляд воплощается. К примеру, древние египтяне готовились стать мумиями, сохраняя свой образ на тысячелетия. Сегодня же человек создает виртуальные копии себя – бесчисленные изображения и тексты. В отличие от мумий, наши образы рассеяны в виртуальном пространстве, но, как и мумии, они связаны со смертью. Образ, созданный современным Нарциссом, должен пережить его тело. Каждое селфи содержит в себе и смерть, и жизнь в памяти других. Грайс называет такие образы «публичными трупами».

---

УДК 81.1

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.16

ГРИГОРЬЕВА Е.С.\* ПУТЕВЫЕ ЗАМЕТКИ О «НОВОМ НАСТОЯЩЕМ». Рец. на кн.: АВАНЕСЯН А. МАЙАМИФИКАЦИЯ

*Аннотация.* Рецензируется книга современного литературоведа и философа Армена Аванесяна, посвященная влиянию развития медиа- и интернет-коммуникаций на человеческое существование. «Майамификация» представляет собой теоретическую работу и отпускные путевые заметки, повествующие, с одной стороны, о новом темпоральном порядке, вызванном развитием в том числе интернет-технологий, и, с другой стороны, описание однобразных праздных дней отдыха. Сращивание двух этих описаний не представляется случайным: с помощью двух этих линий повествования демонстрируется взаимное влияние онлайн- и офлайн-присутствия, метаморфозы, происходящие с ними сегодня.

*Ключевые слова:* телевидение; информационные технологии; ИИ; интернет; медиа; Армен Аванесян.

GRIGORYEVA E.S. TRAVELLING NOTES ON THE ‘NEW PRESENT’. BOOK REVIEW: AVANESYAN A. MIAMIFIKATION

*Abstract.* The book by contemporary literary scholar and philosopher Armen Avanesyan, devoted to the impact of the development of media and Internet communications on human existence, is reviewed. ‘Miamiification’ is a theoretical work and holiday travel notes, narrating, on the one hand, about the new temporal order caused by the development, including Internet technologies, and, on the other hand, a description of monotonous holiday days of rest. The juxtaposition of these two descriptions does not seem to be accidental: with the help of these two narrative lines, the mutual influence of online and offline presence and the metamorphoses occurring with them today are demonstrated.

---

\* Григорьева Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник Отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

*Keywords:* television; information technologies; AI; Internet; media; Armen Avanesyan.

*Для цитирования:* Григорьева Е.С. Путевые заметки о «новом настоящем». [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия. – 2025. – № 3. – С. 156–158. – DOI: 10.31249/trphil/2025.03.16. – Рец. на кн.: Аванесян А. *Майамификация*. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2021.–192 с.

Часто слышны призывы: остерегайтесь гипнотического бреда рекламы, ведь болтливая машина белым, бессмысленным шумом вклинился в ваши диалоги и мысли и изменит их на свой лад. Череда сменяющих друг друга объектов, мелькающие ряды, переносящиеся из онлайн-присутствия в офлайн-реальность. Бесконечные, уходящие куда-то вдали полки с продуктами: фрукты, овощи, салаты, печенье (две пачки по цене одной), яркие упаковки, этикетки со сроком годности и штрих-кодами. Поток превращается в лабиринт, а мир порой – в злосчастный супермаркет.

Схожим набором констатаций открывается книга Армена Аванесяна «Майамификация». Вокруг человека – мигающие картинки, движущиеся в повседневных и фантастических ландшафтах. Место действия первой путевой заметки книги – самолет, почти все шторки иллюминаторов которого плотно закрыты пассажирами. Каждый из них погружен в свою визуальную вселенную, ведь перед ними – широкий и яркий экран и вынужденное сидение на одном месте, к тому же онлайн.

Работа автора посвящена странным модификациям, которым подвергается онлайн-присутствие сегодня. Трансформации эти Армен Аванесян называет «хронополитикой» (с. 8) и констатирует, что технические алгоритмы трансформировали само время, создав «вечное настоящее», пришедшее на смену прежнему темпоральному порядку. А всякое «Я», смотрящее в монитор и набирающее новое сообщение, является уже и многими иными, поскольку виртуально присутствует во многих других местах (с. 8). Я – это никогда не просто здесь и сейчас, но всегда некоторая отсылка, отсрочка, странное и неуместное опоздание или, наоборот, трудно поддающаяся описанию спешка.

Армен Аванесян, родившийся в 1973 г., безусловно, является современником происходящих технологических трансформаций, повлекших за собой и трансформации иного толка. Проблема времени и, конкретно, *настоящего*, его заботит давно: более ранняя его работа на русском языке носит название «Поэтика настоящего

времени» (A Present Tense: A Poetics, 2015<sup>1</sup>) и аналогично посвящена тому, каким образом мы можем говорить о сегодняшнем дне и пытаться его тематизировать.

Настоящая работа – путевой дневник и теоретический трактат одновременно. Центральным его персонажем, помимо повествователя, становится, безусловно, экран смартфона и алгоритм. Последнему, как утверждает автор, вы заранее известны – даже человеческая идентичность в конечном счете стала алгоритмизированной (с. 15). Target заранее знали о беременности младшей дочери раньше, чем о ней узнала семья: опирались на специальные запросы в системе и в конечном счете прислали будущей матери товары для новорожденных детей (с. 15–16). Мы не знаем, вымыслена эта история или нет, но она определенно демонстрирует новое направление времени. Оно характеризуется, как настаивает автор, зацикленностью на настоящем, со-временной и хронологической перспективой, предполагающей, что есть некоторое «вечное настоящее», пролонгированное и как будто бы застывшее, множающее себя.

Описать эту «новую темпоральность» автор предлагает посредством обращения к словам Джона Мактаггартра: настоящее было будущим, остается настоящим и станет прошлым. Автор описывает некий апофеоз победы консьюмеризма, понятого как перманентное потребление информации человеком. Неслучайно фоновым сопровождением теоретических размышлений Аванесяна служит описание отпуска на берегу океана: друг друга сменяют яркие и мелькающие объекты, но ничего толком не меняется. Падающее солнце, шум прибоя и время, которое, кажется, не заканчивается. Описания автора неутешительны, хотя и призваны показать читателю некий идеальный объект, который, однако, неотделим от субъекта. И потому субъект, а именно человек, погруженный в его контекст, неизбежно трансформируется.

Будущее и прошлое в описанных обстоятельствах, как настаивает автор, слились воедино и стали одним пространством настоящего. Аванесян говорит главным образом о нескончаемом потоке информации или, как сказал бы Нам Джун Пайк<sup>2</sup>, «электронной супермагистрали», ставящей под сомнение возможность выстраивания собственного автономного существования.

---

<sup>1</sup> Avanessian A. Überschrift: Ethik des Wissens – Poetik der Existenz. – Berlin: Merve, 2015. – 253 S.

<sup>2</sup> Нам Джун Пайк – американо-корейский художник, основатель видеоарта, автор термина «электронная супермагистраль» для описания будущего телекоммуникаций. Многие его работы посвящены осмыслиению влияния телевидения и иных форм медиа на человеческое присутствие.

---

УДК 7.01

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.17

ГРИГОРЬЕВА Е.С.\* КИНЕМАТОГРАФ КАК «МОБИЛИЗАЦИЯ ВЗГЛЯДА». Рец. на кн.: НАНСИ Ж.-Л. «ОЧЕВИДНОСТЬ ФИЛЬМА: АББАС КИАРОСТАМИ»

*Аннотация.* Рецензируется книга французского философа Жана-Люка Нанси, в которой анализируется кинематограф иранского режиссера Аббаса Киаростами. Главной задачей кинематографа Нанси называет «мобилизацию взгляда» – движение зрительского взгляда к миру. Причем взгляд им понимается как нечто динамичное, находящееся в пространстве постоянного изменения и корректировки оптики, в то время как «видение», к примеру, которому он и противопоставляет собственную концепцию, оказывается здесь чем-то статичным и застывшим. Именно это центральное положение кинофилософии Нанси и позволяет обнаружить связь с онтологическим проектом философа, а именно положением о бытии единичном и множественном, обеспечивающем сосуществование множественного.

*Ключевые слова:* кинофилософия, мобилизация взгляда, Жан-Люк Нанси, бытие единичное и множественное, Аббас Киаростами.

GRIGORIEVA E.S. CINEMATOGRAPHY AS ‘MOBILISATION OF THE GAZE’. BOOK REVIEW: NANCY J.-L. ‘FILM FEATURES: ABBAS KIAROSTAMI’

*Abstract.* A book by the French philosopher Jean-Luc Nancy, which analyses the cinema of the Iranian director Abbas Kiarostami, is reviewed. Nancy calls the main task of cinematography ‘mobilisation of the gaze’ – the movement of the viewer’s gaze towards the world. And he understands the gaze as something dynamic, in the space of constant change and adjustment of optics, while ‘vision’, for example,

---

\* Григорьева Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник Отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

to which he contrasts his own concept, is something static and frozen. It is this central position of Nancy's film philosophy that allows us to find a connection with the philosopher's ontological project, namely the position of being singular and multiple, which ensures the coexistence of the multiple.

*Keywords:* film philosophy, mobilisation of view, Jean-Luc Nancy, being singular and plural, Abbas Kiarostami.

Для цитирования: Григорьева Е.С. Кинематограф как «мобилизация взгляда» [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 159–164. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.17. – Рец. на кн.: Нанси Ж.-Л. Очевидность фильма: Аббас Киаростами. – Москва: Музей современного искусства «Гараж», 2021. – 112 с.

Эссе философа Жана-Люка Нанси, посвященное исследованию работ иранского режиссера Аббаса Киаростами и осмысливанию кинематографа в целом, вышло в виде полноценной книги на русском языке в 2021 г. и открыло собой серию Garage Screen. В оригинале же текст философа, который лег в основу настоящей книги, был заказан для сборника, готовившегося журналом *Cahiers du cinéma* к столетию кино в 1994 г.

Центральным для Нанси становится рассмотрение фильма «И жизнь продолжается», выбор которого для анализа сам философ называет случайным. Это просто был первый фильм, который тот увидел у иранского режиссера. Просмотр каждой из рассматриваемых картин напоминает литературное «пристальное чтение»: Нанси не только и не столько формулирует собственный взгляд на кинематограф посредством анализа произведений Киаростами, сколько, прежде всего, исследует творчество режиссера.

Однако книга не ограничивается исследованием картин Киаростами. Через его кинофильмы философ стремится выйти на общие соображения о сущности кинематографа как медиума, не сводимого к отдельным деталям. Здесь Нанси впервые прибегает к формулированию собственной программы, а именно к введению проблематики, называемой им «утверждением кино», предполагающем утверждение очевидности. При этом под очевидностью он понимает, мягко говоря, неочевидное: попытку кинематографа и, в частности, иранского режиссера сделать «реальным для взгляда» то, что не было подвластно этому взгляду ранее, то, что было скрыто и размыто. Большое внимание уделяется «персонажам», которые могут показаться второстепенными для зрителя: ланд-

шфтам природы и индустриальным деталям, мусору и сору. Эти постоянные спутники фильмов режиссера становятся частью демонстрируемого на экране и, в конечном счете, формируют зрительский взгляд на происходящую действительность.

Кинематограф в целом, как настаивает Нанси, всегда начинает заново, поскольку всякий раз делает очевидной новую форму мира (с. 28–29). В этом заключается его настойчивость – настойчивость навязывания определенного образа или взгляда. Однако любая очевидность включает слепое пятно именно в том, что делает ее очевидной: потому своего рода опорой для нее служит глаз. Это «слепое пятно» не приводит к потере зрения: оно, напротив, образует знак пробела для взгляда, на который давит, заставляя смотреть.

Кино заставляет – мягкой или грубой силой – смотреть не отрываясь. Очевиден и определенен кинематографический взгляд как внимание к миру и одному из возможных вариантов его representation. Наши глаза, наш габитус, уверен философ, пропитаны огромной историей культуры и, в контексте кино – историей существования кинематографа. Этот взгляд укоренился в нашей культуре и, следовательно, в нас самих. Нет больше изумления: мы успели создать и разрушить множество жанров кино, а потом и вовсе прийти к тому, что всякий режиссер с необходимостью изобретает новый жанр кино.

К примеру, настаивает Нанси, в истории кинематографа было перебрано немало способов, формулирующих отношение к реальности или к иллюзии со стороны кино и – шире – искусства вообще.

Здесь можно обратить внимание на то, что философ в своем тексте открыто не упоминает имена теоретиков кино, однако неявно подводит нас к реалистическому взгляду на кинематограф.

Так, реализм долгое время представлялся тем заветным пунктом, по направлению к которому развивалось искусство, а впоследствии – кино. Например, Л. Манович будет подчеркивать, что «реализм – понятие, которое неизбежно сопровождает развитие трехмерной компьютерной графики»<sup>1</sup>. С этим сложно спорить: история технологических инноваций в вопросе описания действительности описывается как история достижения возможности настолько точного копирования объекта, чтобы его цифровой ком-

---

<sup>1</sup> Манович Л. Язык новых медиа. – Москва: Ад Маргинем пресс, 2018. – С. 232.

пьютерный вариант невозможно было отличить от фотографии или иной репрезентации. Парадоксальным в этом смысле кажется пример, приводимый Л. Мановичем в контексте разговора о теме реализма в новых медиа, а именно пример, связанный с фигурой Джотто. Ренессансный художник, как оказывается, использовал примерно ту же исходную интуицию, что и современные медиа и в конечном счете медиаискусство – попытку как можно более четкой репрезентации реального. В этом смысле история визуальности кажется последовательной: «И ренессансная живопись, и компьютерные образы используют примерно одинаковую технологию (создание глубины в изображении, или, в терминах компьютерных наук, отображение по глубине) для наращивания эффекта пространства, будь оно реальным или вымышленным»<sup>1</sup>.

Говоря о компьютерном изображении и реализме, невозможно, кроме, собственно, обращения к уже упомянутой ренессансной живописи, не сказать, например, об истории кинематографа как практике создания реалистических изображений, к которому тяготеет и Нанси в рассматриваемом нами тексте. Например, в «Мифе тотального кино» А. Базен будет говорить о том, что кинематограф в конечном счете видит своей целью создание идеального клона реальности. В кино мы сталкиваемся с желанием человека «создать совершенное подобие внешнего мира – в звуке, цвете и объеме»<sup>2</sup>. Тотальная репрезентация реальности появляется еще в античных представлениях, связанных с мимесисом, и этот момент представляется для Базена важным, поскольку одним из магистральных в его работе становится тезис о том, что кинематограф – а, вернее, идея о его создании – имела место еще задолго до его появления в форме как раз-таки мимесиса и, в частности, таких форм подражания действительности, как живопись, что было продемонстрировано и в рамках обращения к интуициям Л. Мановича.

Несколько иную, но все же генерально схожую с перечисленными выше идеями демонстрирует Ж.-Л. Комолли<sup>3</sup>, говоря о том, что кино, действительно, тяготеет к отображению реальности, однако разговор о как бы «реальности-в-себе» здесь оказывается

---

<sup>1</sup> Манович Л. Язык новых медиа. – Москва: Ад Маргинем пресс, 2018. – С. 232.

<sup>2</sup> Базен А. Что такое кино? – Москва: Искусство, 1972. – С. 53.

<sup>3</sup> Комолли Ж.-Л. Техника и идеология: камера, перспектива, глубина кадра. Ч. 1 // Cineticle: интернет-журнал об авторском кино. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cineticle.com/23-0-comolli-part1-camera/> (дата обращения: 08.09.2025).

невозможным, потому что мы неизбежно имеем дело с историческим, политическим, экономическим, культурным и иными контекстами, конституирующими, собственно, эту рассматриваемую реальность. Изображение и зритель, согласно его интуиции, встречаются в конкретный момент, обуславливающий, собственно, характер отображаемой реальности. Реальность как таковая и некоторый трансцендентный зритель оказываются им отброшены как несостоятельные элементы взамен, собственно, рассмотрению идеологии как того, что напрямую связано с изображением.

Со временем, таким образом, кино перебирало разные возможные репрезентации реального, но магистральным, как видно из приведенных примеров, оставалась базовая интуиция, связанная с наличием в кино особого киноглаза – способа отображения действительности.

Пока кино превращалось в одну из форм нашей культуры и жизни, развивался взгляд, который определенно не является более взглядом на репрезентацию, как демонстрирует Нанси (с. 30). И отличие его в первую очередь характеризуется особенностью установки: в кино не может идти и речи о перемене угла зрения или дистанции взгляда. Зритель прикован к своему месту в темноте зала. Невозможно сказать, что кинообраз находится внутри смотрящего. Сам зал становится местом или устройством взгляда, смотровой коробкой, а точнее – коробкой, составляющей или образующей так называемый взгляд. Взгляд здесь – внедрение в пространство, и лишь во вторую – рассмотрение и созерцание.

Кино в интерпретации Нанси – о мобилизации взгляда. Не о пассивности зрителя и, тем более, не о захваченности в плен: о том, чтобы попытаться подстроиться под некоторый взгляд, с тем чтобы и сами мы получили возможность взглянуть. Взгляд смотрящего не сковывается, а если и захватывается, то лишь потому, что востребован и мобилизован. Это сопряжено с давлением, которое действует как обязательство. Кино призывает взгляд и оживляет его, сообщает ему бдительность. Кино сопровождает нас не только в зале прежде всего и, по сути, ради того, чтобы открывать глаза. Вот чем заняты кадры, открывающие каждый фильм, и вот к чему возвращаются в каждом пересматриваемом вновь моменте. И таким образом станет возможной обретение определенного угла зрения.

Именно «возможность взглянуть», не подстроиться под какой-то имеющийся взгляд обнаруживает связь кинофилософии Нанси с его главным онтологическим положением – тезисе о бы-

тии единичном и множественном. Взгляд, мобилизованный по-средством кинематографа, становится медиумом сосуществования множества различных взглядов на мир, поскольку он не поддается поглощению каким-то конкретным «видением» (именно «видение» философ здесь противопоставляет «взгляду»). Если «видение» представляет собой нечто статичное и унифицированное, то мобилизованный взгляд – это подчеркнутая процессуальность, а, следовательно, множественность.

---

УДК 372.817

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.18

ЦИБИЗОВА И.М.\* КАК РЕКОМЕНДУЮТ ПРЕПОДАВАТЬ И ИЗУЧАТЬ ЭТИКУ С ОСНОВАНИЕМ НА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ СТУДЕНТАМ НЕПРОФИЛЬНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ В КЕМБРИДЖЕ И США. Рец. на кн.: УЭЛТОН Б.Дж, НОЙЕНШВАНДЕР Дж. КУРС ЭТИКИ ДЛЯ ВСЕХ ДИСЦИПЛИН С ГУМАНИТАРНЫМИ ОСНОВАМИ

*Аннотация.* В статье рассматриваются особенности рекомендаций по преподаванию / изучению курса этики для студентов непрофильных дисциплин Кембриджского университета и в США.

*Ключевые слова:* гуманность; добродетель; рационализм; человеческая природа; этика; этика добродетелей

TSIBIZOVA I.M. HOW TO TEACH AND STUDY HUMANITY-BASED ETHICS TO NON-SPECIALIST STUDENTS IN CAMBRIDGE AND THE USA. BOOK REVIEW: BEVERLY WHELTON J., NEUENSCHWANDER J. A STUDY OF ETHICS FOR ALL DISCIPLINES WITH FOUNDATIONS IN HUMANITY

*Abstract.* The article examines the specifics of the recommendations for teaching/studying the ethics course for non-specialist students at the University of Cambridge and USA.

*Keywords:* human nature; humanity; rationalism; ethics; virtue; virtue ethics.

*Для цитирования:* Цибизова И.М. Как рекомендуют преподавать и изучать этику с основанием на человечности студентам непрофильных факультетов в Кембридже и США [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3 – С. 165–172. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.18. – Рец. на кн.: Whelton Beverly J., Neuenschwander Jane. A study of ethics for all

---

\* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru

disciplines with foundations in humanity. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2022. – 378 p.

У. Дж. Беверли, почетная преподавательница философии Университета Уилинг (Западная Вирджиния, США), также преподающая онлайн в частном иезуитском университете Гонзага (Спокан, штат Вашингтон, США) и специализирующаяся на человеческой жизни как основе практики, вместе со своей коллегой, преподавательницей Педагогического факультета Университета Уилинг Дж. Нойеншвандер представили новое издание курса по этике.

Беверли, воспитанная в набожной католической семье, дипломированная медсестра, оставшаяся преподавать в этой системе, использовала свой педагогический и профессиональный медицинский опыт для написания с помощью подруги – педагога Нойеншвандер и в 2018 г. уже выпустила курс по этике, названный «Гуманность в сердце практики: Курс этики для студентов и работников системы здравоохранения»<sup>1</sup>. В 2024 г. вышло его второе издание. Из названия нетрудно понять, что в ней рассматриваются отношения между медиками и пациентами с этической точки зрения при основном акценте на человечности. Начинается книга с размышлений о ценностях и здравых суждениях, касающихся таких актуальных, но все же трудно разрешимых вопросов, что такое Добро и Зло, моральное и аморальное. Философия привлекается в той мере, в какой читателям нужно понять, что можно узнать благодаря силе человеческого разума, что значит понять и принять доводы, как выстраивать рассуждения и аргументацию для того, чтобы сделать выводы. Рассматривается, что означает бытие в мире, что понимается под природой в целом и человеческой природой в частности, и как выстраиваются отношения между медицинскими работниками и пациентами. Обсуждаются проблемы надлежащего выбора и использования теоретической этики для его оценки. Также проясняются проблемы начала и конца жизни, а также отношения к здравоохранению как бизнесу.

Книга учит принимать решения в амбивалентных с точки зрения морали ситуациях посредством применения принципов философской этики, способствуя индивидуальному моральному раз-

---

<sup>1</sup> Whelton Beverly J., Neuenschwander J. *Humanity at the Heart of Practice: A Study of Ethics for Health-Care Students and Practitioners*. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019. – 305 p.

витию, и принципиально решать моральные дилеммы с использованием предоставленных рамок для оценки конфликтующих ценностей, политик и принципов.

Справившись с этой задачей, авторы приступили к более амбициозной задаче – создать курс этики с практическими заданиями и темами для обсуждений для студентов разных специальностей, дабы они могли применять его в своих дисциплинах, совершенствуясь как нравственные личности (р. XIII). Приложение к изданию (с. 255–376) содержит методичку проведения интерактивных семинаров для студентов самых разных дисциплин, преподаватели которых могут сделать из студентов моральных и этических личностей, способных: 1) принимать решения в амбивалентных ситуациях, опираясь на собственные ценности и индивидуальную перспективу, подкрепленные философскими принципами; 2) перейти на новую стадию морального развития благодаря пониманию оснований этих философских принципов; 3) находить принципиальные решения при столкновении различных точек зрения (с. XIV). Кроме того, преподавателям и обучающимся предлагается словарь этических терминов, необходимых для размышлений и дискуссий. В конце каждой главы предлагаются задания с обозначением тем для обсуждения и размышлений, а также использовавшаяся этическая терминология, которую необходимо усвоить.

Комментируя необходимость подобного курса, авторы подчеркивают, что этические решения по своей значимости ничуть не уступают медицинским и управлеченческим (с. 7).

Новая книга, как и предыдущая, начинается с обсуждения проблемы ценностей и их влияния на наше видение мира. Ценности градируются как принадлежащие сообществу, личные и профессиональные. Затем читателю, который, как априорно подразумевается, совершенно не знаком с этикой, предлагается определить свое отношение к поступкам по шкале от «я не думаю о счастье человечества, просто хочу, чтобы мои решения не принесли никому неприятностей» до «я делаю только то, что мне говорят» и предупреждается о принципиальном неприятии подобных позиций (с. 6).

Читателю представляются трудные для моральной оценки ситуации, как например, события после решения Калифорнийского суда в декабре 2013 г. о продлении жизни тринадцатилетней Джаки Макмат. У девочки из-за кровотечения, начавшегося после операции по удалению аденоидов, произошла остановка сердца, и врачи подключили ее к аппарату искусственной вентиляции лег-

ких. Через несколько дней она пережила смерть мозга, но семья не согласилась с прекращением работы систем жизнеобеспечения. Возникли трения между врачебной и родительской точками зрения: врачи констатировали смерть и отказались содержать пациентку в госпитале, родители отказались признать это. В качестве компромисса мать согласилась принять свидетельство о смерти. Из-за этого в содержании в медицинском учреждении пациентке было отказано. Тогда девочку на частном самолете перевезли в штат Нью-Джерси, единственный, где диагноз о смерти мозга игнорировался по религиозным соображениям. Джаки умерла пять лет спустя после новой операции. Все это время ее тело продолжало расти и развиваться. Мать заявила журналистам, что ни разу не пожалела о своем решении (с. 1–2).

Для рефлексии на подобные темы авторы предлагают вначале осмыслить проблему ценностей, их утверждения и реляций с практическим суждением. Об этом говорится в первой части книги, в которой наряду со случаем Джаки Макмат приводятся и другие этические дилеммы. Например, спасать ли шестерых шахтеров, заваленных на глубине 60 м, а затем одному из шахтеров потребуется пересадка печени, не покрываемая страховкой. Или стоит ли воплощать мечту австралийского палеонтолога Майкла Арчера по воссозданию благодаря сохранившимся фрагментам ДНК тасманийского тигра. Или мечты желающих воссоздать динозавров (с. 7). И предлагают задуматься о том, каково этичное отношение к этим вопросам с акцентированием того, что сложность решения ряда дилемм зачастую объясняется недостатком знания.

Подчеркивается значение профессиональной этики, не медицинской, как было в первой книге, но этики бизнеса.

Читателю напоминается содержание трактата «Евтифрон» или «О благочестии»<sup>1</sup>, в котором устами Сократа утверждается, что считающееся благочестивым в обществе не всегда в действительности является таковым, а также то, что поступок является надлежащим и справедливым в зависимости от ситуации при знании и применении принципов (с. 10–11).

Среди принципов выделяется равенство, немыслимое в Древней Греции, где рабы не имели прав.

---

<sup>1</sup> Авторы неоднозначно приписывают его Платону, хотя среди ученых-античников нет единства по вопросу, был ли он написан философом в молодости или принадлежит одному из учеников платоновской академии, подражавших учителю.

Авторы подчеркивают, что, совершая основанные на принципах поступки, следует учитывать и принципы других людей, как и то, пойдут ли поступки им во благо или во вред. Выделяется дилемма онколога-химиотерапевта, который не делает ничего, что не приносило бы вреда, но отказывается считать свою деятельность неэтичной, рассчитывая, что польза от лечения перевесит вред. Профессионалы в подобных случаях выполняют свой долг, не учитывая ценностей других (с. 12).

Вторая глава рассматривает практическое мышление, выделяя дедуктивные и индуктивные, спекулятивные и практические рассуждения, знакомит с практическим силлогизмом при решении определенных этических вопросов, а также с нормативными положениями принципиализма<sup>1</sup>: непричинением зла, благотворительности, автономии и справедливости, – и доводами в пользу принципов индивидуальности и непротиворечия (с. 14).

Читателю, который, как априорно подразумевается, совершенно не знаком также с аналитической философией предлагаются первоначальные знания о пропозициях и процедуре доказательства ложно или верно, предпосылках для иного утверждения и выводах. Рассматриваются понятия концептов, концепций, универсалий и амбивалентности (с. 16–18), а также качественный и количественный методы в рассуждениях (с. 17). В качестве вопросов для самостоятельного обдумывания предлагаются таковые, мучающие философов в течении тысячелетий, а именно «что мы можем узнать о существовании благодаря данным и разуму» и «что можно узнать о высшем существе – Боге» (с. 19).

В следующей главе «Философия природы» характеризуются этика как дисциплина о надлежащем поведении (с. 22) и логика, необходимая при его обдумывании, включая руководство принципами или логикой практического суждения, построенного на принципах или моральной максиме<sup>2</sup>. Читателя знакомят с методикой обоснования решения о невмешательстве, с уровнями дискус-

---

<sup>1</sup> Течение принципиализма возникло в США в XX в. в ответ на вызовы культурного и ценностного плюрализма современного общества в условиях плюрализма социальной среды, и является практическим подходом к решению этических проблем. Не стоит путать его с принципализмом – концепцией, отдающей предпочтение использованию теоретической мысли в разработке этических норм биоэтики.

<sup>2</sup> Моральная максима – моральное правило или принцип поведения, для которого свойственны предельная обобщенность и обязательность. Например, воровать нельзя.

сий, включающими предположения, применение принципов и логические выводы. Показывается соотношение философских ответов и нормативных принципов, отсутствие которых ведет к релятивизму (с. 27). Поскольку все принципы находятся в рамках человечности, предлагается обстоятельный разговор о том, что из себя представляет человек и его достоинство, врожденное и приобретенное или атрибутированное обществом (с. 27–30). Приводятся некоторые определения природы и человеческой природы, принятые в философии, поскольку философские источники необходимы в поиске морального руководства человека от Платона и Аристотеля через универсальную философию христианства до отдельных философов современности (с. 37–55).

Отдельная глава посвящается свойствам природы человека, рассматривая людей как познающих субъектов, рациональных животных, социальных и самосознательных существ, столкнувшихся с вызовом киборга. На примере наркозависимых поясняется, что иногда лечение может быть тщетным, забота – нет. В этом контексте обсуждается право отказа от медицинского вмешательства и, вопреки тенденциям утверждения права на эвтаназию, то, что любая жизнь достойна того, чтобы прожить ее (с. 56–74).

В главе, посвященной личности, утверждается приоритет человеческого над профессиональным и предлагается творить добро, когда этого никто не видит. Рассматриваются соотношения права и вечного Божественного закона (с. 103–116). Значительное внимание уделяется добродетелям и человеческому благу, интерпретируются взгляды Аристотеля на благодеяние (с. 118–121). Предлагаются модели решений сложных моральных силлогизмов (с. 127–134).

В нормативной этике добродетелей особо выделяются необходимость хранить человеческие жизни, учить молодых, жить в мире, не причинять зла и творить благо и справедливость (с. 143–155). Значительное внимание уделяется этике заботы и этике утилитаристов от классических (И. Бентам и Дж. Милль) до нашего современника австралийского философа Питера Сингера (с. 149–150). Обсуждаются этические вопросы, связанные с началом жизни и правом на аборты, как и ряд случаев из медицинской практики (с. 157–158). Здесь авторы пытаются дать определение жизни, дискусируя с Боэцием, и обсуждают (ас) симметрию начала и конца жизни (с. 193–196), понятия комфортной заботы и возможности добровольно уйти из жизни, смертную казнь (с. 196–197).

Отдельная часть посвящена основной идеи книги – человечности, которая должна лежать в сердце любой практики, будь то практика врачебная или бизнес при утверждении того, что нельзя творить зла даже в ответ на зло (с. 158).

Отдельно обсуждаются нравственные аспекты развития науки, в частности революции в биотехнологиях, генетике и биомедицине, в частности манипуляций с человеческим геномом, исследованием стволовых клеток и т. д (с. 201–228). Заключает курс обзор нравственных норм этического кодекса бизнеса (с. 251–276) и ответственности преподавателей за воспитание студентов всех дисциплин (с. 232–248).

Книга, написанная в качестве пособия по этике для студентов, не выбравших этику и философию в качестве специализации, получилась «мультидисциплинарной», как желали авторы, и очень американской. На протяжении всего пособия ощущается опыт полученный Б. Уэлтон в качестве медсестры – об этом свидетельствуют многочисленные случаи из медицинской практики и наиболее яркие моральные противоречия и дилеммы из здравоохранения, в том числе взаимоотношений и интересов медика и пациента. Стремление построить курс по собственному – логично выстроенному – плану приводило к совершенно неожиданному сочетанию материалов и источников от Платона и Аристотеля через Фому Аквинского в интерпретации У. Норриса Кларка<sup>1</sup> до трансгуманистических концепций. Остро ощущалась нехватка хотя бы краткой истории этики, преподносившейся отдельными кусками в ходе повествования, иногда, как в случае древнегреческих мыслителей, в не совсем верной трактовке. Многие вещи, в частности, история становления концепции человеческого достоинства требуют, с точки зрения рецензента, более детального исторического анализа. История этики в курсе напоминает лоскутное одеяло: кусок здесь, фрагмент там. Подобное отношение к истории в стране, чья собственная история многократно короче времени, отделяющего нас не только от древнегреческих, но и древнеримских философов, при фокусировке на современности чревато отрывом человечества от

---

<sup>1</sup> Whelton Beverly J., Neuenschwander J. *Humanity at the Heart of Practice: A Study of Ethics for Health-Care Students and Practitioners.* – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019. – 305 p.

собственных корней, за которое при сосредоточенности на сиюминутном постоянно скрытно ратует глобализм<sup>1</sup>.

Хотя основная идея состоит в том, что человечность должна превалировать во всем, набожная персона излагает ее для людей светских и – самое главное – в контексте рамок и *правил* современного пестрого западного *либерального* общества и личности в нем, а также с перспективы, налагаемой схемами и моделями мышления аналитической философии, экономическим укладом, системой права и западным *рационализмом* в целом. Этот рационализм создает очевидное трение с попыткой поставить человечность во главу угла. Сформированный совершенно иными факторами российский менталитет едва ли позволил бы дискуссию в прессе о *целесообразности* тратить бюджетные средства на попытки спасти шахтеров, вопреки скучности шансов из-за слишком большой глубины.

Вопросы и задания в конце каждой главы иногда вызывают недоумение. Да, они стимулируют самостоятельное мышление, но выдающиеся умы прошлого давали на них столь противоречивые ответы. Причем не указано, предусмотрено ли их озвучивание преподавателями в ходе дискуссии.

Однако сам курс с его необычайно мощным посылом поставить человечность во главу угла может стать существенным подспорьем в преподавании этики, в частности в медицинских институтах, преподаватели которых давно жалуются на то, что с распространением доктрины транс- и постгуманизма студентам все сложнее и сложнее объяснять необходимость Клятвы Гиппократа, а подобные ситуации чреваты не только и не столько этическими проблемами, но могут привести к гуманитарному кризису общества.

### Список литературы

1. Clark Norris W. Person and Being (Aquinas Lecture). – Milwaukee; Wisconsin: Marquette Univ. Press, 1993. – 136 p.
2. Whelton Beverly J., Neuenschwander J. Humanity at the Heart of Practice: A Study of Ethics for Health-Care Students and Practitioners. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019. – 305 p.

---

<sup>1</sup> Под глобализмом понимается не глобализация современного мира, проходящая объективно, но стремление использовать его в целях укрепления неоколониального господства Запада.

---

УДК 17

DOI: 10.31249/rphil/2025.03.19

ЦИБИЗОВА И.М.\* ПАМЯТИ ЭЛИЗАБЕТ ЭНСКОМ ПОСВЯЩАЕТСЯ. Рец. на кн.: МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Аннотация.* В рецензии осмысливается вклад в современную моральную философию авторов одноименно кембриджского сборника, приуроченного к двадцатипятилетию выхода статьи Г.Э.М. Энском. Признавая весомый вклад мыслительницы в развитие аналитической моральной философии XX в., они либо развивают ее концепции в новых условиях, либо опровергают их.

*Ключевые слова:* последовательный моральный философ; мораль; моральная философия; этика; этические дилеммы

TSIBIZOVA I.M. DEDICATED TO THE MEMORY OF ELIZABETH ANSCOMBE. BOOK REVIEW: MORAL PHILOSOPHY

*Abstract.* The review reflects on the contribution to contemporary moral philosophy of the authors of the Cambridge collection of the same name, timed to coincide with the twenty-fifth anniversary of the publication of G.E. M. Anscombe's article. Recognizing the significant contribution of the thinker to the development of analytical moral philosophy of the 20th century, they either develop her concepts in new conditions or refute them.

*Keywords:* последовательный моральный философ; мораль; моральная философия; этика; этические дилеммы

*Для цитирования:* Цибизова И.М. Памяти Элизабет Энском посвящается. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 3. – С. 173–181. – DOI: 10.31249/rphil/2025.03.19 – Рец. на кн.: Moral Philosophy / ed. by A. O'Hear. – Cambridge: Cambridge University press, 2022. – XXIII, 495 p.

---

\* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru

Сборник «Моральная философия» знаково появился в двадцать пятую годовщину публикации статьи Гертруды Элизабет Маргарет Эском «Современная моральная философия»<sup>1</sup>, оказавшей значительное влияние на данную отрасль знания и этику. Благодаря этой мыслительнице появились термины в «консеквенциализм»<sup>2</sup> в этике, интенция (намерение) – в аналитической философии и произошел очередной всплеск неоаристотелианства<sup>3</sup>.

«Моральная философия» открыла серию «Философские диспуты» / «Философские беседы» (Talking Philosophy), в которой уже вышло еще пять книг: «Философия разума»<sup>4</sup>, «Этика»<sup>5</sup>, «Духовная жизнь»<sup>6</sup>, «Философия потребностей»<sup>7</sup> и сборник, посвященный влиятельному австро-британскому философу, психологу и социологу XX в. Карлу Попперу<sup>8</sup>.

Редактором сборника стал британский философ, профессор Букингемского университета и глава Департамента образования Энтони О’Хиар, а предисловие (с. IX–XXIII) написала британский аналитический философ, специализирующаяся на философском наследии Л. Витгенштейна и его ученицы и последовательницы Энском, Рейчел Уайзмен.

Последняя напомнила известную сентенцию этой мыслительницы, утверждавшей, что моральная философия начинается с ошибки: первый шаг в рассуждениях философов так или иначе ускользает от внимания (с. X). Как и ее учитель, Энском отвергала

---

<sup>1</sup> Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy. – 1958. – Vol. 33, N 124. – P. 1–19.

<sup>2</sup> Консеквенциализм – группа моральных теорий, провозглашающих главным критерием нравственной оценки результат или последствие (англ. consequent) поведения. То есть моральным признается поведение, приводящее к оптимальному результату.

<sup>3</sup> См. подробнее: Thompson M. Apprehending Human Form // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 47–74.

<sup>4</sup> The Philosophy of Mind / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – 640 p.

<sup>5</sup> Ethics / ed. by A.Ph. Griffiths. – Cambridge: Cambridge University Press, 2023. – 402 p.

<sup>6</sup> Spiritual Life / ed. by M. McGhee. – Cambridge: Cambridge University Press, 2024. – 414 p.

<sup>7</sup> A Philosophy of Need / ed by S. Reader. – Cambridge: Cambridge University Press, 2024. – 378 p.

<sup>8</sup> Karl Popper / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge Univetsity Press, 2024. – 442 p.

моральную философию в том виде, в котором она существовала в современном ей мире.

Все статьи сборника в той или иной степени навеяны работой Энском, неважно, поддерживают ли авторы ее концепции или наоборот опровергают. Среди них выделяется эссе подруги и соратницы мыслительницы, Филиппы Фут, утверждающей, что ««любое описание практического разума, лишенное понимания того, что необходимо человеческим существам для процветания, является неадекватным и должно быть отвергнуто» (с. V).

Уайзмен напоминает, что Энском призывала отказаться от понятий «моральные обязательства», «мудрое суждение», «физические потребности» и т.п., поскольку область их значений взята из предыдущей этики и обозначена весьма неопределенно. Она не рекомендовала использовать даже само слово «мораль», по меньшей мере, вплоть до прояснения субъективных вопросов. Вместо этого мыслительница реанимировала неоаристотелианство, предложив обратиться к исходящей из человеческого образа жизни концепции добра и зла древнегреческого философа, приемлемой именно в силу своей человечности. Понятие человечности, по ее словам, также требовало уточнения (с. X–XII).

Энском полагала, что после падения «ребяческого христианского лицемерия» система морали сводится к характерным псевдокомандам, необходимо скатываясь к отрицанию нравственных абсолютов и принятию консеквенциализма и конвенционального мышления, что ставит перед мыслителем вопросы, как поступать при коллизии мудрости и личных интересов (с. XIII–XIV). Она пришла к выводу, что моральной философией заниматься неперспективно, поскольку существует адекватная философия психологии. От концепций обязательств и долга, по ее мнению, следует избавляться, если это психологически возможно, поскольку они устарели или выведены из устаревших и вредны (с. XV).

Ряд авторов сборника – Роджер Крисп, Томас Пинк, Этони О’Хиар – пытаются актуализировать проект Энском, соотнеся его с вызовами современности. Другие – Филиппа Фут, Ансельм Винфрид Мюллер, Майкл Томпсон, Тим Чэппел, Этони Уильям Прайс, Сабина Ловибонд, Дэвид С. Одерберг, Роджер Техманн – стремятся ответить на поставленные в ее эссе вопросы: как понимать единство концепций, можно ли оставаться рациональным, действуя вопреки собственным интересам, каково место удовольствия в этических теориях, могут ли сохраняться абсолютные запреты без божественных повелений, какова концепция человечности, каковы

формы практического и теоретического разума и правомочно ли их противопоставление, что представляет этика добродетелей, являющаяся наряду с деонтологией и консеквенциализмом одной из нормативных моральных теорий, как она, по мнению философов антимодерна, работает вместе с аристотелевскими концепциями, если считать «современные концепции человеческой жизни» препятствием к пониманию добродетели.

Ф. Фут выстраивает статью «Рациональность и добродетель»<sup>1</sup> вокруг предсмертного письма юноши из Судетской области родителям-фермерам: он вместе с другом отказался служить в СС и ожидает расстрела. Парни предпочли умереть, поскольку были хорошо осведомлены о том, чем занимаются эти войска.

Постановка проблемы далеко не нова. Фут напоминает о диалогах с Сократом софиста Фрасимаха в трактате «О государстве»<sup>2</sup> и с Калликлом из «Горгия», где последний утверждал, что справедливость не означает совершенства и, в конечном счете, вредна.

Исходя из блага государства – Третьего рейха! – и личности (а благом для личности является выживание, более того, практическая логика требует личностного процветания) – и пользуясь утилитарной логикой, можно прийти к выводу, единственно рациональным решением было поступление на службу вопреки знанию того, чем занимаются войска СС.

Фут заключает, что практическая рациональность не всегда применима, как и то, что принципы человечности перевесили принципы «неогуманизма» нацизма<sup>3</sup>, распространявшего лишь на «арийцев» и фактически благословлявшие преступления против иных.

Статья оставляет двойственное впечатление: с одной стороны, это напоминание об ужасах нацизма с его этикой «нового человека» арийской расы во времена, когда об этом на Западе стали забывать, с другой, повод констатировать существования двух

---

<sup>1</sup> Foot Ph. *Rationality and Goodness // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 1–21.

<sup>2</sup> Стоит напомнить, что Фрасимах безапелляционно полагал благо для государства благом для гражданина, Сократ же стоял на том, что государство должно заботиться и о самых слабых, а если государственные законы были плохими, требовал настаивать на их отмене.

<sup>3</sup> Foot Ph. *Rationality and Goodness // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 4–5.

сложившихся этических *систем*: одна из которых требует рассмотрения принципов этического утилитаризма ради их опровержения, вторая основана на столь глубоком и безусловном уважении к подвигу – а поступок юношей из Судетской области можно назвать подвигом, – что возникают сомнения насчет *этичности* построения статьи вокруг этого, несомненно, привлекающего внимание и производящего сильное впечатление события. Обоснования неприменимости в отношении акта доблести утилитаристских теорий, как и обоснования всех этических норм, изменяющихся во времени, требовала Энском, но эти требования чреваты образованием лакуны в воспитании, прерыванием передачи моральных норм и ценностей, а также скатыванием к тому самому утилитаризму, против которых и Энском и Фут выступают.

Сотрудник Института Гайд-Парк (штат Иллинойс), много летний преподаватель философии Трирского университета Ансельм Винфрид Мюллер в статье «Хорошие поступки» / «Деятельность во благо» (Acting Well)<sup>1</sup> пытается разобраться в критериях оценки деятельности как достойной и недостойной, выработав «стандарты оценки»<sup>2</sup>, исходя не из дескриптивного понятия «добродетель», поскольку его применение свидетельствует, по его словам, лишь о желании людей поступать таким образом<sup>3</sup>. Задавшись целью, понять «грамматику хорошего / благого»<sup>4</sup>, он напоминает о рекомендациях Энском учитывать в таких случаях деление причин поступков на «мандаторные» и «немандаторные»<sup>5</sup>. Поскольку моральная оценка – лишь один из компонентов оценки поведения<sup>6</sup>, Мюллер заключает, что причины мудрого и морального поведения относятся к одной и той же системе<sup>7</sup>. И это становится еще одним шагом к утилитаризму.

Преподаватель Питтсбургского университета Майкл Томпсон, задается извечным философским вопросом – осмыслиением человеческого вида в живой природе и специфики понятий «чело-

---

<sup>1</sup> Müller A.W. Acting Well // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 22–73.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 23.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 24.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 26.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 36.

<sup>6</sup> Ibid. – P. 40.

<sup>7</sup> Ibid. – P. 46.

вечный/человеческий» в широком смысле<sup>1</sup>, в том числе правомочности суждений о «природной благости» и человеческих стандартах поведения<sup>2</sup>. Он отвергает широко обсуждающуюся ныне возможность скатывания к «биологизму» как ложную угрозу<sup>3</sup>, приходя к выводу, что специфичность исходит не из мыслей и разума как чего-то стороннего опосредованию чувств, но из противопоставления природе, заставляющего и проявляться полностью<sup>4</sup>.

Преподаватель моральной философии Оксфордского Колледжа Святой Анны Роджер Крисп аргументированно – начиная с древнегреческих времен и заканчивая концепциями этиков А. Макинтайра и Б. Уильямса – доказывает ошибочность знаменитой сентенции Энском, утверждающей, что вся современная моральная философия исходит из ошибки, приходя к выводу, что ее концепции близки консеквенциализму, против которого она выступала<sup>5</sup>. Это эссе представляется одним из самых глубоких в сборнике.

Этик Тимоти Чэппел из британского Открытого университета, начав свое эссе с отрывка из поэмы-диалога У.Б. Йитса «Анне Грегори» «Лишь Бог будет любить тебя такой, как ты есть, не за твои соломенные волосы», рассуждает об абсолютах и частностях в моральной философии<sup>6</sup>. Философ выводит, что концепция личности значительно глубже и содержательнее идеи Энском, предложившей понимать под ней «живое человеческое тело»<sup>7</sup> и, хотя для всех личностей характерна собственная психология, так любимая этой мыслительницей, далеко не все, кто обладает ею, становятся личностями<sup>8</sup>.

Редактор сборника Э.У. Прайс предлагает модели оценки логики различных практических суждений<sup>9</sup>, опираясь на прагма-

---

<sup>1</sup> Thompson M. Apprehending Human Form // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 74–117.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 86.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 99.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 117.

<sup>5</sup> Crisp R. Does Modern Moral Philosophie Rest on a Mistake // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 118–146.

<sup>6</sup> Chappel T. Absolutes and Particulars // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 147–181.

<sup>7</sup> Ibid. – P. 181.

<sup>8</sup> Ibid. – P. 177.

<sup>9</sup> Price A.W. On so-called Logic of Practical Inference // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 182–216.

тическую и логическую таковые Аристотеля<sup>1</sup> и приходя к выводу, что интеллигibilityность практических суждений извлекается из интенциональной деятельности, а не напротив, а «мысленные повторения» связаны с интенсивной деятельностью<sup>2</sup>.

Сабина Ловибонд, преподаватель Вустер-колледжа Оксфорда, рассуждает о возможности абсолютных запретов без божественных заповедей<sup>3</sup>, показывая, что заповеди нарушались и в Ветхом завете, и приходя к выводу, что запреты парадоксально укрепляются, становясь более осознанными, когда над человеком не довлеет страх перед Карой Небесной.

Преподаватель лондонского Королевского колледжа, специалист по теориям свободы, воли, деятельности и выбора, Томас Пинк осмысливает проблему моральных обязательств, в теории и практике отвергавшей их Энском<sup>4</sup>.

Израильский философ и политолог Авишай Маргалит обращается к проблеме меньшего зла<sup>5</sup>.

Австралийский метафизик и этик, противник консеквенциализма, преподаватель Университета Рединга, Дэвид Саймон Одерберг поднимает двусмысленную проблему этики сообщников по преступлению<sup>6</sup>.

Преподаватель оксфордского Колледжа Святой Хильды Роджер Тейхманн вновь обращается к вопросу, волновавшему философов со времен Платона, а именно – морали власти в современных условиях<sup>7</sup>.

Израильский философ и правовед Йозеф Рац интерпретирует принцип продвижения ценностей<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Price A.W. *On so-called Logic of Practical Inference // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 183–187.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 216

<sup>3</sup> Lovibond S. *Absolute Prohibitions without Divine Promises // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 217–245.

<sup>4</sup> Pink Th. *Moral Obligation // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 246–288.

<sup>5</sup> Margalit A. *The Lesser Evil // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 289–312.

<sup>6</sup> Oderberg D.S. *The Ethics of Co-operation in Wrongdoing // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 313–353.

<sup>7</sup> Teihmann R. *Authority // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 354–377.

<sup>8</sup> Raz J. *The Force of Numbers // Moral Philosophy* / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 378–409.

Сотрудник Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе Гэвин Лоуренс анализирует роль причины, интенции и выбора в практической философии<sup>1</sup>.

Британский философ, член Палаты лордов, Онора Сильвана О’Нейл размышляет над тремя основными обвинениями Энском моральной философии, а именно отсутствием адекватной философии психологии, необходимостью отбросить концепции обязательств, долженствования и морального смысла, выведенных из устаревшей этики, а также отрицанием значительных различий между английскими моральными философами от Генри Сиджвика до ее – Энском – времени, уделяя особое внимание релевантности описаний<sup>2</sup>.

Сборник можно в равной степени считать весомым вкладом как в развитие моральной философии Энском, так и в ее опровержение.

### Список литературы

1. A Philosophy of Need / ed by S. Reader. – Cambridge: Cambridge University Press, 2024. – 378 p.
2. Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy. – 1958. – Vol. 33, N 124. – P. 1–19.
3. Chappel T. Absolutes and Particulars // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 147–181.
4. Crisp R. Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 118–146.
5. Ethics / ed. by A. Ph. Griffiths. – Cambridge: Cambridge University Press, 2023. – 402 p.
6. Foot Ph. Rationality and Goodness // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 1–21.
7. Karl Popper / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge Univetsity Press, 2024. – 442 p.
8. Lawrence G. Reason? Intention and Choice: An Essay in Practical Philosophy // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 410–467.
9. Lovibond S. Absolute Prohibitions without Divine Promises // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 217–245.

---

<sup>1</sup> Lawrence G. Reason? Intention and Choice: An Essay in Practical Philosophy // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 410–467.

<sup>2</sup> O’Neil O. Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 468–493.

10. Margalit A. The Lesser Evil // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 289–312.
11. Müller A.W. Acting Well // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 22–73.
12. Oderberg D.S. The Ethics of Co-operation in Wrongdoing // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 313–353.
13. O’Neil O. Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 468–493.
14. Pink Th. Moral Obligation // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 246–288.
15. Price A.W. On so-called Logic of Practical Inference // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 182–216.
16. Raz J. The Force of Numbers // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 378–409.
17. Spiritual Life / ed. by M. McGhee. – Cambridge: Cambridge University Press, 2024. – 414 p.
18. Teihmann R. Authority // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 354–377.
19. The Philosophy of Mind / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – 640 p.
20. Thompson M. Apprehending Human Form // Moral Philosophy / ed. by A. O’Hear. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 74–117.
21. Weltman D.G.E.M. Anscombe’s “Modern Moral Philosophy” // 1000-Phylosophy. An Introductory Anthology. [Электронный ресурс]. – URL: <https://1000wordphilosophy.com/2022/05/20/anscombe/> (дата обращения: 29.03.2025).

Социальные и гуманитарные науки  
Отечественная и зарубежная литература  
Информационно-аналитический журнал

### Серия 3

# ФИЛОСОФИЯ

## 2025 – № 3

Техническое редактирование  
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова  
Корректор Л.Н. Казимирова

Подписано к печати 28.10.2025  
Формат 60×84/16 Цена свободная  
Усл. печ. л. 11,5 Уч.-изд. л. 9,6  
Тираж 800 экз. Заказ №

**Институт научной информации по общественным наукам  
Российской академии наук**  
Нахимовский проспект, д. 51/21,  
Москва, 117418  
<http://inion.ru>

**Отдел печати и распространения изданий**  
Тел.: 8(499) 124-32-15  
e-mail: izdat@inion.ru

Отпечатано в типографии  
АО «Т8 Издательские Технологии»  
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5, к. 6