ISSN 2072-0726 (печатн.)
ISSN 2658-4883 (электр.)

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2026. Том 19. Номер 3

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Мариза Денн (Университет Бордо-Монтэнь, CEMMC/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.В. Сидорин (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), Е.В. Афонасин (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 3 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей 5.7 «Философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс каталога Урал-Пресс – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01
E-mail: philosjournal@iphras.ru
Сайт: https://pj.iphras.ru

© Институт философии РАН, 2026

ISSN 2072-0726 (Print)
ISSN 2658-4883 (Online)

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2026. Volume 19. Number 3

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Vladimir V. Sidorin (Institute of Philosophy, RAS), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Eugene V. Afonasin (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitschev (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 4 times per year
First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 from April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the catalogue of Ural-Press is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the The Philosophy Journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01
E-mail: philosjournal@iphras.ru
Website: https://pj.iphras.ru

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2026

В НОМЕРЕ

КАТЕГОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Куда смотрит русская философия?.....5

Л.Т. Рыскельдиева. О трудностях перевода слова «смысл».....6

О.В. Зарапин. «Русский Сократ»: М.К. Мамардашвили и В.В. Бибихин.....15

А.А. Шиян. Что такое феноменология в сегодняшней России: онтолого-гносеологический ракурс.....26

Ю.М. Коротченко. Антиконструктивизм в русской социальной философии.....35

Р.В. Псху. Философское востоковедение, или Единство в многообразии.....46

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

В.И. Молчанов. Язык времени: запреты, проекты, иллюзии.....55

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серегин. Что такое стоический ригоризм?.....71

А.В. Повечерова. Распространение локкианских сочинений в Германии эпохи раннего Просвещения. Пространство и время у Джона Локка и Христиана Вольфа.....87

В.И. Коротких. Тема «обращения сознания» в «Феноменологии духа» и загадки эволюции системных проектов Гегеля.....106

А.Д. Майданский. Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии.....121

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

А.А. *Жудина*. О несостоявшемся споре Д.И. Дубровского и Э.В. Ильенкова.....137

А.М. Кардаш. «Эпистемология» и «гносеология»: происхождение терминов.....151

А.Г. Андрушкевич. Понятие пропозиции в аналитической философии: от классической интерпретации к теории пропозициональных актов.....168

ДИСКУССИИ

В.Н. Шевченко. Идеология и философия в проблемном поле Российского проекта цивилизационного развития (к продолжению дискуссии).....183

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Д.Б. Поляков. Линии ускользания: случай Средиземноморья.....202

TABLE OF CONTENTS

CATEGORIES OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Where is Russian philosophy looking?.....5

Lora T. Ryskeldiyeva. On the difficulties of translating the word “meaning” (*smysl*).....6

Oleg V. Zarapin. “Russian Socrates”: M.K. Mamardashvili and V.V. Bibikhin.....15

Anna A. Shiyan. What is phenomenology in today’s Russia: an ontological and epistemological perspective.....26

Yuliya M. Korotchenko. Anti-constructivism in Russian social philosophy.....35

Ruzana V. Pskhu. Philosophical Oriental studies, or Unity in diversity.....46

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

Victor I. Molchanov. The language of time: prohibitions, projects, illusions.....55

HISTORY OF PHILOSOPHY

Andrei V. Seregin. What is Stoic rigorism?.....71

Anastasia V. Povecherova. The spread of Lockean writings in Early Enlightenment Germany. Space and time in John Locke and Christian Wolff.....87

Vyacheslav I. Korotkikh. The theme of the “reversal of consciousness” in *The Phenomenology of Spirit* and the mysteries of the evolution of Hegel’s systemic projects.....106

Andrey D. Maidansky. Evald Ilyenkov and the end of classical Marxist philosophy.....121

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Anastasia A. Zhudina. On the unfulfilled debate between D.I. Dubrovsky and E.V. Ilyenkov.....137

Aleksey M. Kardash. “Epistemology” and “gnoseology”: the origin of the terms.....151

Alexandr G. Andrushkevich. The concept of proposition in analytical philosophy: from classical interpretation to act-type theory of propositions.....168

ACADEMIC DISCUSSIONS

Vladimir N. Shevchenko. Ideology and philosophy in the problem field of the Russian Civilizational Development Project (to continue the discussion).....183

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

Dmitry B. Polyakov. Lines of flight: Mediterranean’s case [Book review].....202

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 6–14
УДК 124.2

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 6–14
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-6-14

КАТЕГОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

КУДА СМОТРИТ РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Дискуссии о специфике русской философии, ее актуальном состоянии, возможностях и путях развития всегда были существенной частью отечественной философской культуры, приобретая порою и острый полемический характер. Некоторая интенсификация этих дискуссий в последние годы не только отражает возросший интеллектуальный и общественный запрос, но и свидетельствует о том, что эти вопросы остаются пространством заметного полемического потенциала.

26 сентября – 28 сентября 2025 г. в поселке Новый Свет (Крым) состоялись XXI Таврические философские чтения «Анахарсис», посвященные теме «Русская философия в современном мире» и организованные Крымским федеральным университетом имени В.И. Вернадского и Российским государственным гуманитарным университетом. Важной частью конференции стала развернувшаяся дискуссия на тему «Куда смотрит русская философия?», материалы которой ниже предлагаются читателям «Философского журнала».

Эти статьи демонстрируют, что проблематизировать вопрос, вынесенный в заголовок дискуссии, возможно по-разному. Можно сделать это через аналитическое исследование конкретных дисциплинарных срезов, позволяющее зафиксировать специфику конкретно-исторического момента их развития, его проблемы и перспективы (статьи *А.А. Шиян* (РГГУ) о феноменологии в современной России, *Р.В. Псху* (РУДН им. Патриса Лумумбы) о подходах, представленных в нынешнем отечественном философском востоковедении). Можно – через рассмотрение тематически выстроенного проблемного поля (материалы *Ю.М. Коротченко* (КФУ им. В.И. Вернадского) об антиконструктивистском потенциале русского персонализма и *Л.Т. Рыскельдиевой* (КФУ им. В.И. Вернадского) о категории «смысл» в контексте проблематики непереводимости). Или же – через реконструкцию и актуализацию отдельного сюжета из недавней истории отечественной мысли, вскрывающего философствование как преимущественно сократическое действование, приобретающее особое значение именно в цифровую эпоху (статья *О.В. Зарапина* (КФУ им. В.И. Вернадского) о лекционных курсах М.К. Мамардашвили и В.В. Бибихина).

Эти способы, разумеется, не исчерпывают всех возможностей, но уже самим фактом своего сосуществования указывают на многообразие этих возможностей, создающих своим взаимодействием насыщенную среду, в которой разворачивается саморефлексия национальной философской культуры.

В.В. Сидорин

Л.Т. Рыскельдиева

О ТРУДНОСТЯХ ПЕРЕВОДА СЛОВА «СМЫСЛ»

Рыскельдиева Лора Турарбековна – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор кафедры религиоведения и философии культуры. Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского. Российская Федерация, 295007, г. Симферополь, пр. Вернадского, д. 4; e-mail: ryskeldieval@mail.com

Констатируется не всегда обоснованная широта употребления слова «смысл» в качестве термина в современном русском языке вообще и в философских текстах в частности. Ставится вопрос о корректности перевода слова «смысл» в качестве философского термина, который может претендовать на непереводимость. Формулируется проблема перевода английского *meaning* в качестве «смысл» в тексте книги Т. Нагеля «Что все это значит?» и делается вывод о том, что такой перевод и верен, и неверен. Рассуждая о *meaning*, Нагель имеет в виду основу всего дискурса, позволяющую употреблять слова *sensibly* (осмысленно?), то есть с опорой на *sense* (смысл). Поиск классических истоков понятия *sense* приводит к Т. Гоббсу, в семиотических рассуждениях которого дискурсивная опора проявляется в качестве *Ego Sentio*. Утверждается, что в русской классической философии слово «смысл» имеет такую же фундаментальную, но иную по значению топологию и играет роль презумпции, а само слово – знак целостности, неисчерпаемой и в теоретическом, и в практическом рассмотрении, гарантирующей единство дискурса и смысл жизни его носителя.

Ключевые слова: смысл, значение, философский текст, перевод, Т. Нагель, Оруэлл, ощущение, В.С. Соловьев

Для цитирования: *Рыскельдиева Л.Т.* О трудностях перевода слова «смысл» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 6–14.

М.К. Мамардашвили писал когда-то, что философский язык – «…это просто грамотность рассуждения, у которой есть свои законы – нельзя рассуждать невинно. Если уж мы начали рассуждать, то обязаны выполнять эти законы, знаем мы о них или не знаем. Если не знаем, они сами себя покажут в рассуждении – наказанием каким-нибудь. Так что лучше знать»[1]. Этот тезис можно понимать так, что философия не предоставляет нам какой-то особый язык, а автор философского текста выражает свои мысли на том языке, на котором думает, но грамотно и в особом режиме. В каком же? Ниже я собираюсь показать, что важная характеристика такого режима – особая внимательность к употреблению русского слова «смысл». В последнее время оно стало особенно популярно в современном русском языке и появляется в очень разных контекстах. Особенно когда требуется обращение к чему-то умному и глубокому, включая даже «умное» в такой неожиданной сфере, как эффективный менеджмент – там могут искать и, главное, находить целый набор смыслов, легитимирующих дорогостоящее создание того или

[1] *Мамардашвили М.К.* Неизбежность метафизики // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя (Лекции. Статьи. Философские заметки). М., 1996. С. 107.

© Рыскельдиева Л.Т., 2026

иного предприятия или его реконструкцию. Широко и смело употребляют его и нейросети, благодаря которым, как сказали бы лингвисты, происходит «вульгаризация узуса» этого слова, его исконное значение размывается и в конечном счете теряется.

Между тем это слово во многом ключевое для русской философии. Именно потребность в смысле, поиск смысла жизни («жизнь, чтобы иметь настоящий *смысл*»[2]) понятен каждому, он и приводит В.С. Соловьева к добру как безусловно должному и оправданию добра как пути нравственной, наполненной смыслом жизни. Этой потребности в конечном счете подчинена, по словам Соловьева, и «“воля к философствованию”, как сказал бы немец»[3], а «непрерывно возрастающим меньшинством» он назвал тех, кто, преследуя эту цель, еще и имеет необходимость «отчетливо мыслить»[4] о смысле/должном/добре, – это прежде всего философы-теоретики. Кроме такого фундаментального, метафизического контекста в наши дни слово «смысл» часто попадает в контекст герменевтический и, в частности, обозначает то, ради чего осуществляется перевод философского текста с языка одной философской культуры на другой.

Очевидно, что перевод – неустранимый сегмент европейской философской культуры. Не только потому, что переводом мы сейчас можем назвать любой процесс понимания (как своеобразного перевода на язык, понятный мне), но и просто потому, что история европейской философии есть нескончаемый процесс деятельности переводчиков, которые, можно сказать, буквально переводят, переносят смысл из языка автора в язык читателя. С какой целью? Внешний слой такой цели тесно связан с форматом текста: перевод заказан издательством для продажи, переводчик прочитал и очень понравилось и проч. Но каков ее внутренний слой, что происходит, когда мы читаем иноязычный философский текст на родном языке? Он инкультурируется и становится элементом нашей культуры? Или в философии (как в музыке) нет стран и языков, мир разума един, а практикой переводов мы создаем общий философский язык? Что происходит или может произойти со смыслом философского текста при переводе? Мой тезис состоит в том, что само русское слово «смысл» может претендовать на статус непереводимости или обоснованно требовать к себе особого отношения при переводе. И дело тут не только в русском языке.

Со времен Г. Фреге мы знакомы со ставшей уже привычной парой *sense – meaning (Sinn – Bedeutung)*, в которой именно *sense* принято переводить как «смысл». Влияние, которое это фрегеанское различение оказало на англоязычную аналитическую философию, трудно переоценить, оно определило появление целого ряда фундаментальных трудов и, можно сказать, целый сюжет ее развития в XX веке. Во многом он был вызван трудностями перевода семантики терминов *Sinn* и *Bedeutung* на английский язык, подробно описанными авторами «Европейского словаря философий»[5]. С одной стороны, этот сюжет – поиски или даже конструкция единого, универсального английского языка аналитической философии, с другой –

---

[2] *Соловьев В.С.* Первое начало теоретической философии // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 758.

[3] Там же. С. 765.

[4] Там же. С. 758.

[5] Европейский словарь философий. Лексикон непереводимостей. Т. 1. Киев, 2015. С. 239–247.

отражение трудностей перевода в том случае, если на языке перевода люди «так не думают»[6]. Возьмем для примера характерный именно в отношении смысла, известный текст Т. Нагеля «Что все это значит?» в замечательном русском переводе[7]. В данном случае именно *meaning* практически везде, кроме заглавия («значит»), переведено как «смысл». С одной стороны, это верно, с другой – нет[8].

Во-первых, термин «смысл» употреблен при переводе таких выражений, как «can be understood»[9] («может быть осмыслена»), «the center of philosophy»[10] («смысловой центр философии»), «asking questions»[11] («осмысление»), «the point of most of the things you do»[12] («смысл большинства ваших поступков») и, наконец, «the meaning of your life»[13] («смысл жизни»). Всегда ли этот перевод корректен? Нет, но даже если так, то все равно уместен.

Во-вторых, в русском языке «смысл» – субстантив, от которого может быть образован глагол «осмыслять», английское *meaning* – девербатив от глагола *to mean*. Но при этом в обоих случаях сохраняются нужные коннотации «серьезности».

В-третьих, вывод заключительной главы «Смысл жизни» состоит в том, что (в переводе) «жизнь бессмысленна» – «life is meaningless», что само по себе вызывает у нас если не раздражение, то недоумение: неужели для этого написана вся книга?

Однако если разобраться, то такой вывод вовсе не скандален. В английском оригинале автор имеет в виду именно «meaning» – «значение», а у термина «жизнь» (жизнь вообще, ничья, абстрактная) без процедуры наделения значением его нет. Оно появляется как ответ на вопрос «что вы имеете в виду?», о какой жизни идет речь (what do you mean?). То есть «life» вообще, действительно, можно назвать «meaningless». Но если принять цель, заявленную автором книги, и согласиться с тем, что философия может научить думать / задавать конкретные вопросы, и если при этом мы способны ответить на вопрос о «point» – сути, цели каждого нашего действия, то цель прочтения и усвоения этой книги вполне можно считать достигнутой. Другими словами, для англоязычной философской культуры термин *meaning* имеет не менее серьезное значение, что и термин «смысл» для нас. Как наделяют значением (*meaning*)?

В главе «Значение слов» (Meaning of words) автор пишет о «почти чуде», когда звук слова или несколько знаков могут вызывать сходные мысли у всех людей, включая китайцев. Слово «табак», например. Именно потому, что *за словом* «табак» стоит что-то – идея, понятие, мысль – в качестве посредника. Что это за посредник? Он что-то в нас или вне нас, за что мы можем, пишет Нагель, «зацепиться» (*latch onto*). То есть, если «зацепился», появля-

---

6 *Зализняк А.А.* Русская семантика в топологической перспективе. М., 2013. С. 11.

7 *Нагель Т.* Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М., 2001.

8 Не будучи переводчиком, заранее согласна со всей критикой со стороны профессионалов, чей труд высоко ценю и глубоко уважаю, я выступаю здесь только в качестве заинтересованного и неравнодушного читателя.

9 *Nagel Th.* What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy. Oxford, 1987. P. 4.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ibid. P. 95.

13 Ibid. P. 97.

ется возможность, что «it makes sense», и вы при этом сможете делать утверждения, как он выражается, «sensibly» – или «осмысленно», скажем мы.

Что позволяет тому, кто «зацепился», правильно понимать и рассуждать осмысленно? Откуда начинается верное использование слов? В тексте Т. Нагеля прямого ответа нет, но где начало, истоки «meaning-центричного» подхода к языку аналитиков? Их поиски непременно приводят нас к Т. Гоббсу.

Т. Гоббс, полагаю, истинный родоначальник современной семиотики как науки о знаках, заложил основы такого подхода к языку, при котором языком можно пользоваться с пользой, то есть во благо – *use*, а можно его *abuse* – использовать не для пользы и не для блага. Особое внимание к языку, фобия по отношению к *ambiguity* (двусмысленности), требование ясности процедуры «наделения значением», выражение «my meaning» – признаки своеобразной обсессии англоязычной философии.

В борьбе с неправильным использованием языка, имеющим ужасные политические последствия[14], Т. Гоббс делает ставку на очищение слов, а о процедуре очищения в главе «Левиафана» «О рассуждении и научном познании» («Of Reason, and Science», Part I, Ch. V)[15] он рассуждает с помощью двух причастий – *purged* и *snuffed* – такими должны быть слова, приготовленные для участия во вразумительной речи. Какими же? *Purged* как образованное от латинского корня не вызывает у нас трудностей перевода, а вот *snuffed* вызывает, кроме того, в русских изданиях текста Т. Гоббса перевода этого слова нет[16]! *Snuffed* – слово с неясной (английская? фламандская? голландская?) этимологией, его значение можно представить по тому, что происходит с понюшкой табака, взятой из табакерки. Спектр возникающих здесь ассоциаций я оставлю на усмотрение читателя[17]. Будем опираться на то, что если слово уже *snuffed*, то никакой двусмысленности у него нет. На такое слово можно «опереться», его значение уже точно «мое», оно до конца прочувствовано. Что это за конец? Полагаю, он и есть смысл (*sense*).

Рассуждение о словах/речи – это раздел 1, глава 5 «Левиафана», написанного по-английски. Первая глава этого раздела, самое начало книги – «On Sense», что переводится, разумеется, как «Об ощущении». И в ее начале он объясняет, что же принято считать *sense*: «Причиной ощущения является внешнее тело или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе и осязании, или посредственно, как при зрении, слухе и обонянии. Это давление, продолженное внутрь при посредстве нервов и других волокон и перепонок те-

---

[14] Рассуждение, мышление = счет, исчисление. Всему, что сосчитано, можно дать имена. Гоббс пишет, что римляне называли денежные счета *rationes*, а операцию счета – *racionatio*, и то, что мы в долговых расписках и в счетных книгах называем статьями счета, они называли *nomina*, т.е. именами, а вот греки имеют лишь одно слово «логос» для речи и разума.

[15] «…the Light of humane minds is Perspicuous Words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity…» (*Hobbes Th.* Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil. London, 1651. P. 21–22).

[16] «Свет человеческого ума – это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными определениями» (*Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 36); «Свет человеческого ума – это вразумительные слова, предварительно однако очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями» (*Гоббс Т.* Левиафан или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936. С. 63).

[17] *Мюллер В.К.* Англо-русский словарь. М., 1995. С. 714.

ла до мозга и сердца, вызывает здесь сопротивление или обратное давление, или усилие сердца освободиться. Так как это усилие направлено вовне, то оно кажется нам чем-то находящимся вовне. Вот это кажущееся (*seeming*), или этот призрак, люди называют ощущением»[18]. Тогда *sense*, понятое как «ощущение» в качестве последней опоры дискурса, отсылает рассуждающего к очевидности собственного опыта. Это опыт Я как чувствующего, как тела, находящегося во всеобщем движении, которое подвергается воздействию других тел и сопротивляется ему, при этом производя продукт-результат. Это Я – целостное, если иметь в виду полноту телесно-чувственного, разумного, ощущающего, движущегося, живого. Это *Ego Sentio*, а не *Ego Cogito*, субъект, подвергающийся внешнему воздействию и опирающийся на то, что появляется в его результате – *Sense*, то, на что и можно, и нужно опираться.

Именно такой *Sense* как опора дискурса стал основой сенсуализма, материализма, физикализма и в конечном счете всего сциентизма. Который, в свою очередь, стал основой нынешней «Цифры», а именно она в наши дни осуществляет диктат английского языка в качестве языка международного общения, языка менеджеров и программистов[19], а также языка публикаций в зарубежных журналах. Эпистемологический вред от такой языковой унификации в наши дни подтверждается данными большого международного и при этом англоязычного исследования[20].

Корни такого диктата можно обнаружить в очередном призыве к ясному, прозрачному словоупотреблению в масштабной теоретической работе Ч.К. Огдена и А.А. Ричардса «Значение значения» (1923). Их мечты, разумеется, были светлые. «Новые миллионы участников процесса управления общими делами должны теперь попытаться сформировать личное мнение по вопросам, которые когда-то вставали перед немногими»[21], – пишут авторы, направляя острие своего критицизма на самый расплывчатый и неразумительный вид знаков – символы. На вразумительное словоупотребление подавляющим большинством людей здесь возлагаются надежды как на средство эмансипации, во имя которой можно было пойти и на операцию по удалению «лишнего» из английского. И нынешний международный английский, может быть, сам того не ведая, стал именно тем, во что его в свое время хотел превратить фантазер Чарльз Огден уже в качестве автора практического проекта *BASIC English* (1925), «укороченного» и упрощенного интернационального британо-американского, способного служить научным и коммерческим целям. Однако последствия вивисекции в отношении родного языка даже при условии, что им сможет пользоваться большинство, не могли не осознаваться его носителями.

Одним из сторонников этого проекта в свои ранние годы был Дж. Оруэлл, однако в зрелые годы в романе «1984» (1949), по мнению исследо-

---

18 *Гоббс Т.* Левиафан. 1991. С. 9.

19 Уже легитимированные и широко употребляемые в наши дни «комплайенсы», «эмбеддинги» и «ивенты» способны вогнать в ступор человека, знакомого с русской литературой.

20 *Peters U., Cimendereli Ye.C., Davies A. et al.* Epistemic Challenges of Non-native English Speakers in Philosophy: Evidence from an International Survey // Review of Philosophy and Psychology. 2025. Vol. 16. P. 1197–1233.

21 «New millions of participants in the control of general affairs must now attempt to form personal opinions upon matters which were once left to a few» (*Ogden C.K., Richards I.A.* The Meaning of Meaning. With supplementary essays by B. Malinowsky and F.G. Crookshank. New York, 1923. P. X).

вателей, он представил именно *BASIC* в качестве жуткого «новояза», одного из главных средств осуществления действий, прямо противоположных освобождению. Кроме того, борясь за живой английский язык своих соотечественников, Оруэлл написал небольшое яркое эссе «Политика и английский язык» (1946), в котором с болью, пафосом и совершенно в духе автора «Левиафана» пишет о бездумных, мертвых метафорах, о «ходульных» грамматических конструкциях, о вычурности, неуместных латинизмах и наукообразии – обо всем, что *abuse* живой английский язык. Он тоже призывает к самостоятельному употреблению слов и осознанному наделению их значениями, сетуя на быстро формирующуюся привычку современников использовать в речи заимствованные выражения (*ready-made*), штампы и ничего не значащие – *meaningless* – слова. Откуда они? В подразделе «Meaningless words» Оруэлл пишет, что слова ничего не значат не только тогда, когда автор не указывает ни на какой обнаруживаемый объект[22], но даже тогда, когда он не предполагает, что это может за него сделать читатель – тот самый объект, на который, по Нагелю, можно опереться, предмет, помеченный моей мыслью и порождающий очевидность *sense*, по Гоббсу. Но если этот подраздел оруэлловского эссе дать сейчас перевести нейросети Яндекса[23], то *meaning* опять практически везде будет переведено с помощью слова «смысл» – гладко, красиво, умно и по-русски, потребитель будет доволен.

Итак, переводить «meaning» (значение) как «смысл» и правильно, и неправильно. «Смысл» в классических русских философских текстах, в работах наших великих предшественников серьезно отличается от «значения», имеет характер, прежде всего, целостности, она-то и дает начало всему дискурсу: смысл как исходная интуиция моего мира/языка/культуры, которая в свернутом виде содержит всю целокупность философских проблем, а разворачивается в языке, текстах и вопросах каждого отдельного мыслителя. Смысл, можно сказать, «истинный исток и тайна» русской философии. Программные «у мира есть смысл» М.М. Бахтина, «оправдание добра» В.С. Соловьева как ответ на вопрос о смысле жизни, творчество как прорыв к смыслу, по Н.А. Бердяеву, – эти положения выражают презумпцию[24], идейную основу, фундамент классической философской мысли на русском языке. «Смысл должен быть» – формулировка такой презумпции.

Роль такого же фундамента философского мышления в английской традиции играет *Sense* как ответ «Я» на воздействие мира, как очевидность моего чувственного опыта, как основа понятной предметности, когда каждому предмету я как *Ego Sentio* могу дать «метку» (*Notae*) и сделать знаком, а благодаря коммуникации наделить значением. Если иметь в виду формальный признак и судить о фундаментальности понятий, то «смысл» сопоставимо с *sense*, но если принимать во внимание разницу в основаниях философской культуры, то «смысл» – никак не *sense*.

Мыслить современную философскую культуру без переводов не получается. Индолог Д. Зильберман 50 лет назад точно выразился на этот счет: «Пребывание в неизменной культурной традиции подобно состоянию тела, покоящегося или движущегося равномерно в инерционной системе отсче-

---

22 *Orwell G.* Politics and the English Language // Horizon. 1946. Vol. 13. Iss. 76. P. 252–265.

23 А именно в этом браузере мы в данном случае вышли на текст английского оригинала.

24 *Рыскельдиева Л.Т.* О смысле как презумпции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 3. С. 5–15.

та»[25]. Но, рассуждая о параметрах хорошего философского перевода, можно представить в качестве переводческой максимы требование осторожности в употреблении русского слова «смысл». Следование этой максиме будет способствовать сохранению дискурсивной основы русской философии – целостности как неисчерпаемого источника смысла, по отношению к которому возможны как аналитические, так и герменевтические процедуры. Конечно, при условии, что «возрастающее меньшинство», на которое ориентировался В.С. Соловьев, в наши дни все-таки не исчезло. Тогда любую книжку для чтения по философии, в которой утверждается «бессмысленность жизни», я, следуя полезным советам Дж. Бентама, вполне вправе считать плохой – то есть содержащей *annoyance*, бесполезную негативную информацию.

Список литературы

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с лат. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 6–590.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.

Европейский словарь философий. Лексикон непереводимостей / Под рук. Б. Кассен; пер. с фр. Д. Ардамацкая, Г. Вдовина, Ю. Вестель и др. Т. 1. Киев: Дух і літера, 2015.

Зализняк А.А. Русская семантика в топологической перспективе. М.: ЯСК, 2013.

Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1988.

Мамардашвили М.К. Неизбежность метафизики // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя (Лекции. Статьи. Философские заметки). М.: Лабиринт, 1996. С. 101–115.

Мюллер В.К. Англо-русский словарь. М.: Русский язык, 1995.

Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Пер. с англ. А. Толстова. М.: Идея-Пресс, 2001.

Рыскельдиева Л.Т. О смысле как презумпции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 3. С. 5–15.

Соловьев В.С. Первое начало теоретической философии // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 757–831.

Hobbes Th. Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil. London: Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Paul's Church-yard, 1651.

Nagel Th. What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Ogden C.K., Richards I.A. The Meaning of Meaning. With supplementary essays by B. Malinowsky and F.G. Crookshank. New York: A Harvest Book, 1923.

Orwell G. Politics and the English Language // Horizon. 1946. Vol. 13. Iss. 76. P. 252–265.

Peters U., Cimendereli Ye.C., Davies A. et al. Epistemic Challenges of Non-native English Speakers in Philosophy: Evidence from an International Survey // Review of Philosophy and Psychology. 2025. Vol. 16. P. 1197–1233.

[25] *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма. М., 1988. С. 385.

On the difficulties of translating the word “meaning” (*smysl*)

Lora T. Ryskeldiyeva

Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Prospect, Symferopol, 295007, Russian Federation; e-mail: ryskeldieval@gmail.com

The author notes that the widespread usage of the word “meaning” as a term in modern Russian in general and in philosophical texts in particular is not always justified. The question is raised about the correctness of the translation of the word “sense” (smysl) as a philosophical term that can claim to be untranslatable. The problem of translating English “meaning” as “smysl” in the text of T. Nagel’s book “What does it all Mean?” is formulated, and it is concluded that such a translation is both correct and incorrect. By talking about “meaning”, Nagel has in mind the basis of the entire discourse, which allows us to use words sensibly (meaningfully?), that is, based on sense. The search for the classical origins of the concept of sense leads to T. Hobbes, in whose semiotic arguments discursive support manifests itself as *Ego Sentio*. It is argued that in Russian classical philosophy, the word “smysl” has a similarly fundamental, but different in meaning, topology and plays the role of presumption. Thus, the word itself is a sign of integrity, inexhaustible in both theoretical and practical consideration, guaranteeing the unity of discourse and the meaning of life for its bearer.

Keywords: sense, meaning, philosophical text, translation, interpretation, T. Nagel, J. Orwell, V.S. Solovyov

For citation: Ryskeldieva, L.T. “O trudnostyakh perevoda slova ‘smysl’” [On the difficulties of translating the word “meaning” (*smysl*)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 6–14. (In Russian)

References

Cassin, B. (ed.) *Evropeyskiy slovar’ filosofiy. Leksikon neperevodimostey* [European Dictionary of Philosophies. A Lexicon of Untranslatables], Vol. 1, transl. by D. Ardamatskaya, G. Vdovina, Yu. Vestel’ at al. Kyiv: Dukh i Litera Publ., 2015. (In Russian)

Hobbes, Th. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Paul’s Churchyard, 1651.

Hobbes, Th. *Leviafan, ili Materiya, forma i vlast’ gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil], transl. by A. Guterman. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial’no-ekonomicheskoe izdatel’stvo Publ., 1936. (In Russian)

Hobbes, Th. “Leviafan, ili Materiya, forma i vlast’ gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo” [Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil], transl. by N. Fyodorov, A. Guterman, in: Th. Hobbes, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1991, pp. 6–590. (In Russian)

Mamardashvili, M.K. “Neizbezhnost’ metafiziki” [The Inevitability of Metaphysics], in: M.K. Mamardashvili, *Neobkhodimost’ sebya (Lektsii. Stat’i. Filosofskie zametki)* [The Necessity of Oneself (Lectures. Articles. Philosophical Notes)]. Moscow: Labirint Publ., 1996, pp. 101–115. (In Russian)

Mueller, V.K. *Anglo-russkiy slovar’* [English-Russian Dictionary]. Moscow: Russky Yazyk Publ., 1995. (In Russian)

Nagel, Th. *Chto vse eto znachit? Ochen’ kratkoe vvedenie v filosofiyu* [What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy], transl. by A. Tolstov. Moscow: Ideya-Press Publ., 2001. (In Russian)

Nagel, Th. *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Ogden, C.K. & Richards, I.A. *The Meaning of Meaning*. With supplementary essays by B. Malinowsky and F.G. Crookshank. New York: A Harvest Book, 1923.

Orwell, G. "Politics and the English Language", *Horizon*, 1946, Vol. 13, Iss. 76, pp. 252–265.

Peters, U., Cimendereli, Ye.C., Davies, A., et al. "Epistemic Challenges of Non-native English Speakers in Philosophy: Evidence from an International Survey", *Review of Philosophy and Psychology*, 2025, Vol. 16, pp. 1197–1233.

Ryskeldiyeva, L.T. "O smysle kak prezumptsii" [On Smysl as a Presumption], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 3, pp. 5–15. (In Russian)

Solov'ev, V.S. "Pervoe nachalo teoreticheskoi filosofii" [The First Principle of Theoretical Philosophy], in: V.S. Solov'ev, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 757–831. (In Russian)

Zaliznyak, A.A. *Russkaya semantika v topologicheskoy perspektive* [Russian Semantics in a Topological Perspective]. Moscow: YaSK Publ., 2013. (In Russian)

Zilberman, D.B. *Genezis znacheniya v filosofii induizma* [The Genesis of Meaning in Hindu Philosophy]. Moscow: URSS Publ., 1988. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 15–25
УДК 101.1

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 15–25
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-15-25

О.В. Зарапин

«РУССКИЙ СОКРАТ»: М.К. МАМАРДАШВИЛИ И В.В. БИБИХИН*

Зарапин Олег Викторович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры религиоведения и философии культуры. Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского. Российская Федерация, 295007, г. Симферополь, пр. Вернадского, д. 4; e-mail: zaraoleg@yandex.ru

В отечественной философской культуре М.К. Мамардашвили и В.В. Бибихин – знаковые фигуры, олицетворяющие философский профессионализм в преодолении академических барьеров, в открытости к жизни, интеллектуально связывающей людей друг с другом. Яркое выражение этого – в педагогике, в курсах лекций, следующих образцу преподавания философии как живого философствующего самосознания на виду у всех. Автор статьи исходит из того, что действенность этого образца раскрывается вовсе не в силе харизматического самосознания, вызывающего аудиторию к соприсутствию и ответу. Его тезис состоит в том, что такой образец воплощает уже известную форму действия, которая реализуется в виде публичного чтения классического философского текста и в нацеленности на то, чтобы «узнать себя в Другом». Эту форму можно назвать сократической. В статье она реконструирована на материале учебных курсов М.К. Мамардашвили «Кантианские вариации» и В.В. Бибихина «Чтение философии». В курсах согласуются: избранный лектором способ чтения текста, заложенная в этот способ идея самосознания, средства поддержания контакта с аудиторией. Автор статьи подчеркивает, что педагогическое наследие отечественных философов выражается в неосократизме, особо востребованном в цифровую эпоху. Он представляет собой реальную и действенную оппозицию популяризируемой практике общения с обученной нейросетью, способной внушить пользователю представление о том, что самосознание личности есть совокупность переживаний индивида, ценный и интересный элемент его приватной интеллектуальной жизни.

Ключевые слова: неосократизм, русская философская культура, философский текст, самосознание, самопознание

Для цитирования: *Зарапин О.В.* «Русский Сократ»: М.К. Мамарадашвили и В.В. Бибихин // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 15–25.

* Исследование выполнено в рамках проекта РНФ 26-18-00580 «Модели аргументации от экспертного мнения и механизмы экспорта знания в публичную сферу», реализуемого в Институте философии РАН.

© Зарапин О.В., 2026

Общение с нейросетью стало привычной частью нашей повседневной жизни. Обученная на отобранном текстовом материале известного философа нейросеть способна в общении с пользователем виртуально воплотить образ известной личности. Эта интригующая возможность вступить в виртуальное общение с великими (Сократ, Будда, Конфуций)[1] вносит свое изменение в культуру. Когда под рукой «умная» языковая модель, напряженное чтение философского текста становится избыточной практикой. Может, действительно пришло время освобождения от чтения и это действительно прогресс? К чему это достижение нас ведет?

Несложно увидеть серию шагов, укладывающихся в явную последовательность: от соображения, что машина помогает человеку преодолеть культурно устоявшиеся стереотипы[2], – через системы, виртуально воплощающие образ известного философа[3], – к обобщающему образу мудреца, способному служить пользователю руководством в повседневной жизни[4].

Мы имеем дело с эффектом популяризации, выводящим философию на технологически продвинутый уровень рынка потребления, где предлагается особая облегчающая «вытяжка» из философского чтения. Общение с виртуальным философом – феномен, вписываемый в контекст, обозначенный еще в начале 1990-х гг. известным немецким социологом Г. Шульце в понятии «общество переживаний» (нем. Erlebnisgesellschaft)[5], здесь предметом потребления является особое интеллектуальное переживание.

Да, чтение философского текста – это труд, а не пассивное усвоение сведений, он требует от читателя пропустить текст через себя, т.е. активирует самосознание читателя[6]. Вытяжкой или сублиматом является именно оно – переживание себя в качестве мыслящего существа, т.е. самосознание человека, воплощенное в когитальном акте «я мыслю». Будучи продуктом потребления, самосознание и его переживание пополняют содержание, обогащают и преобразуют неподконтрольную никому частную интеллектуальную жизнь.

Как действовать преподавателю философии в учебной аудитории, внутри которой сохраняются традиционные формы академического общения (чтение, письмо, комментарий, интерпретация), а снаружи – территория частной интеллектуальной жизни с доступом к виртуальному Сократу и Конфуцию? Игнорировать то, что происходит снаружи, или, напротив, стать Дон Кихотом и объявить цифре войну?

Полагаем, что выход кроется в умеренном консерватизме, признающем, что академическая практика чтения философского текста не устарела и способна конкурировать с цифровой реальностью, где потребность человека

---

1 См.: https://deepai.org/chat/socrates (дата доступа: 25.01.2026); https://flowgpt.com/chat/confucius-1 (дата доступа: 11.01.2026); https://buddhastiftung.org/fragbuddhai/ (дата доступа: 25.01.2026).

2 *Лысенко В.Г.* Диалог эксперта по когнитивным наукам с большой языковой моделью Claude 3 Opus о самосознании искусственного интеллекта: анализ буддолога // Философские науки. 2024. № 3 (67). С. 75–98.

3 *Strasser A., Schwitzgebel E., Crosby M.* How far can we get in creating a digital replica of a philosopher? // Social Robots in Social Institutions: Proceedings of Robophilosophy 2022. Amsterdam; Berlin; Washington, 2023. P. 371–380.

4 *Thomas I.S., Wang J., GPT-3.* What Makes Us Human: An Artificial Intelligence Answers Life's Biggest Questions. Boulder, 2022.

5 *Schulze G.* Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt; New York, 2005.

6 *Пирси Р.* Чтение как философская практика. Ереван, 2024.

ощущать себя мыслящим имеет свои, массовые и общедоступные виртуальные формы выражения и удовлетворения.

Репрезентативный образец такой практики мы находим в отечественной философской культуре, в педагогическом наследии двух именитых философов XX в. – М.К. Мамардашвили и В.В. Бибихина. Опубликованы многочисленные прочитанные ими курсы лекций, в которых заметно выделяется формат публичного чтения философского текста.

Предлагаемый ими подход к чтению содержит хорошо заметный, явный оттенок неосократизма, близкий программному тезису о сократическом методе, высказанному Л. Нельсоном в 20-х гг. XX в. в заявлении, что учить надо не философии, а философствовать, делая самих студентов философами («nicht die Kunst, Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren… Schüler zu Philosophen zu machen»)[7].

Мамардашвили и Бибихин заставляют переосмыслить привычный образ Сократа, действующего в диалоге. Мы имеем дело со специфической разновидностью неосократизма, представленной в обстановке учебной аудитории, где лектор и слушатели коммуникативно связаны не реальным диалогом, но, как ни странно, именно лекционным монологом. Здесь в дискурсивной обертке переживания «я мыслю» лектором в аудиторию транслируется самосознание, что создает среду для общения.

При всем своеобразии и неповторимости сходство двух именитых философов как лекторов существенно и позволяет задать важный в педагогическом отношении обобщающий вопрос о способе действия лектора: «Как чтение философского текста организуется в самосознание, генерирующее коммуникативную среду для интеллектуального общения, общения умов?»

Самопознание и самосознание

В чем же существенное сходство деятельности Мамардашвили и Бибихина в качестве лекторов? Будем отвечать исходя из позиции читателя, имеющего дело с текстом, который взялся осваивать уже опубликованный курс лекций и столкнулся с тем, что имеет дело не с готовым учебником по философии, а с живым философствованием.

Подчеркнем: курс лекций построен как публично осуществляемый опыт чтения выбранного философского текста другого автора. С чем мы, взявшие в руки уже опубликованный курс лекций Мамардашвили и Бибихина, имеем дело – с интерпретацией идей классиков или с трансляцией собственных идей в одежде классиков?

Ни первое, ни второе. Классический текст здесь играет роль инструмента самосознания лектора, осуществляющего чтение. И Мамардашвили, и Бибихин вмещают личностный опыт самосознания в процесс чтения классического текста. И важно, что этот личностный опыт лектора является публичным. Как интеллектуальный перформанс он осуществляется на виду у всех и создает специфический коммуникативный контакт лектора с аудиторией.

Итак, видимое в лекционной деятельности сходство обоих философов выразимо как *коммуникативный эффект самосознания*, он раскрывает

---

[7] *Nelson L.* Die Socratiche Methode. Vortrag, gehalten am 11. Dezember 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen. Göttingen, 1931. S. 1.

картезианское *Cogito* так, что «умный» опыт одного человека становится продуктивной основой его коммуникации с другими людьми. Подчеркнем этот эффект как репрезентативный. Он отсылает к классическому наследию Платона, в котором связка коммуникации и самопознания есть значимый для нас прецедент, выраженный в образе встречи Сократа с чужеземцем.

Вспомним начало платоновского диалога «Софист», где Сократ уподобляет приход чужеземца (Другой) явлению божества, открывающего людям глаза на их дела (познание себя) как «бог-обличитель»[8]. Образ встречи Сократа с чужеземцем выражает ситуацию самопознания как ситуацию коммуникативную. Чтобы узнать себя, необходимо оказаться в прицеле внешнего воздействия.

В случае Мамардашвили и Бибихина чужеземец – это философ типа Парменида или Канта, сообщающий в своем тексте истину лично о нас, взявших в руки курс лекций. Чтобы мы услышали эту истину, необходим посредник (лектор), способный прочитать текст в интенции самосознания так, чтобы процесс включал не только лектора, но и нас, наблюдающих его чтение.

Встреча Сократа с чужеземцем и чтение философского текста соотносимы как античная максима gnōthi seauton и нововременное ego cogito. Эта соотнесенность похожа на перекличку между само-познанием и само-сознанием, возможную благодаря возвратному – «возвращающему» – глаголу. В ней высвечивается проблема Я как самости, выраженная в эквивокации, в схождении/расхождении значений двух возвратных глаголов. С одной стороны, это глагол «познать» себя, когда Я – в наблюдаемом мире, приватное и в окружении подобных ему, связанных коммуникацией. С другой стороны, это глагол «осознать» себя, а Я обнаруживает себя в мире как когитальное, аутично замкнутое на себя и одинокое.

Сопряжение этих двух глаголов задает оптику лекционной деятельности Мамардашвили и Бибихина. В курсе лекций Бибихина «Узнай себя» виден стык эллинского язычества, библейской традиции и Упанишад, требующий «отдать себя другому, другого узнать собой и себя узнать другим» с тем, чтобы отменить «приватное Я, которое теперь не больше свое, чем ты»[9]. В pendant этому мысль Мамардашвили о том, что «основной мотив человеческой жизни – ее расширение, восполнение себя своими же частями, родными тебе, находящимися в других» и, следовательно, «в другом – это мое», эта способность «соседствовать с чем угодно» определяет «классический образ мыслителя»[10].

В лекционной деятельности Мамардашвили и Бибихина мы имеем дело со специфическим опытом целенаправленного «исполнения» средствами живого русского языка европейской философской традиции, разворачиваемой из идеи самости в сближении возвратных глаголов «познать себя» и «осознать себя».

Однако подобного рода опыт недостаточно констатировать, его нужно реконструировать в процессе исполнения, то есть воспроизвести. Как это возможно? Попробуем показать, что платоновский образ самопознания как встречи находит свое конструктивное выражение в когитальной интенции курса лекций обоих философов.

---

8 *Платон*. Софист. 216b.

9 *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1998. С. 49.

10 *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. М., 2000. С. 181–182.

Сократическая форма

Выскажу предположение, что платоновский образ встречи высвечивает определенную форму организации лекции в коммуникативном единстве «лектор – чтение философского текста – аудитория». Выявляемая в действенности побуждения к изменению в самосознании – это форма *сократическая*. Она хорошо видна в том, как действуют Мамардашвили и Бибихин, и реализуется в сопряжении двух коммуникативных планов.

Первый план представлен тем, что делает лектор. Он обращается к классическому философскому тексту в практике публичного чтения, как бы возвращающей университетскую лекцию к ее исконному значению «чтения» избранного текста (лат. *lectio*).

Работая с текстовым материалом, оба философа объясняют аудитории, что именно делают, эти объяснения различны, но общим знаменателем будет то, что объяснения в конечном счете сходятся под рубрикой самосознания. Сходятся в том, что чтение избранного текста значимо для читателя как его включение в опыт, в котором человек по-новому осознает себя. Назовем этот коммуникативный план *планом чтения*.

Второй план представлен тем, что реализуемый в чтении лектором личный опыт его самосознания осуществляется на виду у всех, он публичен, содержит призыв присоединиться к этому опыту. Он может вызвать реакцию не только восхищения, но и неприятия, раздражения и непонимания происходящего. Такого рода демонстрация воздействует на аудиторию весьма специфично. Это воздействие преимущественно суггестивное, подкрепляемое различными вербальными и невербальными, текстовыми и внетекстовыми обстоятельствами: лекторской интонацией, его интуитивным погружением в материал, импровизацией, эрудицией, неожиданным жизненным примером, а также образами и метафорами. Назовем этот план коммуникации *планом внешней адресации*.

Чтобы проверить тезис об организующей роли сократической формы, попробуем на конкретном текстовом материале реконструировать деятельность лектора как *создателя сократической формы*.

В своей реконструкции будем отталкиваться от того, что сократическая форма распознаваема в согласованности между: 1) способом прочтения текста, который избирает лектор; 2) заложенной в способ прочтения идеей самосознания; 3) набором примеров, метафор и образов, посредством которых лектор суггестивно воздействует на аудиторию.

Сократическая форма в курсе лекций М.К. Мамардашвили

Обратимся к материалу курса лекций «Кантианские вариации»[11].

Способ чтения. Реализуется в двух приемах.

Первый Мамардашвили обозначает понятием «вариация». Подразумевается действие связывания вещей, которые в строгом следовании тексту

[11] *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. М., 1997.

выглядят «как будто не связанные»[12]. Основа такого действия в предпосылке: «…мы берем все “Критики” Канта как одну работу или один мир»[13].

То есть прием «вариации» определяет логику чтения в нацеленности на то, чтобы видеть во множестве высказываемых автором текста мыслей одну.

Второй прием – то, что Мамардашвили обозначает с помощью глагола «высвобождать». Он подразумевает специфическую работу с кантовским языком: «…выбить слова и термины из ячеек, из проложенной колеи текста, и в том виде, в каком они были помыслены Кантом, привести их в новое сочетание»[14]. Прием высвобождения определяет логику чтения в нацеленности на контакт с мыслью Канта, делающий ее также и мыслью читателя.

Эти приемы связаны в общий способ чтения – «читать Канта как написанное о себе – обо мне, о вас»[15]. Здесь «обо мне, о вас» явно указывает на *коммуникативную оптику чтения*.

Идея самосознания. Актуализирована оптикой чтения. Текст Канта, воспринимаемый как написанный о читателе, задает позицию читателя. Это позиция человека, наблюдающего себя в отражении текста и через текст узнающего себя: «…чтобы мы попытались иметь дело с Кантом так, как если бы через Канта имели дело с самими собой»[16].

Идея самосознания вычитывается из курса лекций в образе личностной реакции Канта – это состояние удивления. Здесь важен эффект визуализации, который лектор использует, когда говорит о Канте: «Он с удивлением и недоумением смотрит вокруг себя, на людей (кажется даже, что он и нас видит), которые хотели бы, чтобы Бог был в мире сам собой, независимо от их нравственного усилия и… движения по траектории вяжущей силы самопознания. Он видит, что эти люди хотели бы, чтобы мир был устроен до них, без них и после них так же надежно, и не понимает, как такое вообще можно предполагать… Ведь Я… есть элемент в мире, без которого этого мира не было бы. Мир есть то, что создается после…»[17].

Из этого фрагмента вычитывается идея самосознания, выражаемая в столкновении двух способов отношения Я к миру. Первый, разоблачаемый способ, отражает веру в то, что мир существует «сам собой», сам по себе и не зависит от Я. Второй способ утверждает обратное, что без Я «мира не было бы». Два этих способа отношения к миру замыкаются на метафору призрака – существующее в отдельности от мира Я напоминает призрака, для этого мира постороннего. Метафору призрака Мамардашвили избирает, чтобы, обобщив, сказать: «…внутреннее биение нерва мысли Канта – это проблема: не призрак ли я в этом мире»[18].

Контакт с аудиторией. Здесь видны три способа действия.

(1) *Обращение к философу с личной заинтересованностью*. Выражается не только в создании жизненного образа личности автора читаемого текста. Не менее существенна демонстрация личностного контакта лектора с текстом автора, это слышно в эмоциональном

---

12 Там же. С. 7.
13 Там же. С. 14.
14 Там же. С. 9.
15 Там же. С. 13.
16 Там же.
17 Там же. С. 15.
18 Там же. С. 68.

признании: «…тобой овладевает чувство какого-то собственного стыдного пробуждения…»[19].

(2) *Демонстративное игнорирование академических шаблонов*, таких как, например, системное изложение материала, упорядоченное тематически и хронологически и т.д. Сюда вписывается решимость говорить о Канте как о совершенно неизвестном: «Давайте вообще договоримся, что мы ничего не знаем о Канте»[20].

(3) *Использование широкого ассоциативного ряда*. Позволяет читать кантовский текст в перекличке с образцами литературно-поэтического творчества, достижениями современной научной мысли и даже в сопровождении мысленного эксперимента встречи с представителем инопланетной цивилизации[21].

Сократическая форма в курсе лекций В.В. Бибихина

Возьмем за основу курс лекций Бибихина «Чтение философии»[22].

Способ чтения. Реконструируем его в последовательности от негативного тезиса (чего не следует делать) к позитивному (как следует действовать). Во-первых, в отношении к тексту, по Бибихину, не следует действовать в претензии разработать новую, оригинальную интерпретацию. Во-вторых, не следует действовать также и как хранитель истины, оберегающий аутентичный текст от искажающих интерпретаций. Лектор предлагает способ, разворачиваемый ретроспективно, как движение вспять от текста к тому, что его порождает и что обозначается понятием «событие мысли».

В основе такого способа чтения выделим идею, что текст не принадлежит автору как продукт его творчества. Текст рождается в авторском высказывании слова, которое ожидало своего проявления, и заслуга автора в том, что он интуитивно почувствовал необходимость высказывания. Автор дал ему возможность выразиться в языке, дополняемом и обогащаемом многочисленными интерпретациями. Эта идея выражена в особом значении глагола «ожидать»: «Слова ждут… новый текст ожидают… новый текст будет наконец тем, что ожидают»[23].

Отсюда специфическое – читательское – отношение лектора к тексту в стремлении сберечь живой текст в качестве все еще ожидаемого, использовать чтение для сохранения возможности текста быть всегда иначе понятым. Это – «чтение, не слизывающее другого, оставляющее другого другим»[24]. Такая техника чтения встраивается в контекст, обозначенный латинским глаголом relego – «читаю второй раз», он указывает, как пишет Бибихин, на «способность вглядеться, вчитаться внимательно в то, что мы уже увидели, чтобы увидеть другое»[25].

Конечный пункт, к которому приводит предлагаемый способ чтения, отменяет всякую личностную идентификацию мысли как озвученной тем или

---

19 Там же. С. 29.
20 Там же. С. 37.
21 Там же. С. 72.
22 *Бибихин В.В.* Чтение философии. СПб., 2009.
23 Там же. С. 32.
24 Там же. С. 30.
25 Там же. С. 18.

иным автором: «…все философы говорят одно. Событие философии – одно событие»[26].

Итак, предлагаемый Бибихиным как лектором способ чтения философского текста выражается в призыве вернуться к порождающему текст источнику «события мысли», где мысль пребывает в состоянии как бы расплавленного и текучего вещества, готовая быть всегда другой, иначе высказанной и иначе понятой мыслью.

Идея самосознания. Эксплицируема из предложенного способа чтения философского текста. Чтение, нацеленное на охранение возможности текста быть иначе понимаемым, определяет позицию читателя. Такая позиция требует от читателя исходящей активности по изменению отношения к собственной личности и отношения к миру в целом.

Поясним. Стремление сопроводить текст оригинальной интерпретацией или же, напротив, стремление сохранить текст аутентичным сходятся в том, что выражают обобщаемое отношение к тексту – это, как определяет его лектор, есть «захват». Такое отношение читателя к тексту масштабируется на отношение сознания к действительности и раскрывается метафорой сознания как «контрольно-пропускного пункта».

Предлагаемый Бибихиным способ чтения требует противоположного «захвату» отношения к тексту, в масштабированном виде оно разворачивается в допущении, что вещи могут быть такими, «как они сами хотят»[27]. Такой способ чтения активирует самосознание, он инициирует изменение в самосознании. Заявленный лектором способ чтения требует от читателя ослабить хватку не только во внешней направленности на текст, но также и в направленности читателя на собственную личность: «…не мы должны себе диктовать нашу суть и назначение, мы себя еще не знаем»[28].

Мы эксплицируем идею самосознания из определения позиции читателя в виде отношения человека к самому себе, удерживаемого смыслом, что человек «был уже раньше, чем… открыл себя»[29]. Разворачиваемый в этом смысле опыт самосознания не вооружает нас новой истиной, наоборот, «это разоружение», возвращающее человека к его бытийному истоку в готовности вместить парадоксальную идею – человек есть неизбежно Другой в отношении того, как он определен или себя определяет.

Позиция читателя – «другой самому себе» – сказывается на тексте, который читают, такой текст обретает своего двойника. Так, В.В. Розанов и В.С. Соловьев противостоят друг другу, но делают одно дело, и «пока мы не увидели это, ни о каком философском чтении для нас не может быть и речи…»[30].

Итак, в предлагаемый Бибихиным способ чтения философского текста заложена идея самосознания как возвращения человека к его бытийному истоку, где человек для себя – это неизвестный Другой.

Контакт с аудиторией. Выделим репрезентативные способы действия.

1. *Личный пример лектора, показывающий, как действовать в процессе самосознания*. Это представлено в растерянности, которую лектор не скры-

---

26 Там же. С. 39.
27 Там же. С. 23.
28 Там же. С. 24.
29 Там же. С. 38.
30 Там же. С. 122.

вает, а, наоборот, выставляет напоказ: «…блестящая философия, допущение, простор оборачивается растерянностью, путаницей, пустотой»[31].

2. *Апелляция к примерам из детской жизни.* Они демонстрируют живую память о том, к чему мы возвращаемся в самосознании: «…как у ребенка, который загляделся на кошку, лижущую сметану… и вдруг сам вместе с кошкой по другую сторону лизнул ее сметану»[32].

3. *Дискредитация форм социальной жизни, воплощающих непросветленное сознание.* Контроль и управление как доминирующий способ отношения человеческого сознания к действительности дискредитируется жизненными примерами, высмеивающими бюрократическую практику.

Итак, каким же образом чтение философского текста организуется в самосознание, генерирующее коммуникативную среду?

Для такого чтения нужны два условия:

1) наличие коммуникативного эффекта, вызываемого лектором в решимости сделать публичным свой личностный акт самосознания в качестве основы для коммуникации с аудиторией;

2) целенаправленное порождение коммуникативного эффекта, что требует от лектора создания сократической формы. В этом действии приводятся в согласие: содержание лекции, заложенная в содержании лекции идея самосознания, все средства контакта с аудиторией.

Творческое наследие М.К. Мамардашвили и В.В. Бибихина богато и ценно для современной философской культуры как специфический вид неосократизма, актуализированный в цифровую эпоху. Можно допустить, что общение с виртуальным философом дает ценное для человека переживание «я мыслю», но важно видеть и другое: путь погружения в виртуальный мир делает человека одиноким, замкнутым в скорлупе манипуляций с клавиатурой. Ощущать себя мыслящим в общении с другими людьми – альтернатива этой скорлупе, и академическая культура, способная ее предложить и реализовать, думается, не потеряет себя под валом все более изощренных попыток сделать из философии гаджет индивидуального пользования.

Список литературы

Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998.

Бибихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009.

Лысенко В.Г. Диалог эксперта по когнитивным наукам с большой языковой моделью Claude 3 Opus о самосознании искусственного интеллекта: анализ буддолога // Философские науки. 2024. № 3 (67). С. 75–98.

Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997.

Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000.

Пирси Р. Чтение как философская практика / Пер. с англ. А. Васильевой. Ереван: Fortis Press, 2024.

Платон. Софист / Пер. с древнегреч. С.А. Ананьина // *Платон*. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 319–400.

Nelson L. Die Socratiche Methode. Vortrag, gehalten am 11. Dezember 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen. Göttingen: Offentliehes Lehen; Eldonejo «Publika Vivo», 1931.

[31] Там же. С. 28.

[32] Там же. С. 19.

Schulze G. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2005.

Strasser A., Schwitzgebel E., Crosby M. How far can we get in creating a digital replica of a philosopher? // Social Robots in Social Institutions: Proceedings of Robophilosophy 2022 / Ed. by R. Hakli, P. Mäkelä, J. Seibt. Amsterdam; Berlin; Washington: IOS Press, 2023. P. 371–380.

Thomas I.S., Wang J., GPT-3. What Makes Us Human: An Artificial Intelligence Answers Life's Biggest Questions. Boulder: Sounds True, 2022.

"Russian Socrates": M.K. Mamardashvili and V.V. Bibikhin*

Oleg V. Zarapin

Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Prospect, Symferopol, 295007, Russian Federation; e-mail: zaraoleg@yandex.ru

M.K. Mamardashvili and V.V. Bibikhin are significant figures in Russian philosophical culture. They embody philosophical professionalism in overcoming academic barriers and in their openness to life, which intellectually connects people with one another. This is vividly expressed in their pedagogy, in lecture courses that follow the model of teaching philosophy as a living, philosophizing self-consciousness in full view of all. We proceed from the premise that the effectiveness of this model is not revealed by the power of charismatic self-consciousness, evoking the audience's co-presence and response. Our thesis is that such a model embodies an already known form of action. It is realized in the form of a public reading of a classic philosophical text and in the focus on "recognizing oneself in the Other". This form can be called Socratic. In the article, it is reconstructed using material from M.K. Mamardashvili's "Kantian Variations" and V.V. Bibikhin's "Reading Philosophy" courses. These courses agree on the lecturer's chosen method of reading the text, the idea of self-consciousness embedded in this method, and the means of maintaining contact with the audience. The conclusion emphasizes that the pedagogical legacy of Russian philosophers expresses neo-Socratic approach, which is particularly relevant in the digital age. It represents a real and effective counterpoint to the popularized practice of interaction with a trained neural network, capable of inspiring the user with idea that personal self-consciousness is a collection of an individual's experiences, a valuable and interesting element of their private intellectual life.

Keywords: neo-Socratism, Russian philosophical culture, philosophical text, self-consciousness, self-knowledge

For citation: Zarapin, O.V. "'Russkii Sokrat': M.K. Mamardashvili i V.V. Bibikhin" ["Russian Socrates": M.K. Mamardashvili and V.V. Bibikhin], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 15–25. (In Russian)

References

Bibikhin, V.V. *Chtenie filosofii* [Reading of philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2009. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Uznai sebia* [Know yourself]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1998. (In Russian)

* The article has been prepared within the framework of the Russian Science Foundation (RSF), project No. 26-18-00580 "Modeling argumentation from expert opinion and mechanisms for exporting knowledge to the public sphere", implemented at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Lysenko, V.G. “Dialog eksperta po kognitivnym naukam s bol’shoi iazykovoi model’iu Claude 3 Opus o samosoznanii iskusstvennogo intellekta: analiz buddologa” [Dialogue on Artificial Intelligence’s Self-Awareness Between the Cognitive Science Expert and Large Language Model Claude 3 Opus: A Buddhist Scholar’s Perspective], *Filosofskie nauki*, 2024, Vol. 67, No. 3, pp. 75–98. (In Russian)

Mamardashvili, M.K. *Estetika myshleniia* [Aesthetics of Thinking]. Moscow: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovanii Publ., 2000. (In Russian)

Mamardashvili, M.K. *Kantianskie variatsii* [Kantian Variations]. Moscow: Agraf Publ., 1997. (In Russian)

Nelson, L. *Die Socratiche Methode. Vortrag, gehalten am 11. Dezember 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen*. Göttingen: Öffentliches Leben; Eldonejo “Publika Vivo”, 1931.

Piercey, R. *Chtenie kak filosofskaia praktika* [Reading as a Philosophical Practice], transl. by A. Vasil’ev. Yerevan: Fortis Press Publ., 2024. (In Russian)

Plato. “Sophist”, transl. by S.A. Anan’in, in: Plato, *Sochineniia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1970, pp. 319–400. (In Russian)

Schulze, G. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2005.

Strasser, A., Schwitzgebel, E. & Crosby, M. “How far can we get in creating a digital replica of a philosopher?”, *Social Robots in Social Institutions: Proceedings of Robophilosophy 2022*, ed. by R. Hakli, P. Mäkelä, J. Seibt. Amsterdam; Berlin; Washington: IOS Press, 2023, pp. 371–380.

Thomas, I.S., Wang, J. & GPT-3. *What Makes Us Human: An Artificial Intelligence Answers Life’s Biggest Questions*. Boulder: Sounds True, 2022.

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 26–34
УДК 165.62

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 26–34
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-26-34

А.А. Шиян

ЧТО ТАКОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В СЕГОДНЯШНЕЙ РОССИИ: ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: annasamoikina@yandex.ru

В статье рассматривается развитие феноменологической традиции в сегодняшней России. Автор представляет не столько подходы конкретных философов, сколько обращается к тематике и проблемам, актуальным для современных российских феноменологов, прежде всего в сферах онтологии и гносеологии. Рассмотрение проблемного поля современной российской феноменологии осуществляется в свете критического осмысления основных принципов философии Гуссерля. Это принципы беспредпосылочности, непосредственной данности, идеал строгой науки, нерасторжимость онтологических и гносеологических исследований. В данном тексте автор уделяет особое внимание таким феноменологическим терминам и концептам, различные интерпретации которых можно обнаружить в современной российской феноменологии: конституирование; эпохé, редукция, данность, смысл, сами вещи.

Ключевые слова: феноменология, сознание, мир, смысл, конституирование, эпохé, редукция, Гуссерль

Для цитирования: *Шиян А.А.* Что такое феноменология в сегодняшней России: онтолого-гносеологический ракурс // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 26–34.

Феноменологическая школа на философской карте современной России *является одной из самых представительных* и динамично развивающихся. Характерной чертой отечественной феноменологической традиции является ее рефлексивность: за относительно небольшой период вышло несколько работ, посвященных феноменологии в России[1]. Учитывая данный момент,

[1] Что такое феноменология. Томск, 2024; *Михайлов И.А.* Идеология. Экзистенциализм. Феноменология // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 129–204; *Савин А.Э.* Развитие феноменологической философии в современной России // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 94–105; *Пружинин Б.И., Артеменко Н.А., Белоусов М.А. и др.* Феноменология сегодня: исторические проблемы и современные тенденции. Возвращаясь к дискуссии 1988 года (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2024. № 10. С. 5–39.

© Шиян А.А., 2026

я не буду идти традиционным путем, то есть рассматривать конкретные персоны и то, чем они занимаются. Моя задача – обозначить проблемное и тематическое поле, в котором работают феноменологи в России сегодня, прежде всего в рамках онтологии и гносеологии и отчасти в тесно связанной с ними феноменологии сознания.

Отправной точкой для российских феноменологов, как правило[2], являются как переведенные на русский язык работы Эдмунда Гуссерля, так и многочисленное непереведенное наследие основателя феноменологии. Однако, как известно, существует несколько взаимоисключающих интерпретаций феноменологии Гуссерля, одинаково опирающихся на его тексты. Одной из главных причин этого является многозначность феноменологических терминов, используемых Гуссерлем. И это не является недостатком гуссерлевской философии, а, как подчеркивают некоторые отечественные исследователи, выступает скорее ее принципиальной характеристикой и служит импульсом к дальнейшему развитию[3].

Для нашего анализа необходимо также отметить методологическую заостренность феноменологии Гуссерля, то есть требование формулировать свои собственные принципы и методы исследования. Речь идет прежде всего о принципе беспредпосылочности, убежденности в гносеологической очевидности переживаний сознания и наличии непосредственной данности опыта, стремлении к философии как строгой науке[4]. Мне важно подчеркнуть, что в российском феноменологическом сообществе можно выделить два подхода к их осмыслению. Для представителей первого подхода эти принципы (или некоторые из них) являются визитной карточкой феноменологии, и всем феноменологам, с их точки зрения, необходимо стремиться к осуществлению этих принципов. Представители второго считают, что эти принципы выполняют роль идолов познания и служат сегодня более догматизации феноменологии, чем способствуют ее развитию.

В современной России ряд коллег рассматривает феноменологию прежде всего как наследницу классического философствования, которая ставит вопрос об основаниях существующего мира, или, на феноменологическом языке, ставит вопрос о бытии сущего[5]. В рамках этой интерпретации «сами вещи» выступают в качестве оснований бытия, они являются тем, что в классическом европейском философствовании получило название безусловного первоначала. Причем в XXI в., как правило, – и российские философы здесь не исключение – говорят о первоначале не в единственном, а во множественном числе. Феноменологи, сторонники предельных философских вопросов, исходят из предпосылки, что мир, или сущее, устроены рационально, то есть единичные конкретные предметы подчинены общим закономерностям. Это значит, что единичное неразрывно связано со всеобщим, которое не дано в повседневном опыте, в том числе и в опыте сознания. Идеи и идеальные закономерности (на языке Гуссерля – сущности

---

2 См. об этом: *Михайлов И.А.* Указ. соч. С. 129–204.

3 На это обращают особое внимание отечественные феноменологи (см., например: *Белоусов М.А.* Что такое феноменология // Что такое феноменология. Томск, 2024. С. 306–307; *Докучаев И.И.* Бытие и истина. СПб., 2023. С. 87–114).

4 См.: *Куренной В.А.* Устаревшая критика феноменологии: по ту сторону «бесконечного распутывания сознания» // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С. 82.

5 См., например: *Паткуль А.Б.* Что такое феноменология // Что такое феноменология. Томск, 2024. С. 233–236; *Мухутдинов О.М.* Что такое феноменология // Там же. С. 139–142.

и сущностные априорные закономерности) присутствуют в мире незаметно для естественного взгляда.

Онтологический подход Гуссерля, который в той или иной степени разделяется российскими исследователями предельных философских вопросов, обусловлен требованием, которое можно зафиксировать в максиме «нет онтологии без гносеологии». Феноменологически это можно конкретизировать с помощью методологического положения о том, что путь к онтологическим утверждениям лежит через анализ априорного конституирования предметов нашего опыта[6]. Речь идет о субъективном априори, которое делает возможным наше познание. Феноменологический подход к познанию основывается на гуссерлевском различении связей субъективных переживаний сознания, априорных связей истин и связей индивидуальных предметов мира и корреляции между ними. Гуссерль проводит это различение и постулирует соответствие еще в первом томе «Логических исследований», и оно является определяющим для онтолого-гносеологического развития феноменологического подхода в духе современного кантианского реализма. В соответствии с корреляцией этих трех сфер мы можем познавать (с помощью сознания) общие закономерности (связи истин) предметностей мира (связи вещей), но, в соответствии с их неустранимым различием, это познание никогда не будет абсолютным и безусловным, то есть аподиктически очевидным. В современном российском феноменологическом сообществе можно выделить тех философов, которые предпочитают перед исследованием зафиксировать установки и принципы естественного сознания, обосновывающие наше видение и познание мира, и тех, кто сначала формулирует исходное понимание мира, требующее, в соответствии с принципами феноменологии, своего обоснования. Исходная установка и тех и других является феноменологически релевантной. К представителям первого варианта можно отнести концепцию смыслополагания А.В. Смирнова[7] и генетическую феноменологию, развиваемую А.Э. Савиным[8]. Согласно Смирнову, каждая «большая культура» имеет свои установки сознания, в свете которых представители этой культуры видят и познают мир. Если для Гуссерля единственной всеобщей предпосылкой повседневного сознания является вера в существование мира, то Смирнов исследует принципы сознания, которые различны в каждой «большой культуре». Савин в свете генетической феноменологии ставит вопрос о происхождении и критическом осмыслении исходных установок повседневного сознания, в результате которого, как он

---

[6] Специфику феноменологического подхода примерно в таких выражениях определяют Паткуль (*Паткуль А.Б.* Указ. соч. С. 259), Мухутдинов (*Мухутдинов О.М.* Указ. соч. С. 153), Куренной (*Куренной В.А.* Указ. соч. С. 86).

[7] См., например: *Смирнов А.В.* «Стволовая клетка» сознания, культуры, цивилизации (к 90-летию академика В.А. Лекторского) // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 25–35; *Он же*. Загадки сознания и кантианские ответы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 70–82. Автор не причисляет себя к феноменологической традиции, но то, что он делает, вполне вписывается в трансцендентально-феноменологический подход к реальности, так как основные положения его концепции основаны на конкретной (эмпирической) работе по изучению арабо-мусульманской «большой культуры». Кстати, эту возможность и даже необходимость включения, казалось бы, совсем не феноменологов и иногда даже не философов в феноменологическую традицию отмечают и другие современные российские феноменологи.

[8] См., например: *Савин А.Э.* О сущности феноменологической философии // HORIZON. 2015. Т. 4. № 1. С. 9–37.

считает, возможен отказ от них. Савин пытается совместить феноменологию и марксизм, и этим обосновывается его интерес прежде всего к идеологическим постулатам обыденного сознания.

К феноменологам, которые исходят из уже определенного понимания мира, можно отнести, например, А.Б. Паткуля, который склоняется к рассмотрению мира как совокупности регионов, М.А. Белоусова[9], нацеленного на развитие гуссерлевского понимания мира как бесконечного горизонта, исследованиям мира у А.В. Фролова[10], который в ходе своих размышлений обращается к различному пониманию мира как целого в русской философии и в христианстве и т.п. Нервом онтолого-гносеологических размышлений отечественных феноменологов является вопрос о происхождении исходных содержаний сознания: какие из них обусловлены окружающим миром, а какие являются исходными априорными сущностями сознания.

К особенностям феноменологического онтолого-гносеологического подхода относится необходимость верификации всех суждений на их соответствие реальности, то есть приведения их к очевидности. Для этого нужно сделать очевидным каждый шаг их получения из конкретного опыта обращения с материальными вещами. Это относится также и к обоснованию всех научных положений, законов, вычислений и т.п. С учетом этого кажется вполне правомерным желание В.В. Васильева[11] расширить феноменологическую методологию доказательствами, аргументациями, логическими выводами и т.п. В полном согласии с этим И.А. Михайлов[12] считает, что Гуссерль стремится не только к осмыслению оснований всех наук о мире, но и к построению новой, феноменологически обоснованной научности. Именно тогда будет реализован идеал феноменологии как строгой науки, которого, кстати, Гуссерлю достичь не удалось.

Важно обратить внимание, что познание индивидуальных предметов (в феноменологии предмет понимается предельно широко, это все то, на что направлено наше внимание) представляет для феноменологов, в том числе и наших, российских, также особый интерес[13]. При этом феноменолог должен исходить из опыта данности предмета в восприятии и из тех априорных взаимосвязей и сущностных определенностей, в которые предмет включен. В связи с этим современными российскими феноменологами ведется постоянная работа по пониманию и уточнению гуссерлевской «предметной» терминологии. Прежде всего речь идет о толковании гуссерлевских терминов «конституирование», «смысл», «предметный смысл», «ноэматический смысл» и т.п. В связи с онтологической проблематикой необходимо отметить, что при понимании этих терминов прослеживается явно «реалистическая» линия, то есть «конституирование»

---

[9] См., например: *Белоусов М.А.* Бесконечность и трансценденция: Гуссерль, Хайдеггер, Тенгели // Трансцендентальный журнал. 2020. Т. 1. Вып. 2–3. DOI: 10.18254/S27132668 0011873-0.

[10] *Фролов А.В.* Мир, покой, община: о взаимосвязи значений понятия «мир» в русском языке // HORIZON. 2018. Т. 7. № 2. С. 297–311.

[11] *Пружинин Б.И., Артеменко Н.А., Белоусов М.А. и др.* Указ. соч. С. 13–14.

[12] *Михайлов И.М.* Региональные онтологии: происхождение и смысл проблемы // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 180–191.

[13] См. об этом, например: *Шиян А.А.* Феноменология как гносеологический проект. К интерпретации философии Э. Гуссерля // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Сер.: Философия. Политология. Культурология. 2024. Т. 10 (76). С. 115–127.

понимается как усмотрение данности предмета[14] (того, что есть), «смысл» – как предмет с точки зрения его данности сознанию[15].

Хотелось бы обратить внимание на то, что в рамках вышеописанных онтолого-гносеологических исследований российские философы либо совсем обходятся без эпохé, либо отказываются от его радикального истолкования как заключения мира в скобки. Феноменология не отказывается от мира, она изучает то, что есть, но это «то, что есть», как мы обращали внимание выше, не ограничивается данностями опыта. Феноменологи, отталкиваясь от опыта естественной установки, идут вглубь, к выяснению того, что ее обуславливает. Эпохé тогда можно понимать как процедуру фиксации положений (прежде всего сущностных и априорных, т.е. предпосылок познания), требующих своего феноменологического обоснования. Однако некоторые российские исследователи считают, что эпохé необходимо применять в его прямом и самом радикальном смысле – как процедуру отказа от постулирования существования мира. И только тогда, когда мы откажемся от нашего привычного видения мира, мы сможем увидеть «сами вещи». Мир тогда предстанет как нечто неожиданное, странное и загадочное[16]. Радикальное эпохé позволяет перейти от опыта к событию. Таким образом, феноменология для отечественных последователей современной французской феноменологии во многом становится феноменологией события, которое позволяет раскрыться самому предмету «как он есть», без всяких предпосылок, которые неизбежно вносятся субъективным процессом познания. Речь идет об открытости уникальных единичных феноменов, которые не обусловлены никакими онтологическими априори и не вписываются ни в одну всеобщность. Философия события нашла свое развитие не только у отечественных приверженцев французской феноменологии, но также и у исследователей «священного» и религиозного опыта в рамках феноменологии религии[17]. Такой подход порывает не только с классической феноменологией, но и со всей философской традицией. Избегая резких оценок этого современного этапа развития феноменологии, хотелось бы отметить предпосылки, на которых он базируется и которые принимаются далеко не всеми: убежденность в существовании единичного и уникального вне контекста всеобщего; невозможность в познании выйти за пределы познающего процесса и достичь «самих вещей»; вера в существование беспредпосылочной данности и беспредпосылочного знания.

В российской феноменологии существуют также исследования сознания вне прямой связи с гносеологическим контекстом. Так, российский феноменолог В.И. Молчанов исходит из убеждения, что феноменологический подход предоставляет доступ к самому опыту сознания так, как он реально протекает, без всяких предпосылок и обусловленностей[18]. Подробно разбирая анализ опыта сознания Гуссерлем, Молчанов предлагает собственное понимание изначального опыта сознания (в качестве которого у него выступает

---

[14] См., например: *Фролов А.В.* Конституирование смысла vs. открытие реальности: как возможна феноменология сегодня 2.0? // HORIZON. 2023. Т. 12. № 2. С. 559–562.

[15] *Шестова Е.А.* Понятие *Deckung* в гуссерлевской феноменологии и его роль в понимании // HORIZON. 2025. Т. 14. № 2. С. 530.

[16] См.: *Ямпольская А.В.* Что такое феноменология // Что такое феноменология. Томск, 2024. С. 115–116; *Чернавин Г.И.* Что такое феноменология // Там же. С. 277.

[17] *Коначева С.А.* Что такое феноменология // Там же. С. 156–176.

[18] *Молчанов В.И.* Что такое феноменология // Там же. С. 83.

способность к различению) и переосмысливает роль времени в опыте сознания. Другой вариант трактовки изначального опыта сознания предлагает Смирнов, который изначальным сущностным свойством сознания считает способность к связности. Некоторые российские феноменологи обращаются к феноменологическому исследованию сознания в экзистенциальном ключе. Так, Н.А. Артеменко[19] считает, что феноменологический подход дает возможность проникать в глубины нашего Я, осмысливать себя самого и свое место в мире. Еще один подход к исследованию сознания имеет характер борьбы с идеологией и самоочевидностями сознания. Применяя метод редукции и эпохé на все самоочевидности нашего сознания в естественной установке (убеждения, ценности, идеологические предпочтения, этические положения и т.п.), представители этого подхода призывают применять к ним «стратегию подозрения», демонстрировать для самих себя их внешний и наносной характер и в итоге, видимо, совершить их удаление из сознания[20]. Несмотря на абсурдность такого подхода, он является одним из вариантов доведения принципов феноменологии (беспредпосылочность, редукция, эпохé) до предела. Или до абсурда?

Подводя итог нашему небольшому обзору феноменологии в сегодняшней России, можно сделать вывод, что феноменологический проект активно развивается как в рамках традиционных онтологической и гносеологической проблематик, так и в русле неклассических подходов к миру и к сознанию.

Список литературы

Артеменко Н.А. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 346–378.

Белоусов М.А. Бесконечность и трансценденция: Гуссерль, Хайдеггер, Тенгели // Трансцендентальный журнал. 2020. Т. 1. Вып. 2–3. DOI: 10.18254/S271326680011873-0.

Белоусов М.А. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 306–307.

Докучаев И.И. Бытие и истина. СПб.: Владимир Даль, 2023.

Коначева С.А. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 156–176.

Куренной В.А. Устаревшая критика феноменологии: по ту сторону «бесконечного распутывания сознания» // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С. 79–88.

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

Михайлов И.А. Региональные онтологии: происхождение и смысл проблемы // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 180–191.

Молчанов В.И. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 81–103.

Мухутдинов О.М. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 136–155.

Паткуль А.Б. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 230–272.

Пружинин Б.И., Артеменко Н.А., Белоусов М.А. и др. Феноменология сегодня: исторические проблемы и современные тенденции. Возвращаясь к дискуссии 1988 года (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2024. № 10. С. 5–39.

---

19 *Артеменко А.А.* Что такое феноменология // Там же. С. 346–378.

20 См., например: *Чернавин Г.И.* Указ. соч. С. 273–306.

Савин А.Э. Развитие феноменологической философии в современной России // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 94–105.

Савин А.Э. О сущности феноменологической философии // HORIZON. 2015. Т. 4 № 1. С. 9–37.

Смирнов А.В. «Стволовая клетка» сознания, культуры, цивилизации (к 90-летию академика В.А. Лекторского) // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 25–35.

Смирнов А.В. Загадки сознания и кантианские ответы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 70–82.

Фролов А.В. Конституирование смысла vs. открытие реальности: как возможна феноменология сегодня 2.0? // HORIZON. 2023. Т. 12. № 2. С. 554–569.

Фролов А.В. Мир, покой, община: о взаимосвязи значений понятия «мир» в русском языке // HORIZON. 2018. Т. 7. № 2. С. 297–311.

Чернавин Г.И. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: изд-во ТГУ, 2024. С. 273–306.

Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024.

Шестова Е.А. Понятие *Deckung* в гуссерлевской феноменологии и его роль в понимании // HORIZON. 2025. Т. 14. № 2. С. 524–549.

Шиян А.А. Феноменология как гносеологический проект. К интерпретации философии Э. Гуссерля // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Сер.: Философия. Политология. Культурология. 2024. Т. 10 (76): Специальный выпуск. Статьи по материалам Всероссийской конференции «Таврические философские чтения «Анахарсис». С. 115–127.

Ямпольская А.В. Что такое феноменология // Что такое феноменология / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 104–135.

What is phenomenology in today's Russia: an ontological and epistemological perspective

Anna A. Shiyan

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: annasamoikina@yandex.ru

The current article examines the development of the phenomenological tradition in Russia today. Rather than presenting the approaches of Russian philosophers, the author addresses topics and issues relevant to modern Russian phenomenologists, primarily in the fields of ontology and epistemology. The problem field of modern Russian phenomenology is examined in the light of a critical understanding of the basic principles of Husserl's philosophy. These are the principles of presuppositionlessness, immediate givenness, the ideal of rigorous science, the inseparability of ontological and epistemological research. In this text, the author also pays special attention to the following phenomenological terms and concepts, various interpretations of which can be found in contemporary Russian phenomenology: constitution, epoché and reduction, givenness, things themselves.

Keywords: phenomenology, consciousness, world, sense, constitution, epoché, reduction, things themselves, Husserl

For citation: Shiyan, A.A. "Chto takoe fenomenologiya v segodnyashnei Rossii: ontologo-gnoseologicheskii rakurs" [What is phenomenology in today's Russia: an ontological and epistemological perspective], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 26–34. (In Russian)

References

Artemenko, N.A. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 346–378. (In Russian)

Artemenko, N.A. (ed.) *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology]. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 346–378. (In Russian)

Belousov, M.A. “Beskonechnost’ i transtsendentsiia: Gusserl’, Khaidegger, Tengeli” [Infinity and Transcendence: Husserl, Heidegger, Tengelyi], *Transcendental’nyi zhurnal / Studies in Transcendental Philosophy*, 2020, Vol. 1, No. 2–3. DOI: 10.18254/S271326680011873-0. (In Russian)

Belousov, M.A. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 306–307. (In Russian)

Chernavin, G.I. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 273–306. (In Russian)

Dokuchaev, I.I. *Bytie i istina* [Being and Truth]. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2023. (In Russian)

Frolov, A.V. “Konstituirovanie smysla vs. otkrytie real’nosti: kak vozmozhna fenomenologiia segodnia 2.0?” [Constitution of Meaning vs. Discovery of Reality: How is Phenomenology Possible Today 2.0?], *HORIZON*, 2023, Vol. 12, No. 2, pp. 554–569. (In Russian)

Frolov, A.V. “Mir, pokoi, obshchina: o vzaimosviazi znachenii poniatiia ‘mir’ v russkom iazyke” [Mundus, Pax, Communitas: On Different Meanings of the World-Concept in Russian Language], *HORIZON*, 2018, Vol. 7, No. 2, pp. 297–311. (In Russian)

Konacheva, S.A. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 156–176. (In Russian)

Kurennoy, V.A. “Ustarevshaia kritika fenomenologii: po tu storonu ‘beskonechnogo rasputyvaniia soznaniia’” [Obsolete Critique of Phenomenology: Beyond the ‘Infinite Unraveling of Consciousness’], *Logos*, 2016, Vol. 26, No. 1, pp. 79–88. (In Russian)

Mikhailov, I.A. “Ideologiia. Ekzistentsializm. Fenomenologiia” [Ideology. Existentialism. Phenomenology], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2023, Vol. 38, pp. 129–204. (In Russian)

Mikhailov, I.A. “Regional’nye ontologii: proiskhozhdenie i smysl problemy” [Regional Ontologies: The Origin and Meaning of the Problem], *Voprosy filosofii*, 2023, No. 12, pp. 180–191. (In Russian)

Molchanov, V.I. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 81–103. (In Russian)

Mukhutdinov, O.M. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 136–155. (In Russian)

Patkul, A.B. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 230–272. (In Russian)

Pruzhinin, B.I., Artemenko, N.A., Belousov, M.A., et al. “Fenomenologiia segodnia: istoricheskie problemy i sovremennye tendentsii. Vozvrashchaias’ k diskussii 1988 goda” (materialy “kruglogo stola”) [Phenomenology Today: Historical Problems and Contemporary Trends. Returning to the Discussion of 1988 (“Round Table” Materials)], *Voprosy filosofii*, 2024, No. 10, pp. 5–39. (In Russian)

Savin, A.E. “O sushchnosti fenomenologicheskoi filosofii” [On the Essence of Phenomenological Philosophy], *HORIZON*, 2015, Vol. 4, No. 1, pp. 9–37. (In Russian)

Savin, A.E. “Razvitie fenomenologicheskoi filosofii v sovremennoi Rossii” [The Development of Phenomenological Philosophy in modern Russia], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 1, pp. 94–105. (In Russian)

Shestova, E.A. “Poniatie Deckung v gusserlevskoi fenomenologii i ego rol’ v ponimanii” [The Concept of *Deckung* in Husserl’s Phenomenology and its Role in Communication], *HORIZON*, 2025, Vol. 14, No. 2, pp. 524–549. (In Russian)

Shiyan, A.A. “Fenomenologiia kak gnoseologicheskii proekt. K interpretatsii filosofii E. Gusserlia” [Phenomenology as an Epistemological Project: On the Interpretation of E. Husserl’s Philosophy], *Uchenye zapiski Krymskogo federal’nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo, Seriia: Filosofiia, Politologiia, Kul’turologiia*, 2024, Vol. 10 (76), pp. 115–121. (In Russian)

Smirnov, A.V. “‘Stvolovaia kletka’ soznaniia, kul’tury, tsivilizatsii (k 90-letiiu akademika V.A. Lektorskogo)” [Consciousness, Culture, Civilization ‘Stem Cell’ (In Commemoration of V.A. Lektorsky’s 90th Anniversary)], *Voprosy filosofii*, 2022, No. 9, pp. 25–35. (In Russian)

Smirnov, A.V. “Zagadki soznaniia i kantianskie otvety” [Enigmas of Consciousness and their Kantian Solutions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 70–82. (In Russian)

Yampolskaya, A.V. “Chto takoe fenomenologiia” [What is Phenomenology], *Chto takoe fenomenologiia* [What is Phenomenology], ed. by N.A. Artemenko. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2024, pp. 104–135. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 35–45
УДК 141.144

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 35–45
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-35-45

Ю.М. Коротченко

АНТИКОНСТРУКТИВИЗМ В РУССКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Коротченко Юлия Михайловна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры религиоведения и философии культуры. Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского. Российская Федерация, 295007, г. Симферополь, просп. Академика Вернадского, д. 4; e-mail: yuliyakor03@gmail.com

В статье рассматривается антиконструктивистский потенциал русского экзистенциального персонализма, выделяется пронизанность экзистенциально-персоналистической интенцией учения Н.А. Бердяева, называвшего свою философию персоналистической и экзистенциальной. Русский экзистенциальный персонализм рассматривается как течение, исключающее релятивизацию духовно-нравственных ценностей, в то время как социальный конструктивизм Бергера–Лукмана содержит риски такой релятивизации. Эти риски обосновываются горизонтальной структурой социальной жизни, предлагаемой социальным конструктивизмом, социальная жизнь определяется как реальность жизненного мира индивидов и социальных групп. Эта реальность создается активностью сознания социальных субъектов в результате социальных взаимодействий, т.е. коммуникативно. Русская философская традиция, восходящая к философским идеям В.С. Соловьева о богочеловечестве и реальности высших духовно-нравственных ориентиров как реальности par excellence, говорит о богочеловеке в аспекте личностной стадии становления человека. Становление человека как личности – не биологическая и не коммуникативная данность, а комплексный процесс, преодолевающий изначальную трагичность подчинения человека обществу и объектность человека, выводящий человека в единственную подлинную реальность – реальность духа, морального изначально. Автор обосновывает актуальность обращения к наследию русского экзистенциального персонализма феноменами сегодняшнего дня, являющимися продуктами коммуникативных конвенций, не сообразующимися с этическими смыслами.

Ключевые слова: эссенциализм, антиэссенциализм, социальная реальность, социальный конструктивизм, антиконструктивизм, русский экзистенциальный персонализм

Для цитирования: *Коротченко Ю.М.* Антиконструктивизм в русской социальной философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 35–45.

© Коротченко Ю.М., 2026

Введение

Появлением и дальнейшим развитием наук о человеке – от биологии до психологии и антропологии, с одной стороны, и историческими событиями, затрагивающими судьбы человечества, с другой, создается почва для переноса акцента социально-философского исследования на активность сознания, в которой человек воспроизводит и социум, и самого себя. В эти периоды утрачивают актуальность называемые эссенциалистскими трактовки общества как стадии разворачивания абсолютного духа или как доминированного экономическим базисом с объективными, от воли людей не зависящими материальными отношениями.

Человек становится интересен самому себе со стороны его возможностей жить в мире, созданном его волей и сознанием; актуальной становится тематика возможностей сознания влиять на устройство общества. Стало традиционным в качестве антипода эссенциализму рассматривать социальный конструктивизм. Эссенциализм в социальном знании подвергся критике Поппером в первом томе его знаменитого труда об открытом обществе и его врагах, где Поппер настаивает на утверждении программы методологического номинализма вместо тоталитаристского, по оценке Поппера, платоновского реализма в социальном знании. Если последний отвечает на вопрос «Что есть некоторая вещь?», то методологический номинализм сосредотачивается на вопросе «Как вещь себя ведет?»[1]. Так социальный конструктивизм был отчасти предвосхищен в качестве антиэссенциализма в области методологии научного знания в целом и социального в частности.

Конструктивизм видит общество как сконструированную сознаниями разных субъектов реальность – пространство многих реальностей, располагаемых не иерархично, горизонтально. Это выводит социально-философское исследование из зоны тоталитаристских рисков. Однако возникают риски иного рода. Замкнутость общества на внутреннее смысловое разнообразие как самоценное становится основанием истинностного и ценностного релятивизма. Реально только то, что я вместе с теми, с кем я смог об этом договориться, *осмысляю как единственно реальное*. Тогда относительными становятся различия по своей сущности абсолютные: гендерные (легитимация стирания межгендерных различий), истинностные (феномен фейк ньюс, эпоха постправды), этические. Может быть релятивизировано понимание событий истории, множественные случаи пересмотра которой с далеко идущими разрушительными последствиями для жизни людей и государств мы наблюдаем сегодня; могут стираться границы между истиной и ложью в сфере мировой политики; наконец, в условиях, когда сознание не ограничено в своем конструктивизме, возникает риск девальвации этических ориентиров. Доведенная до абсолюта антиэссенциалистская установка нивелирует качественную определенность предмета осмысления, становится неважным (несущественным), чем этот предмет является вне его осмысления субъектом. Тогда предмету осознавания можно приписать какие угодно значения. Сегодня конструирование реальностей, не ограниченное ничем, кроме прагматических целей, среди которых может оказаться разрушение и отдельных социальных институтов, и целых государств, осуществляется на базе

[1] См., в частности: *Popper K.R.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 1: The Spell of Plato. London, 1945. P. 25–28.

деконструирования их смыслообразующих структур. Примером может послужить ставшее интернет-мемом слово «победобесие», содержащее уничижительную коннотацию в адрес победы СССР в Великой Отечественной войне, героев этой войны и их подвигов. Резонансно он начал звучать на фоне Евромайдана в 2013 г. и последующих событий госпереворота на Украине, Крымской весны, начала войны на Донбассе в 2014 г. и масштабного празднования в России 70-летия Победы над Германией в Великой Отечественной войне в 2015 г. В 2015 г. создается видеоролик «Победобесие», в 2016 г. возникает хэштег с этим словом, в 2018 г. запускается сайт с таким названием, в 2019 г. наблюдается «устойчивое использование термина «победобесие» в масс-медиа»[2]. В социальных СМИ, аккаунтах СМИ, в разного рода цифровых сообществах с 2014 по 2020 г. было 256 тыс. пользователей, опубликовано 537 290[3] сообщений с этим словом, оригинальными были только 37%[4]; с 2017 г. наблюдался рост числа российских авторов, достигший к 2020 г. более 50%[5]. К 2019 г. число сообщений с данным словом возрастает на 94%[6] по сравнению с 2015 г., а к 2020 г. (75-летие Победы) импорт термина в российский сегмент интенсифицируется (авторов сообщений с ним на 10 000[7] больше, чем в 2019 г.). В цифровой среде сегодня сконструирована реальность, в которой не было Великой Отечественной войны, а была только Вторая мировая, дата победы в Великой Отечественной войне заменена на 8 мая, 8 мая с 2023 г. обозначается как День памяти и победы над нацизмом во Второй мировой войне 1939–1945 гг., а герои и враги из прежней конструкции частично поменялись местами. На Украине наблюдается скрепление новой конструкции правовыми нормами: переименовываются города и улицы, преображается городская скульптура (снос или изменение внешнего вида памятников), вводятся запреты на мероприятия, символику, риторику и художественное творчество с конвенциями, не соответствующими правилам обозначения в легитимной конструкции, конструируется новый сектор праздничной культуры и новый исторический календарь. Все становится относительным, аксиологически индифферентным и потому заменяемым, т.к. все есть не более, чем конструкция, к тому же цифровая. При этом аксиологическая индифферентность проявляется именно в факте замены. Однако она становится фактом новой социальной реальности, лежащим в основании мотива социальных действий людей, разделяющих конвенции этой конструкции.

Актуализируется проблема критерия реальности самой конструкции, требующая наличия некоего сверх-, содержащего критерии подлинности и границ автономности сознания, но социальный конструктивизм выстраивает горизонтальную реальность. Эссенциализм предлагает в качестве реального par excellence считать набор свойств предмета мысли, определяющих его качественную специфику, не зависящую от субъекта мышления. Чистая объективность в обществе – слишком жесткая абстракция как раз относительно существенного для последнего. Конструктивизм снимает проблему

---

2 *Курицын А.Н., Лемэр Л.Г., Ашманов И.С., Гребенюк А.А.* Великая Отечественная война. Фальсификация истории, манипуляции в социальных медиа. М., 2020. С. 17.

3 Там же. С. 14.

4 Там же. С. 15.

5 Там же.

6 Там же.

7 Там же.

выбора реальности, и общество становится продуктом социальной инженерии. Тогда возникает вопрос о том, как, сохраняя антитоталитарность и обращенность к субъекту, избежать рисков выхолащивания смыслового стержня истории, общества и жизни человека. И в этой связи сегодня более чем просто уместно обращение к выработанной в русской философии Серебряного века теории личности – русскому экзистенциальному персонализму. Помимо чисто методологического аспекта, в котором проявляется антитетичность русского экзистенциального персонализма экстрасубъективистским теориям общественного развития, в этом учении о личности как творце себя определяется собственно философский фундамент духовно нравственного начала отечественной культуры, исключающий главенство интересов и прав отдельных людей или социального класса над всем обществом и преодолевающий внеличностный, содержащий риски смысловой девальвации характер сложившегося в западной философской традиции социального конструктивизма.

Антиконструктивистская интенция русского экзистенциального персонализма

Обыденное мышление и жизненный мир становятся базовыми категориями социального конструктивизма подхода Бергера и Лукмана, восходящего к феноменологии Гуссерля и Щюца. Задается антиэссенциалистский вектор, определивший фокус рефлексии на повседневной жизни как реальности par exellence: в ней напряженность сознания максимальная, она держит его в состоянии бодрствования, она есть в качестве проинтерпретированной, воспринятой и переживаемой людьми как естественной. Именно эта высокая напряженность сознания становится основанием для признания реальности повседневной жизни высшей из всего множества реальностей, в которых живет и которые конструирует человек.

Социальный конструктивизм уделяет большое внимание сигнификационным процессам[8]. Подчеркивается, что совместная причастность к накопленному и создаваемому объективированному запасу знания непрерывно влияет на интерсубъективные взаимодействия в повседневной жизни людей. Так социальный конструктивизм оказывается погруженным в коммуникативную парадигму социального знания. Преодолевая абстрактность монизма классических социальных учений, социальный конструктивизм изучает общество как сложный конгломерат субъективного и объективного. Эта трактовка общества становится альфой и омегой социального конструктивизма как антиэссенциализма в неклассической социальной теории, как если бы в истории философии не было иного, не коммуникативистского, контраргумента экстрасубъектной методологии в изучении общества. Конструктивизм второй половины XX в. с опорой на социальную феноменологию не выходит из традиционной гносеологической оппозиции субъект-объектных отношений, хотя и преодолевает их линейность. Социальные объекты – интерсубъективно освоенные значения, факты и события опыта сознания, но это объективированные результаты активности сознаний

[8] См., в частности: *Berger P.L., Luckman T.* The Social Construction of Reality. London, 1991. P. 49–61.

взаимодействующих субъектов. Социальных реальностей может быть много, критерий реальности – быть продуктом сознания субъекта. Никакого внешнего критерия не признается, кроме сообразности значений объектов этой реальности прагматическим интересам, определяющим структуру жизненного мира. Хотя объективация вплетена в связанные друг с другом процессы экстернализации/интернализации, язык описания этих взаимосвязей создается в субъект-объектной терминологии, и субъект парадоксально оказывается вторичным по отношению к социально-смысловой конструкции.

В значительно предшествующем конструктивизму Бергера – Лукмана социальном учении, возникшем в период Серебряного века в русской философии, гносеологическое отношение трактуется как убивающее саму возможность созидающей деятельности человека. Постулируется изначальная конфликтность отношения «человек – общество», преодолеваемая личностным опытом человека, выходящего в надындивидуальную (внеобыденную) реальность нравственного идеала, устремленность к которому должна лежать в основе социального строительства. Фокус рефлексии – реальность, выходящая за пределы обыденной жизни. Соответственно, утверждается субъект необыденного мышления. Человек, ищущий смысл и цель, а не средства существования, в своей необыденной жизни становится таким субъектом при устремлении к этой реальности. Субъекты, утвержденные социальным конструктивизмом и русским экзистенциальным персонализмом, разнятся, как разнятся и миры, конструируемые/творимые ими. Поглощенность социального знания философскими открытиями в коммуникативной парадигме во второй половине XX века, прерывистость – и методологическая, и теоретико-содержательная – историко-философского процесса в отечественном философском пространстве, внезапно наступившая в нач. 90-х гг. XX в. и имеющая место в наши дни доступность обилия текстов западных философов и социологов в профессиональных переводах на русский язык, – эти факторы на некоторое время деактуализировали обращение к домарксистской русской философской традиции именно в ее социальном измерении. Частота употребления слов «бог» и «вера» в текстах русских мыслителей философского Серебряного века обусловила закрепление за русской философией этого времени предикат «религиозная». Здесь важно учитывать содержание понятий религиозности и веры в их аутентичности для русских философов. В.С. Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» говорит о религии как о том, что «есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»[9]. Н.А. Бердяев в работе «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (впервые издана в Париже в 1934 г.) подчеркивает: «Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия»[10].

Иные миры в конструктивизме определяются как некие анклавы жизненного мира, и это, например, искусство и религия, откуда «сознание всегда возвращается к первостепенной для себя реальности (непосредственного жизненного мира. – *Ю.К.*), как из экскурсии… Эстетический и религиозный опыт богат переходами такого рода, т.к. искусство и религия относятся

---

[9] *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 5.

[10] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М., 2011. С. 12.

к конечным периферическим областям значений»[11] (перевод с английского мой. – *Ю.К.*). Иные миры в экзистенциальном персонализме – хранилища смысла человеческого существования, духовное, а не чисто интеллектуальное осознавание которого есть задача и философии, и личного жизненного пути человека, вечное устремление, цель истории человечества. Идея осмысленности истории, всеобщности ее цели и смысла, прогрессистское устремление в высшую реальность вечного духовного начала и сотворение себя в своем персональном существовании как богочеловека восходит к философскому учению В.С. Соловьева. Идеи Соловьева были глубоко восприняты русскими философами Серебряного века. Восходящее к работам Соловьева «Чтения о богочеловечестве», «Философские начала цельного знания» и ряду других учение о личности, экзистенциальной трагичности жизни человека, смысле существования человека, прерогативе духовно-нравственной реальности, богочеловеке в противовес человекобогу присутствует в трудах Л.И. Шестова, Н.О. Лосского, С.Л. Франка. Свою философию персоналистической и экзистенциальной называет Н.А. Бердяев в работах «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» и «Свобода и рабство человека. Опыт персоналистической философии». Бог в этой традиции есть творческое начало бытия, условие преодоления внутренней телесно-психической разорванности человека, возможность сотворения человеком себя как личности и таким образом уподобления себя богу. Субъект постулируется как триединая личность. Ничто внешнее не создает личность, для этого нужно сверхличное, личность отмечена ценностным содержанием, это «прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования»[12]. Личность поэтому не может быть понята натуралистически (натурализм в понимании личности – одна из узких трактовок эссенциализма, присутствующая и вызывающая дискуссии в некоторых новейших гендерных исследованиях), и она не является чисто духовным началом. Это человек в телесно-психо-духовной целостности: реальность личности не может быть сконструирована аксиологически нейтрально. Экзистенция человека изначально трагична именно не данностью личности в готовом виде как факта по рождению. Если реальность телесного и психического наблюдаема сразу, то реальность духа и человека в его триадичной целостности проблематична.

Как может быть поставлена проблема реальности духа применительно к философскому учению о человеке и обществе? Первый шаг к проблематизации реальности духа (а без него нет личности как вышеупомянутого триединства) состоит в принципиальном отказе от сведения реальности к объективности, противополагаемой субъекту. В русском персонализме дух определяется скорее как «высшее качество существования, чем существование душевное и телесное. Трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного имеет вечный смысл и должно быть удержано. Но это совсем не означает, что в человеке есть как бы духовная природа наряду с природой душевной и телесной, это значит, что душа и тело человека могут вступить в иной, высший порядок духовного существования, что человек может перейти из порядка природы в порядок свободы, в царство смысла, из порядка раздора и вражды в порядок любви

[11] *Berger P.L., Luckman T.* The Social Construction of Reality. P. 39.
[12] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 108.

и соединения»[13]. Реальность духа утверждает реальность истины, добра, красоты, творческой фантазии. Это сверхреальность, взятая как духовно-нравственное, ценностное измерение личности. Учение о богоподобной личности (богочеловеке) формирует экзистенциальный персонализм как русский акцент социального антиэссенциализма и – одновременно – антиконструктивизма. Речь идет об общественном идеале: «…речь может идти только о создании совершенно нового братского общества, общества персоналистического и коммюнотарного. Общество есть объект для человека, извне его детерминирующий. Его надо превратить в субъект, внутренно обозначающий коммюнотарный и социальный характер человека»[14]. Само общество может быть создано на основе общения (коммунион), противопоставляемого сообщению (коммуникации). Первое характеризуется Бердяевым между двумя равными «я», оно рождает третье – «мы» – как максимальную духовную общность, достигаемую на основе любви и соединения. Здесь проходит еще одна демаркационная линия между русским экзистенциальным персонализмом и социальным конструктивизмом как двумя антиэссенциалистскими перспективами понимания общества в виде реальности, создаваемой человеком. Жизненный мир конструируется через типизацию и объективацию результатов обыденного осмысления человеком самого себя и других людей как участников социальных взаимодействий в коммуникации посредством сигнификации, прежде всего языковой. Русский персонализм усматривает трагичность в протекании жизни в таком упорядоченном объективированном мире. Высшей и подлинной в смысле обретения личностной целостности реальностью обладает общество, которому еще только надлежит быть созданным. Со стороны общества как объекта человек – его часть; со стороны человека как субъекта – обратное соотношение. Общество как политически организованная (государственная) целостность определяется с использованием христианской метафоры – как Царство кесаря. Общественный идеал получает, соответственно, название Царства Божия, движение к которому составляет смысл истории. Бессмысленная история порабощает человека, исключает его из мессианского предназначения быть творцом истории и совершенного общественного устройства. Последнее понимается как свободная коммюнотарность, а она «…может быть лишь результатом духовного и социального движения, которые перестанут быть разделенными и противополагаемыми»[15]. Духовная природа смысла, принадлежащего надындивидуальной реальности, делает его обязательной категорией социальной философии в русском экзистенциальном персонализме, возвращающем человеку подлинную субъектность. Последняя несет в себе потенциал богочеловеческого творчества. Социально-политическое устройство общества, осмысляющее себя как самодостаточную реальность, создает иерархию, в которой подчиненное положение у человека обществу, а не наоборот. Так, государство, в своей политике утверждающее свое право давать свободу человеку, по определению делает из него раба. Свобода – категория духовная и потому может быть обретена только самим человеком,

---

[13] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М., 2011. С. 212–213.

[14] *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М., 2011. С. 585.

[15] *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 353.

в его персональном пути через ад самоотречения, в результате которого только и возможно сотворение себя как личностной целостности. И если демократия конструирует атомизированное общество арифметически слагаемого большинства, в котором критерии правоты и главенства чисто количественные, то социализм, как его видел и пережил лично Бердяев, заменяет формалистичность демократического права на содержательность права избранного класса, интересы которого совпадают со всеобщей тенденцией исторического процесса, как она определяется в марксизме. Русский персонализм отрицает такое идеологическое самообоснование: «…достойная цель, к которой устремлена народная воля, должна быть выше самой народной воли. Этой цели должна быть подчинена общественная жизнь. Но целью жизни может быть лишь духовная жизнь, и содержанием жизни может быть лишь божественное содержание. Поэтому в основу человеческих обществ должны быть положены религиозно-духовные начала, которые должны быть поставлены выше всякого самоутверждения человеческой воли»[16]. Итак, антиэссенциализм в социальной философии не исчерпывается социальным конструктивизмом Бергера – Лукмана. В русском экзистенциальном персонализме просматривается свой специфический антиэссенциалистский вектор. Эта специфика состоит в примате человека-творца над обществом и своей доличностной стадией. Творческий потенциал человека реализуется в его персональном пути создания собственной личности как богочеловека, устремленного к духовно-нравственному идеалу. Движение к этому идеалу составляет смысл истории – творение общественного порядка любви и соединения. Эта высшая духовно-смысловая реальность содержит этические абсолюты в качестве ценностных критериев вне прагматических интересов обыденной жизни индивида или социальных общностей любого масштаба.

Эссенциализм и его антонимы: о незавершенности противопоставления в социальной философии

Философская судьба русского экзистенциального персонализма не оказалась такой яркой, какой она стала для социального конструктивизма. Это прослеживается и в контексте социально-философских исследований. Кроме того, в новейшей отечественной социальной философии достаточно заметен эссенциализм как субстанциализм. Долгосрочное и далеко не у всех советских философов догматичное следование марксизму, его добротная теоретическая обоснованность, развитость категориального аппарата закрепила эссенциалистский/субстанциалистский взгляд на то, каким должно быть социально-философское исследование. Установки социального субстанциализма присутствуют у такого глубокого российского социального философа, как К.Х. Момджян. К большому сожалению, сейчас уже нет возможности вступить с ним в совместное обсуждение научного статуса философии, которую он называет валюативной, т.к. ее «интересуют смыслы человеческого существования в мире и конгениальные этим смыслам формы идеального общественного устройства… она дает нам не *знания* о мире, а адаптивно значимые *мнения* о нем. Ей не доступен язык суждений истины,

[16] Там же. С. 298.

она использует язык неверифицируемых суждений *ценности*»[17]. И далее: «Я являюсь убежденным сторонником субстанциального понимания философии, поскольку лишь оно позволяет нам сохранить весь концептуальный объем значимой философской проблематики, не жертвуя ни одной из ее частей»[18]. Хотелось бы в этой связи прояснить вопрос о наличии существенного в ценностном и в целом смысловом наполнении мира человека, а значит, и о возможностях *знаний* об этом, а не только *мнений*. Теории общества, строящиеся на базе абстракции от конструирующего потенциала сознания в духе социологии знания, каким его обнаруживали Бергер и Лукман, или от творческого начала личности в русском экзистенциальном персонализме, не учитывают как раз существенное для социума – его субъектную «прошивку», нелинейность генеративных взаимосвязей и плотную взаимную интегрированность его структур. В социальном аспекте экзистенциальный персонализм и социальный конструктивизм находят существенное в своем объекте. В связи с этим уместным выглядит вопрос об открытости или зыбкости границ внутри дихотомии «эссенциализм (субстанциализм) – неэссенциализм» в социальной философии с учетом сущностной специфики общества. Болезненность этого напряжения между эссенциализмом и социальным конструктивизмом как антиэссенциализмом, особенно острая в настоящий период жизни человечества, заставляет искать новую оптику видения существенного для общества как специфической реальности, в которой живут люди. И она обнаруживается, например, в русском экзистенциальном персонализме, исключающем вторичность личности, постулирующем обязательность надличностного духовно-нравственного идеала как смыслового наполнения общественной жизни.

Список литературы

Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.

Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 209–364.

Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 557–664.

Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 5–138.

Курицын А.Н., Лемэр Л.Г., Ашманов И.С., Гребенюк А.А. Великая Отечественная война. Фальсификация истории, манипуляции в социальных медиа. М.: Первое экономическое издательство, 2020.

Момджян К.Х. О структуре рефлективного философского знания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 128–145.

Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 3–172.

Berger P.L., Luckman T. The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. London: Penguin Books, 1991.

Popper K.R. The Open Society and Its Enemies. Vol. 1: The Spell of Plato. London: Routledge & Sons, 1945.

---

[17] *Момджян К.Х.* О структуре рефлективного философского знания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 129.

[18] Там же. С. 139.

Anti-constructivism in Russian social philosophy

Yuliya M. Korotchenko

Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Prospect, Symferopol, 295007, Russian Federation; e-mail: yuliyakor03@gmail.com

This article examines the anti-constructivist potential of Russian existential personalism. The gnoseological formulation of the question on the subject as subsuming itself into an object is rejected in the existential personalism of the Silver Age Russian philosophers. The author highlights the permeation of the existential-personalistic intention of the teachings of N.A. Berdyaev, who called his philosophy personalistic and existential. Russian existential personalism is represented as a movement that excludes the relativization of spiritual and moral values, while social constructivism contains the risks of such relativization. These risks are substantiated by the horizontal structure of social life proposed by social constructivism; social life is defined as the reality par excellence of individuals and social groups. This reality is created by the social subjects' consciousness activity as a result of social interactions, i.e., communicatively. The Russian philosophical tradition is dating back to the V.S. Solovyov's philosophical ideas on God-man and the reality of higher spiritual and moral guidelines as a reality par excellence, on the God-man in terms of the personal stage of human development. Human development as a development of personality is not given as a biological or communicative one, but it is a complex process that overcomes the inherent tragedy of human subordination to society, the objectification of man and leads man to the only true reality – the reality of spirit, which is inherently moral. The author substantiates the relevance of turning to the heritage of Russian existential personalism with contemporary phenomena that are products of communicative conventions being out of ethical meanings.

Keywords: essentialism, anti-essentialism, social reality, social constructivism, anti-constructivism, Russian existential personalism

For citation: Korotchenko, Y.M. "Antikonstruktivizm v russkoi sotsial'noi filosofii" [Anti-constructivism in Russian social philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal,* 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 35–45. (In Russian)

References

Berdyaev, N.A. "Dukh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoi dukhovnosti" [A Spirit and Reality. The Foundations of Metaphysics of Morality], in: N.A. Berdyaev, *Dukh i real'nost'* [A Spirit and Reality]. Moscow: AST Publ.; Astrel' Publ., 2011, pp. 209–364. (In Russian)

Berdyaev, N.A. "Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo" [The Existential Dialectics of Divine and Human], in: N.A. Berdyaev, *O naznachenii cheloveka* [On the Purpose of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 253–357. (In Russian)

Berdyaev, N.A. "Tsarstvo dukha i Tsarstvo kesarya" [A Kingdom of the Spirit and a Kingdom of a Caesar], in: N.A. Berdyaev, *Dukh i real'nost* [A Spirit and Reality]. Moscow: AST Publ.; Astrel' Publ., 2011, pp. 557–664. (In Russian)

Berdyaev, N.A. "Ya i Mir ob'ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya' [I and the World of Objects. Philosophical Experience of Loneliness and Communication], in: N.A. Berdyaev, *Dukh i real'nost* [A Spirit and Reality]. Moscow.: AST Publ.; Astrel' Publ., 2011, pp. 5–138. (In Russian)

Berger, P.L. & Luckman, T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991.

Kuritsyn, A.N., Lemaire, L.G., Ashmanov, I.S. & Grebenyuk, A.A. *Velikaia Otechestvennaia voina. Fal'sifikatsiia istorii, manipuliatsii v sotsial'nykh media* [The Great Patriotic War.

Falsification of History, Manipulations in Social Media]. Moscow: Pervoe ekonomicheskoe izdatel'stvo Publ., 2020. (In Russian)

Momdzhyan, K.Kh. "O strukture reflektivnogo filosofskogo znaniya" [On the Structure of Reflective Philosophical Knowledge], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 128–145. (In Russian)

Popper, K.R. *The Open Society and Its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato*. London: Routledge & Sons, 1945.

Solov'ev, V.S. "Chteniya o bogochelovechestve" [Readings on God-humanity], in: V.S. Solov'ev, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 3–172. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 46–54
УДК 130.2

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 46–54
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-46-54

Р.В. Псху

ФИЛОСОФСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ, ИЛИ ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ

Псху Рузана Владимировна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой востоковедения и африканистики ФГСН РУДН, главный научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: r.pskhu@mail.ru

В статье освещается исторически значимый этап развития отечественного философского востоковедения, в ней фиксируется изменение научной парадигмы в российском философском востоковедении, что не означает радикальную смену научной парадигмы. То, что мы наблюдаем сегодня в российской науке в данной области, скорее соответствует эволюционному скачку в родовидовых формах изучения ведущих философских традиций восточных регионов. При этом новые формы вовсе не отменяют уже привычные всем востоковедам жанры работы с восточными культурами, а естественным образом их предполагают. Происходящее можно назвать «осевым временем» российского философского востоковедения, ибо в трех областях – философской индологии, философской арабистике и философской синологии – появляются теории, авторы которых удивительным образом «прорывают» пространство работы существующего инструментария. Автор данной статьи освещает две области – философскую индологию и философскую арабистику, но любой читатель может с легкостью найти аналоги им и в философской синологии. В статье дается типология сложившихся на сегодняшний день в российском философском востоковедении подходов: классический, системообразующий, постреалистический. Каждому из подходов дается определение, перечисляются наиболее репрезентативные работы, поясняются главные для того или иного подхода методы, «прогнозируется» развитие возможностей, обещанных каждым подходом, взвешиваются *pro et contra*. Автор статьи преследует одну цель – внести ясность в понимание происходящих сегодня в российском философском востоковедении процессов.

Ключевые слова: востоковедение, философия Востока, философское востоковедение, индология, арабистика, логико-смысловая теория А.В. Смирнова, ситуативная герменевтика Р.В. Псху, типология цивилизационно специфичных рациональностей А.В. Парибка, компаративистика

Для цитирования: *Псху Р.В.* Философское востоковедение, или Единство в многообразии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 46–54.

© Псху Р.В., 2026

> …В науке ничего сделать невозможно без страсти. Никакая усидчивость, никакие способности не смогут восполнить потраченного времени. Нужна страсть. Наука – тоже искусство. Без внутренней творческой страсти, без увлеченности, без сумасшествия ничего путного сделать нельзя…
>
> *академик Г.М. Бонгард-Левин*

Как известно, Отелло задушил Дездемону, хотя и были попытки создания альтернативного конца этой истории любви: в «Звездных дневниках Ийона Тихого» С. Лем описывает одного из предков главного героя, который промышлял тем, что создавал альтернативные версии концовок знаменитых произведений – по его версии, Дездемона задушила Отелло. Автор вынесенных в эпиграф строк, академик Григорий Максимович Бонгард-Левин, говорит о страсти как о главнейшей составляющей науки. В этом смысле ни философские, ни востоковедные науки не исключение. Только подлинная страсть к своему делу может породить (либо убить) нечто стоящее. Неслучайно история философии изобилует многочисленными трагическими примерами того, как поверженный в своих идеях философ либо стремится к самовольной смерти (действительно, жизнь теряет смысл, особенно когда чужой смысл оказывается более глубоким и верным), либо, что чаще, пытается тем или иным способом «убить» своего оппонента («убивать» можно по-разному, к примеру, критическими атаками (помянем П. Фейерабенда), моббингом, игнорированием и прочими «дипломатическими» средствами). Мы даже не упоминаем о реакции не-философов на неугодные им учения. Тут только ленивый не вспомнит Сократа.

Читатель может спросить, почему вдруг такое «страстное» начало у довольно спокойной и миролюбивой статьи, в которой представлена попытка описать происходящее сегодня в российском философском востоковедении? Во-первых, для того, чтобы напомнить о великой и настоящей «науке страсти нежной», которой должен обладать ученый в отношении своего предмета исследования, а во-вторых, потому, что философское востоковедение в России всегда находилось в атмосфере особой накаленности страстей (и далеко не первую роль играли в этом идеологические и политические факторы). И мы как наследники и продолжатели отечественного востоковедения не можем мгновенно по мановению волшебной палочки «разрядить» доставшуюся нам из прошлого «шаровую молнию». Поэтому попробуем, не повторяя судьбы коллеги М.В. Ломоносова Георга Рихмана, сделать так, чтобы ее разряд произошел на нейтральной территории – в области здравого смысла.

Очевидно, что востоковедение представляет собой междисциплинарную интеллектуальную деятельность. Наиболее общее определение таково: «…совокупность комплексных научных дисциплин, изучающих страны и народы Азии и Северной Африки: их историю, языки, литературу, искусство, религии, философию, социальную структуру, быт, экономику»[1]. Выделяют несколько функций востоковедения: это и научно-исследовательская работа, и преподавательская деятельность, и дипломатическая служба,

[1] *Алаев Л.Б.* Востоковедение // Большая российская энциклопедия 2004–2017. URL: https://old.bigenc.ru/world_history/text/1930022 (дата обращения: 05.02.2026).

и переводческая деятельность, и бизнес-консалтинг, и многое другое. При этом все-таки основной задачей востоковеда является не просто знание фактов о восточных культурах, но прежде всего адекватное и глубокое понимание и правильная интерпретация восточного мировоззрения. Отметим, что это сразу превращает философское востоковедение в главнейшую науку в том комплексе наук, которые традиционно относят к востоковедению.

Об истории востоковедения и философского востоковедения в частности написано немало. Мы отсылаем читателя к списку литературы данной статьи, включившем в себя только *образцы*:

(а) работ того или иного подхода в философском востоковедении (основные предметные монографии и переводы отечественных востоковедов);

(б) историографических обзоров по философскому востоковедению (к примеру, некоторые работы М.Т. Степанянц, Н.С. Кирабаева и др.)[2];

(в) работ, по-новому осмысливающих накопленный материал и излагающих новые теории и методы, позволяющие по-новому взглянуть на философское наследие восточных культур (труды А.В. Смирнова, А.В. Парибка, Р.В. Псху и др.).

Разумеется, список этот *не полный*, отметим, что он *и не претендует* на полноту, поскольку для демонстрации излагаемой в данной статье «схемы» достаточно привести *minimum minimorum* работ именно в качестве образцов, а остальное, как говорится, *sapienti sat*. Более того, я полагаю, в современной ситуации всеобъемлющей цифровизации любой человек, интересующийся данной темой, может быстро и легко самостоятельно восполнить библиографический список, который мы по понятным причинам вынуждены украсить единичными трудами из многочисленных библиографических списков каждого из упоминаемых нами коллег.

На наш взгляд, современное состояние философского востоковедения в России характеризуется наличием, как минимум, трех подходов:

(1) классический,

(2) системообразующий,

(3) постреалистический.

Названия весьма и весьма *условны* – они призваны отразить некую доминирующую черту того или иного подхода. Представители перечисленных выше подходов не могут между собой конкурировать просто потому, что каждый из этих подходов имеет свою уникальную область исследования, которая лишь *частично и в малой степени* может пересекаться с другой областью. Рассмотрим каждый подход подробнее.

---

[2] См.: *Вигасин А.А.* Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008; *Кирабаев Н.С.* Историко-философская арабистика в России на рубеже веков (вторая половина XX – начало XXI вв.) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер: Философия. 2021. Т. 25. № 4. С. 695–719; *Псху Р.В.* Отечественная индология в советский и постсоветский период. М., 2014; *Степанянц М.Т.* Философское востоковедение. К 100-летию Института философии РАН (1921–2021) // Ориенталистика. 2021. Т. 4 (2). С. 344–362; *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998 и другие.

Классическое философское востоковедение в России

Данное направление[3] характеризуется преимущественно исследованием в классической научной парадигме, предполагающей добротные переводы с оригинальных языков философских источников, детальный и глубокий понятийный и категориальный анализ, подробное комментирование и т.п. В данной парадигме открытия и прорывы возможны, по сути, как локальные точки разворота в изучаемой дисциплине, представляющие собой своего рода мини-«революции» (хотя в рамках дисциплины и очень важные). Под «локальным» в данном случае подразумевается, что исследователь остается в плоскости своей дисциплины, не выходя за ее пределы, ибо такого рода выход означал бы переход на совершенно иной уровень осмысления изучаемой философской традиции. В основном развитие идет вширь и вглубь, но не вверх, что не отменяет возможности появления точечных «прозрений», не связываемых воедино в некую целостную теорию или метод. Наиболее яркими представителями этого направления (из ныне здравствующих) в арабистике будут А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц, Н.С. Кирабаев, И.Р. Насыров, Е.А. Фролова и др., а в индологии – Е.П. Островская, В.К. Шохин, В.Г. Лысенко, Н.А. Железнова, А.В. Парибок, Р.В. Псху и др. Исследования и переводы в этом направлении поддерживают, выражаясь языком Т. Куна, устоявшуюся научную парадигму. Любого рода аномалии, как правило, интерпретируются посредством ввода теории *ad hoc*. Ключевая характеристика – освоение философского материала посредством выработанного на материале европейской философии инструментария.

Системообразующее философское востоковедение в России

Представители данного направления характеризуются умением работать в классической научной парадигме (собственно говоря, вне классической парадигмы данный подход был бы невозможен), но (!) при этом исследуемый материал осмысляется ими на качественно новом уровне, что по сути означает либо существенное дополнение устоявшейся парадигмы, либо, не побоюсь этого слова, формирование новой научной парадигмы в философском востоковедении, результаты которой носят универсальный для востоковедения в целом характер.

Данное направление можно назвать новаторским в том смысле, что исследователь, изучая глубоко и широко поле своей дисциплины, выходит за ее пределы, что означает переход на новый качественный уровень. Развитие идет и вширь, и вглубь, но и вверх, что означает качественно новый

[3] Примеры исследований этого направления (приведены в алфавитном порядке): *Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия. 2-е изд. М., 2021; *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М., 2012; *Кирабаев Н.С.* Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005; *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., 2003; *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М., 2009; Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; *Псху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М., 2007 и многие другие.

«прорыв», знаменующий создание новой теории или метода, а в совокупности – системы.

Значимыми представителями этого направления (из ныне здравствующих) будут: в арабистике – А.В. Смирнов, Р.В. Псху и др., а в индологии – А.В. Парибок, Р.В. Псху и др., создавшие либо теорию (логико-смысловая теория А.В. Смирнова, типология цивилизационно-специфичных рациональностей А.В. Парибка), либо метод (ситуативная герменевтика Р.В. Псху), позволяющие на качественно новом уровне работать с изучаемой культурной традицией[4].

Исследования и переводы в этом направлении поддерживают, выражаясь языком Т. Куна, устоявшуюся научную парадигму. Но при этом все замеченные аномалии анализируются и интерпретируются. Ключевой характеристикой данного подхода будет попытка создания нового философского инструментария, который бы «работал» в любой цивилизационно-специфичной философской традиции.

Постреалистическое философское востоковедение

Данное направление[5] характеризуется преимущественно интерпретацией каких-то фактов или реалий (без глубокого освещения того, какую роль эти реалии играют в изучаемой культуре), введением их в собственный философский контекст, как правило, обобщающий опыт западноевропейских философских идей. Для представителей данного направления (наиболее яркие из них — М.Т. Степанянц, А.С. Колесников, Н.С. Кирабаев) характерны, с одной стороны, некоторая выборочность, а с другой стороны, «замах» на универсальный охват. Выборочность в данном случае означает, что исследователь обращается к реалиям, гармонично «укладывающимся» в предлагаемую исследователем собственную интерпретационную схему, не пытаясь представить их системно. По сути, сама восточная культура (в ее целостности и системности), из которой берется материал, уходит на второй план: исследователя интересует его собственное видение и его собственная теория, которая всегда оперирует достаточно обобщенными понятиями. Важным элементом этого направления является личностное присутствие исследователя, его авторская позиция как бы означает создание нового «бренда» в философии. К данному направлению философского востоковедения я отношу философскую компаративистику, в которой задействуется

---

[4] См.: *Парибок А.В.* Индология. Философия. Лингвистика: избранные статьи и переводы. М., 2021; *Он же*. Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // Философский журнал / Philosophy journal. 2023. № 2. С. 54–61; *Пружинин Б.И., Псху Р.В.* Методы исследования классического философского текста в индийской и европейской мыслительных традициях // Вопросы философии. 2026. № 12. С. 93–102; *Псху Р.В.* Ситуативная герменевтика. М., 2023; *Смирнов А.В.* Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001; *Он же*. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб., 2009; *Он же*. Процессуальная логика. М., 2019 и многие другие.

[5] *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб., 2004; *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М., 2020; *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998 и многие другие.

в качестве одной из сравниваемых сторон восточная философия, межкультурную философию и ряд других «активностей», которые осознанно или неосознанно направляют свое внимание на философские «швы», соединяющие ту или иную восточную традицию с другой (к примеру, европейской, русской или какой-либо иной).

Следует отметить, что работы в этом направлении не укладываются в привычные научные парадигмы востоковедения (новые или старые). Наиболее точное их определение будет «постреалистическое» (здесь мы наблюдаем и диалогическое постижение мира, и открытость автора к нему, и построение образа мира как диалога между далеко отстоящими друг от друга культурами и их языками, и экзистенциальная составляющая, и др.)[6], или философическое востоковедение. В последнем наименовании нет негативной коннотации, если вспомнить «Les lettres philosophiques» Петра Чаадаева. Философический понимается как «содержащий в себе мировоззренческую концепцию или глубокую идею», а также демонстрирующий «разумное, рассудительное и спокойное отношение к явлениям жизни (читай: иной культуры. – *Р.П.*), ее сложностям и невзгодам»[7].

В заключение отметим, что философское востоковедение переживает сегодня действительно исторический момент – привычная востоковедам-текстологам научная парадигма существенно меняет свои черты, ориентиры и методы, дополняясь фундаментальными разработками в этой области. Фиксация *изменения* научной парадигмы в российском философском востоковедении необходима во избежание путаницы и вытекающей из нее психологической напряженности. Данное изменение вовсе *не означает радикальную смену* научной парадигмы в известном всем значении, введенном и используемом Т. Куном. То, что мы наблюдаем сегодня в российской науке в данной области, скорее соответствует необратимой мутации, если хотите, эволюционному скачку в родовидовых формах изучения ведущих философских традиций восточных регионов. При этом новые формы вовсе не отменяют уже привычные всем востоковедам жанры работы с восточными культурами, а естественным образом их предполагают и существенно дополняют. Этот этап можно назвать «осевым временем» российского философского востоковедения, ибо в трех областях – философской индологии, философской арабистике и философской синологии – появляются теории, авторы которых удивительным (синхронно и в одних концептуальных границах) образом «прорывают» пространство работы существующего инструментария. И хотя в данной статье освещены две области – философская индология и философская арабистика, любой читатель может с легкостью найти аналогии им и в философской синологии.

Единственной целью автора статьи было внести ясность в сложившуюся на сегодняшний день в российском философском востоковедении ситуацию.

---

[6] Постреализм – литературное направление, в котором представлен синтез реализма и модернизма. См.: *Лейдерман Н.Л.* Постреализм: теоретический очерк. Екатеринбург, 2005.

[7] Современный толковый словарь русского языка Ефремовой. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/ (дата обращения: 17.04.2026).

Список литературы

Алаев Л.Б. Востоковедение // Большая российская энциклопедия 2004–2017. URL: https://old.bigenc.ru/world_history/text/1930022 (дата обращения: 05.02.2026).
Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М.: МГУ, 2008.
Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. 2-е изд., расшир. и испр. М.: Академический проект; Мир, 2021.
Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Вост. лит., 2012.
Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М.: РУДН, 2005.
Кирабаев Н.С. Историко-философская арабистика в России на рубеже веков (вторая половина XX – начало XXI вв.) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2021. Т. 25. № 4. С. 695–719.
Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток–Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.
Лейдерман Н.Л. Постреализм: теоретический очерк. Екатеринбург: [Б.и.], 2005.
Лысенко В.Г. Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М.: Восточная литература, 2003.
Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур, 2009.
Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература РАН, 2001.
Парибок А.В. Индология. Философия. Лингвистика: избранные статьи и переводы. М.: Садра, 2021.
Парибок А.В. Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // Философский журнал / Philosophy journal. 2023. № 2. С. 54–61.
Пружинин Б.И., Псху Р.В. Методы исследования классического философского текста в индийской и европейской мыслительных традициях // Вопросы философии. 2026. № 12. С. 93–102.
Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007.
Псху Р.В. Отечественная индология в советский и постсоветский период. М.: РУДН, 2014.
Псху Р.В. Ситуативная герменевтика. М.: Садра, 2023.
Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.
Смирнов А.В. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.
Смирнов А.В. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019.
Степанянц М.Т. Философское востоковедение. К 100-летию Института философии РАН (1921–2021) // Ориенталистика. 2021. Т. 4 (2). С. 344–362.
Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука; Вост. лит., 2020.
Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998.

Philosophical Oriental studies, or Unity in diversity

Ruzana V. Pskhu

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: r.pskhu@mail.ru

The article highlights a historically significant stage in the development of Russian philosophical Oriental studies, it documents a shift in the scientific paradigm in Russian

philosophical Oriental studies, which does not necessarily represent a radical paradigm shift. What we are witnessing today in Russian science in this field rather corresponds to an evolutionary leap in the generic forms of studying the leading philosophical traditions of eastern regions. At the same time, the new forms do not negate the genres of work with oriental cultures that are already familiar to all Orientalists, but naturally assume them. What is happening can be called the "axial age" of Russian philosophical Oriental studies, because in three fields – philosophical Indology, philosophical Arabic studies and philosophical Sinology – theories are emerging, the authors of which surprisingly "break through" the space of existing tools. The author of this article covers two areas – philosophical Indology and philosophical Arabic studies, – but any reader can easily find analogues to them in philosophical Sinology. The article provides a typology of the approaches that have developed today in Russian philosophical Oriental studies: classical, system-forming, post-realistic. Each approach is defined, the most representative works are listed, the main methods for a particular approach are explained, the development of the opportunities promised by each approach is "predicted", and the pro et contra are weighed. The author of the article pursues one goal – to clarify the processes taking place in Russian philosophical Oriental studies today.

Keywords: oriental studies, philosophy of the East, philosophical oriental studies, Indology, Arabic studies, logical and semantic theory by Andrey Smirnov, situational hermeneutics by Ruzana Pskhu, typology of civilization-specific rationalities by Andrey Paribok, comparative studies

For citation: Pskhu, R.V. "Filosofskoe vostokovedenie, ili Edinstvo v mnogoobrazii" [Philosophical Oriental studies, or Unity in diversity], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 46–54. (In Russian)

References

Alaev, L.B. "Vostokovedenie" [Oriental studies], *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia 2004–2017* [https://old.bigenc.ru/world_history/text/1930022, accessed on 05.02.2026]. (In Russian)

Ermakova, T.V., Ostrovskaya, E.P. & Rudoy, V.I. *Klassicheskaia buddiiskaia filosofiia* [Classical Buddhist philosophy], 2nd ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; Mir Publ., 2021. (In Russian)

Kirabaev, N.S. "Istoriko-filosofskaia arabistika v Rossii na rubezhe vekov (vtoraia polovina XX – nachalo XXI vv.)" [Historical and philosophical Arabic studies in Russia at the turn of the century (the second half of the 19th – early 21st centuries)], *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov, Seriia: Filosofiia*, 2021, Vol. 25, No. 4, pp. 695–719. (In Russian)

Kirabaev, N.S. *Politicheskaia mysl' musul'manskogo srednevekov'ia* [The political thought of the Muslim Middle Ages]. Moscow: RUDN Publ., 2005. (In Russian)

Kolesnikov, A.S. *Filosofskaia komparativistika: Vostok–Zapad* [Philosophical comparative studies: East–West]. St. Petersburg: St. Petersburg State Univ. Publ., 2004. (In Russian)

Leiderman, N.L. *Postrealizm: teoreticheskii ocherk* [Postrealism: theoretical outline]. Yekaterinburg, 2005. (In Russian)

Lysenko, V.G. *Universum vaisheshiki (po 'Sobraniiu kharakteristik kategorii' Prashastapady)* [The Universe of Vaisheshiki (according to the 'Collection of characteristics of categories' of Prashastapada]. Moscow: Vostochnaia literatura Publ., 2003. (In Russian)

Nasyrov, I.R. *Osnovaniia islamskogo mistitsizma: genezis i evoliutsiia* [The foundations of Islamic mysticism: genesis and evolution]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2009. (In Russian)

Paribok, A.V. *Indologiia. Filosofiia. Lingvistika: izbrannye stat'i i perevody* [Indology. Philosophy. Linguistics: selected articles and translations]. Moscow: Sadra Publ., 2021. (In Russian)

Paribok, A.V. “Sverkhkratkie tezisy o iazykovykh aspektakh teorii tsivilizatsionno-spetsifichnoi ratsional’nosti” [Super-brief theses on linguistic aspects of the theory of civilization-specific rationality], *Filosofskii zhurnal / Philosophy journal*, 2023, No. 2, pp. 54–61. (In Russian)

Pruzhinin, B.I. & Pskhu, R.V. “Metody issledovaniia klassicheskogo filosofskogo teksta v indiiskoi i evropeiskoi myslitel’nykh traditsiiakh” [Methods of investigation of a classical philosophical text in Indian and European intellectual traditions], *Voprosy filosofii*, 2026, No. 12, pp. 93–102. (In Russian)

Pskhu, R.V. *‘Vedarthasamgrakha’ Ramanudzhi i stanovlenie vishishta-advaita-vedanty* [‘Vedarthasamgraha’ by Ramanuja and the formation of Vishishta-Advaita Vedanta]. Moscow: RUDN Publ., 2007. (In Russian)

Pskhu, R.V. *Otechestvennaia indologiia v sovetskii i postsovetskii period* [Domestic Indology in the Soviet and post-Soviet period]. Moscow: RUDN Publ., 2014. (In Russian)

Pskhu, R.V. *Situativnaia germenevtika* [Situational hermeneutics]. Moscow: Sadra Publ., 2023. (In Russian)

Shokhin, V.K. *F.I. Shcherbatskoi i ego komparativistskaia filosofiia* [F.I. Shcherbatskoy and his comparative philosophy]. Moscow: IPh RAS Publ., 1998. (In Russian)

Shokhin, V.K. (ed. and tr.) *Nyaya sutras. Nyaya bhashya*. Moscow: Vostochnaia literatura RAN Publ., 2001. (In Russian)

Smirnov, A.V. *Logika smysla. Teoriia i ee prilozhenie k analizu klassicheskoi arabskoi filosofii i kul’tury* [The logic of meaning. Theory and its application to the analysis of classical Arabic philosophy and culture]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul’tury Publ., 2001. (In Russian)

Smirnov, A.V. *O podkhode k sravnitel’nomu izucheniiu kul’tur* [On the approach to the comparative study of cultures]. St. Petersburg: SPbGUP Publ., 2009. (In Russian)

Smirnov, A.V. *Protsessual’naia logika* [Procedural logic]. Moscow: Sadra Publ., 2019. (In Russian)

Stepanyants, M.T. *Mezhkul’turnaia filosofiia: istoki, metodologiia, problematika, perspektivy* [Intercultural philosophy: origins, methodology, problems, prospects]. Moscow: Nauka Publ.; Vostochnaia literatura Publ., 2020. (In Russian)

Stepanyants, M.T. “Filosofskoe vostokovedenie. K 100-letiiu Instituta filosofii RAN (1921–2021)” [Philosophical Oriental studies. On the occasion of the 100th anniversary of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (1921–2021)], *Oriental Studies*, 2021, Vol. 4, No. 2, pp. 344–362. (In Russian)

Vigasin, A.A. *Izuchenie Indii v Rossii (ocherki i materialy)* [The study of India in Russia (essays and materials)]. Moscow: MSU Publ., 2008. (In Russian)

Zheleznova, N.A. *Digambarskaia filosofiia ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambarian philosophy from Umasvati to Nemichandra: Historical and philosophical essays]. Moscow: Vostochnaia literatura Publ., 2012. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 55–70
УДК 130.121

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 55–70
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-55-70

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

В.И. Молчанов

ЯЗЫК ВРЕМЕНИ: ЗАПРЕТЫ, ПРОЕКТЫ, ИЛЛЮЗИИ

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

Язык – нейтральный по отношению к истине и лжи резервуар-источник как истинных, так и ложных, а также заведомо ложных (обманных) утверждений, вопросов и дескрипций о реальности и иллюзиях. Автор разделяет убеждение Виктории Уэлби об отсутствии самосовершенствования языка в этом отношении. Если эволюция глаза привела к тому, что мы без труда различаем свет и тьму, то язык как таковой не дает нам возможности различать истину и ложь. Высказывания о языке как источнике обмана и лжи говорят скорее о том, что язык теряет свою нейтральность из-за социально-телесно-эмоциональных элементов коммуникации. Язык времени рассматривается в основной своей социальной функции в качестве направляющих запретов-разрешений по установившимся линиям социальных взаимодействий. Автор предлагает семантически-функциональный словарь языка времени, состоящий из четырех групп слов и словосочетаний, из которых только первая состоит исключительно из словосочетаний, содержащих слово «время». Язык времени в философских концепциях рассматривается в статье на примере феноменологии Гуссерля, где он становится одним из основных после «Логических исследований». Язык времени не теряет здесь своих запретительных функций как внутри учения, так и за его пределами; «гераклитов поток» запрещает выход к трансцендентному и мотивирует «исключение объективного времени», которое является исходным пунктом метода «феноменологической редукции», или «эпохе». При этом «эпохе» и «ретенция» (основной термин концепции субъективного времени) суть слова греческого и латинского языков, близкие по значению. Концепция потока сознания как однонаправленного шлейфа ретенций налагает существенное ограничение на многообразие видов коммуникативного сознания. Язык времени скрывает за собой язык пространства как язык движений, границ и различий.

Ключевые слова: язык, время, словарь, пространство, запрет, иллюзия, обман, поток сознания, регламент, фикция, абстракция, коммуникация, Уэлби, Унамуно

Для цитирования: *Молчанов В.И.* Язык времени: запреты, проекты, иллюзии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 55–70.

© Молчанов В.И., 2026

Время гудит
телеграфной струной…
В. Маяковский

Бездонный времени сундук,
Часы – творенье адских рук!
Н. Заболоцкий

Часы бьют. Всех.
Ежи Лец

Язык, истина, обман

Одно из важнейших различий, если не важнейшее, практической жизни и познания – это различие реального и иллюзорного. Для проведения этого различия и описания любых конкретных случаев этого различия служит нам нечто принципиально не иллюзорное – язык во всех его многообразных формах и функциях. Язык нейтрален по отношению к реальности и иллюзорности, и эту нейтральность можно было бы назвать изначальной и высшей реальностью. В пользу этого говорят известные слова из известной книги: «В начале было слово». Великий немецкий поэт ошибся, отвергнув эту истину, и эта ошибка, послужившая исходным пунктом немецкой философии, начиная с Канта, многого стоила людям последующих эпох.

То, что язык – основное условие коммуникации, доказывать не нужно. Вопрос в том, каков характер той или иной коммуникации и каковы возможности языка, на котором она ведется. Насколько точным может быть язык, во-первых, для того чтобы успешно реализовать совместные действия, во-вторых, насколько открытой и искренней может быть коммуникация. Дело не только в сознательном обмане, но и в том, что при всем стремлении к искренности все же возможно взаимное непонимание. В случае сознательного обмана, вопрос не только в намерениях лжеца, но в том, что язык предоставляет все возможности для лицемерия. Только искусственный язык может стать «домом (искусственного) бытия», язык естественный всегда может оказаться бездомным языком иллюзий и заблуждений.

Вопросы о точности и искренности – разные, но взаимосвязанные вопросы. Можно ли быть абсолютно искренним, достаточно ли здесь одного желания, или все же абсолютная искренность требовала бы абсолютного языка абсолютной точности? Феноменология Гуссерля предложила самим вещам быть «искренними» – показывать себя из себя самих. Однако вещи, включая математические структуры, могут быть таковыми лишь потому, что они не обладают языком и ничего не могут сказать в ответ. Во всяком случае, они не могут выразить протеста, когда их делают объектом исследования. Вещь можно принудить быть самой собой, но человека нельзя принудить быть искренним; искренность – дело сугубо добровольное, и дача свидетельских показаний относится к иному измерению. На языке Хайдеггера искренность – это «собственное» бытие в противовес «несобственному». Задача у Хайдеггера в этом плане была сложнее, чем у Гуссерля: Хайдеггеру

нужно было найти язык собственного бытия Dasein – человека-в-мире, погруженного в болтовню, или толки (das Gerede)[1].

Вряд ли можно разделить язык на язык искренности и язык обмана, как можно различить, например, язык поэзии и псевдопоэзии (здесь также нужен опыт), а также язык поэзии и прозы (что тоже не так уж просто в отдельных случаях), язык научных теорий и подделок под них, подлинник от копии – и не только в живописи, и т.д. Всюду требуются эксперты различных языков, посредством которых осуществляется коммуникация.

Если бытие и время – это даже не абстракции, но фикции, то язык и телесность – две основные и равнозначные реальности всех человеческих пространств и миров. Абстрагируясь от фикции бытия и реальности тела, мы сосредоточимся на фикции времени и реальности языка. Язык, в том числе язык тела, пронизывает все слои и уровни человеческого существования. Однако в своем функционировании, или выражении, язык – это реальность весьма неопределенная. Франц Брентано отмечал, что даже выдающиеся мыслители не могут точно передать свои мысли – об этом говорит возможность разных интерпретаций одного и того же текста. В начале двадцатого века Виктория Уэлби сформулировала важнейший вопрос о различии органического и лингвистического совершенствования: «Суть здравомыслия с самого начала заключается в корректирующей силе. Повсюду либо чего-то не замечают, на что-то не реагируют, либо (в широком смысле) действительный опыт сразу же вносит коррективы – автоматически или совокупным воздействием сопутствующей органической деятельности <…> Но вопрос в том, почему тенденция к исправлению, заложенная таким образом, не сохраняется автоматически в зарождающемся воображении и, следовательно, в языке?»[2] Если глаз совершенствуется в процессе эволюции, и мы можем без труда отличать свет и тьму, почему же мы не можем с такой же легкостью различать истину и ложь? Это написано в конце XIX в.

Мигель де Унамуно пишет в 1912 г.: «Язык – это то, что дает нам реальность, и он не просто средство общения, а истинная плоть реальности, для которой все прочее, всякое смутное или неартикулированное представление является лишь ее скелетом»[3]. Кажется, что Унамуно противоречит Уэлби, утверждая, что язык открывает нам истину, если приводит к реальности. Однако это не так. Испанский философ и писатель имел ввиду совсем другое, а именно, что только через язык мы получаем доступ к реальности. То, что так называемые непосредственные впечатления и ощущения дают нам первичное соприкосновение с миром, это иллюзия: «Каждый из нас мыслит, исходя – сознательно или бессознательно, вольно – из того, что мыслили другие люди, те, что жили до него и те, которые его окружают. Мышление – это наследование. Кант мыслил на немецком языке и по немецки интерпретировал Юма и Руссо, которые мыслили по-английски и по-французски, соответственно <…> Мышление покоится на предрассудках,

---

1 Два великих романа дают особенно обширный материал для исследования языка искренности: «Идиот» Ф.М. Достоевского и «Анна Каренина» Л.Н. Толстого. Пожалуй, искренность – основная тема этих социально-философских и художественных произведений.

2 *Welby V.* Meaning and Metaphor // The Monist. 1893. Vol. 3 (4). P. 517–518.

3 *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов // *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. М., 1996. С. 285.

а предрассудки содержатся в языке»[4]. Это написано задолго до герменевтики Хайдеггера и Гадамера, где так же как в последующей герменевтике предрассудки были отнесены только к языку. Тем не менее предрассудки могут быть отнесены и к восприятиям.

Язык не только не совершенствуется, но и «помогает» обману. О том, что язык скрывает мысли и больше лжет, чем «истинствует», утверждали дипломаты, философы, писатели и поэты разных времен и народов. Талейран: «Язык был изобретен, чтобы люди могли скрывать свои мысли друг от друга». У Витгенштейна позиция «маскировки», или «переодевания»: «Язык маскирует (verkleidet) мысль. И притом так, что по внешней форме одежды нельзя заключить о форме облаченной в эту одежду мысли; так же как внешняя форма платья создается совершенно для других целей, чем распознание формы тела»[5]. Раньше, чем Витгенштейн, к метафоре одежды прибег Гуссерль: «Объекты, на исследование которых нацелена чистая логика, даны прежде всего в грамматическом одеянии»[6]. Это одеяние скрывает отношения значений – предмет чистой логики.

В русской литературе о лживости владеющих языком говорит Державин: «Кто сколько мудростью не знатен, но всякий человек есть ложь»[7]. Пушкин в «Пророке» называет язык грешным, празднословным и лукавым. Лермонтов в предисловии к «Герою нашего времени» характеризует легковерность и наивность русской публики (в целом немногое изменилось): «Наша публика похожа на провинциала, который, подслушав разговор двух дипломатов, принадлежащих к враждебным дворам, остался бы уверен, что каждый из них обманывает свое правительство в пользу взаимной, нежнейшей дружбы». «Жалобы турка» поэт заключает так: «Пусть истину скрывает ложь / Что делать? – Все мы человеки!..» Наиболее известна в этом отношении строка Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь». Чехов в рассказе «Несчастье» как бы подытоживает: «Если бы все люди сговорились и стали вдруг искренни, то всё бы у них пошло к чёрту прахом».

Различны контексты, различны цели этих размышлений, но все они скорее не о лживости языка, но о возможностях, предоставляемых языком, – сокрытия истины и превратного понимания. Если в логике и теории познания суждения разделяются на истинные и ложные, в плане социальном и коммуникативном суждения могут быть случайно истинными, случайно ложными, искренними и намеренно вводящими в заблуждение.

Язык не только условие коммуникации, но и в каждом конкретном случае установление ее границ. Границы коммуникации – это границы языка, на котором она ведется. Язык может препятствовать коммуникации. Разговаривая на одном и том же родном языке, собеседники могут прийти к выводу: «Мы говорим на разных языках». Язык тела также может быть обманчивым: улыбка, разного рода жесты, взгляд и т.д. могут ввести в заблуждение относительно мыслей, чувств и намерений тех, с кем мы вступаем в коммуникацию. Однако ошибается и обманывает не язык, но ошибаются и обманываются люди. Особая сфера, в которой обман играет конститутивную роль –

---

4 Там же. С. 284–285.

5 *Wittgenstein L.* Tractatus logico-philosophicus // *Wittgenstein L.* Werkausgabe. Bd. I. Frankfurt am Main, 1984. S. 26.

6 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Ч. 1. М., 2024. С. 18.

7 *Державин Г.Р.* Стихотворения. М., 1982. С. 38.

это игровые виды спорта, а также бокс, борьба, фехтование: обмануть соперника означает открыть путь к победе. Миллионы людей сопереживают обману у своих и чужих мониторов.

Время как запрет. Шлагбаумы социального лабиринта

Особую, коммуникативно-регламентирующую роль в социальной практике в целом играет язык времени. Такое словосочетание не должно вводить в заблуждение, как будто время есть некий субъект, или субстанция, обладающая языком. Время – это слово без денотата, это полезная фикция, или псевдоабстракция, так как не существует предметности или процесса, которые могли бы послужить основанием для абстрагирования «времени». Однако язык времени вездесущ, это универсальный язык «всех времен и народов», язык коммуникации и глобализации, техники и экономики, вертикали и горизонтали.

В своем эссе «Время» Норберт Элиас развивает «социологию времени» в историческом ключе, отмечая, что физики и метафизики подрывают основу трезвого обсуждения этой темы. «То, что мы называем «временем», – пишет Элиас, – это <…> система координат, которая служит людям определенной группы и в конечном итоге человечеству для того, чтобы установить в некоторой непрерывной последовательности изменений признанные определенной группой контрольные точки (Meilensteine), или для того, чтобы сравнить одну фазу в такой последовательности с фазами другой, а также для многого другого. Таково основание, почему понятие времени можно приложить к совершенно разным непрерывностям изменений»[8]. В целом, по Элиасу, время – это особая система ориентаций, это умение выделять последовательность событий в непрерывном процессе изменений, умение, требовавшее научения в ходе истории, но не априорно данное или врожденное.

Нельзя не признать это отчасти верным – отчасти потому, что временем называют, как правило, ту самую непрерывность событий и изменений, существование которой служит Элиасу в качестве предпосылки его рассуждений. Точнее было бы сказать, что временем *лучше было бы назвать* (что бы ни измеряли физики и ни измышляли метафизики) систему ориентаций и соизмерений тех процессов, которые нельзя соотнести непосредственно. Однако это верно только в том случае, если мы рассматриваем отношение человека и природы в самом общем плане. «Непрерывность изменений» вряд ли можно отнести к предпосылке упорядочивающей деятельности групп людей и «в конечном счете всего человечества». Кроме того, «название» и «понятие» – вещи разные, и последнее оказывается чужеродным «названием» в рассуждениях Элиаса. Прилагать понятие к тому, что не имеет денотата, – одна из языковых привычек, которые связаны со словом «время», причем некоторые из них отмечал сам Элиас. Более существенно, однако, другое. Систему ориентаций можно понимать не только и не столько как многообразие свободно выбираемых путей, но и как систему запретов, оставляющих ограниченное и каждый раз уменьшающееся количество возможных направлений. В этом плане изучению подлежит не «понятие времени», но язык времени, т.е. язык, на котором говорят, пишут, жестикулируют,

---

8 *Elias N.* Time: An Essay. Oxford; Cambridge, 1994. P. 73.

на котором показывают различные хронометры, способные в дополнение к визуальным средствам производить звуковые сигналы.

Язык времени – это язык регламента и оценки действий. Различие двух греческих слов «хронос» и «кайрос» указывает на это различие. Словом «время» обозначается измерение и ограничение движений и действий, что позволяет задать движению и действиям определенный ритм, а также контролировать их. Язык времени формируется из естественного языка, но как таковой язык времени не фиктивный; язык времени – это превращенная форма языка пространства.

Этимологически слово «время» связано с глаголом «вертеть» и др., с индийским wartma (ср. р.) – «колея, рытвина, дорога, желоб»[9]. Нетрудно увидеть родственное колее или желобу – не этимологически, но семантически – в «русле», «реке» времени. Изучение языка времени и его основных функций предполагает создание не алфавитного, но семантически-функционального словаря языка времени, краткий вариант которого я предлагаю[10].

Словарь языка времени можно подразделить на четыре большие группы. Первая группа состоит из словосочетаний, которые содержат слово «время»: свободное время, горячее время, седое время, нет времени, время пришло, время ушло, время!!!, настало время, занять время, убить время, провести время, уделить время, прийти вовремя, прийти одновременно, время – деньги, время не ждет, «время – вещь необычайно длинная» и т.д. Первая группа состоит в основном из метафор, широко используемых в поэзии и в обыденной речи для характеристик тех или иных периодов жизни и переживаний скоротечности или растянутости этих периодов. Вторая состоит из слов и словосочетаний, которые не содержат слово «время», но которые имеют непосредственное отношение к различным способам измерения различных периодов человеческой жизни или природных процессов, а также оценку их отдаленности от настоящего: настоящее, прошлое, будущее, мгновение, часы, минуты, длительность, последовательность, одновременность, событие, сейчас, теперь, только что, уже, еще не, вчера, позавчера, послезавтра, неделя, месяц, год, столетие, день, ночь, сутки, а также: тогда, когда, некогда, никогда. Третья группа состоит из словосочетаний, которые фиксируют основные способы регламентации: регламент (последовательность шагов при выполнении определенных работ и сроки их выполнения), повестка, обед, повестка дня, календарь, расписание, пунктуальность, программа, перемена, перерыв, праздники, каникулы, срок, от двух до пяти, от кандидатской до докторской, deadline, от зарплаты до зарплаты, возраст, memento mori. (Я абстрагируюсь пока от терминов философских концепций.) «Время-не-ждет», в частности, это перевод названия романа Джека Лондона на русский язык, однако само название на английском не содержит слова «время»: Burning daylight означает буквально «сжигающий свет дня». Это не прожигающий жизнь (эти слова тоже можно отнести к словарю времени), но тот, кто слит с жизнью воедино. Четвертую группу, группу конкретных регламентаций, образуют сочетания слов, выделенных из трех

---

9 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986. С. 361.

10 Первая попытка идеографического словаря времени принадлежит В.В. Морковкину, см.: *Морковкин В.В.* Опыт идеографического описания лексики (анализ слов со значением времени в русском языке). М., 1977. Этот словарь затрагивает только слово «время», и рубрикация проводится в соответствии значениям, которые принимает «время» в различного рода текстах.

первых групп, а также других слов естественного языка. Как правило, здесь фигурируют числительные: регламент 5 мин., программа на 20 лет, три часа пути, срок 5 лет, подъем в 7 часов, отбой в 22 часа, часы работы с 9 до 18, перерыв с 13 до 14, час пик, час пробил, час бьет и др. Третья и четвертая группы относятся непосредственно к социальному времени.

Возможна и необходима другая, дополняющая классификация словаря языка времени, которая основана уже на контекстуальном употреблении слов и словосочетаний всех трех групп. Слова и словосочетания из языка времени в том или ином контексте могут иметь позитивное или негативное оценочное значение. Сам по себе словарь языка времени, как и любой другой словарь любого естественного языка, нейтрален по отношению к «добру» и «злу», нейтральны в этом отношении даже слова «добро» и «зло», но любой специальный словарь имеет контекстуальные диспозиции; у словаря языка времени контекстуальные диспозиции – это диспозиции к регламентации. В свою очередь, регламентация, нейтральная как таковая, в социальном контексте обретает позитивное или негативное значение.

Теперь вернемся к выражению «бьет час», которое послужит нам для перехода к одному из возможных образов, или к одной из метафор, выражающих основную функцию социального времени – регламентирующую. С помощью этого выражения Маркс в первом томе «Капитала» установил запрет на дальнейшее существование капиталистической частной собственности[11].

Для нас важна лишь языковая форма запрета, причем на немецком языке: Die Stunde schlägt. Schlagen по-немецки означает «бить», в частности часы пробили, скажем, полночь. Этот «удар» (Schlag) составляет часть всем известного слова, которое обозначает всем известный предмет – шлагбаум, одна из важнейших функций которого – ограничивать движение и, в частности, охранять ту самую частную собственность, час которой якобы пробил.

Социум – это гигантский распределитель любого вида действий, желаний, потребностей, устремлений, прав и обязанностей. Не в последнюю очередь это осуществляется посредством языка времени, который представляет собой многообразие шлагбаумов или других спецсредств, которыми оборудованы все разветвления социального лабиринта. Запреты на вход в то или иное ответвление этого лабиринта ограничивают наши интенции и выбор пути и тем самым направляют индивидов по определенным линиям производства, потребления, потребностей, желаний и т.д. В этом лабиринте, где запреты вынуждают нас идти по еще не запрещенному пути – вместо нити Ариадны у нас последовательность ограничений. Шлагбаум не подталкивает к определенному пути, но заставляет искать иной путь, оставляя весьма ограниченный выбор, если выбор остается вообще. Конечно, вместо шлагбаума можно повесить табличку «вход воспрещен», а для автомобилистов – знак под названием «кирпич», однако это только для законопослушных, но не для тех, кому море по колено. Для последних предусмотрена иная регламентация, которая также выражается с помощью числительных.

---

[11] См.: *Маркс К.* Капитал. Т. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 23. М., 1960. С. 773. Запрет на дальнейшее существование буржуазной политической экономии выражен у Маркса иначе: погребальный звон (Totenglocke), что в русском переводе обернулось «смертельным часом» (Там же. С. 17). Totenglocke также следует отнести к языку времени – времени выхода (еще не окончательного!) из социального лабиринта.

Это сравнение помогает понять, что язык времени состоит не только из словаря в буквальном смысле, т.е. не только из слов и словосочетаний, разделенных на несколько групп. Хронометры разного типа говорят на языке времени; они не измеряют время, но подают знаки, указывающие на возможность и необходимость определенных действий или разрешающие «временное» «бездействие». Система таких визуальных знаков, слов и звуковых сигналов составляет своего рода трансцендентальный социальный институт, или скорее квазиинститут, в качестве общей формы контролирующей все другие социальные институты – как своего рода трансцендентальный будильник.

В одном из текстов конца 1960-х гг., который был опубликован только в 1987 г., Мишель Фуко писал: «Великой навязчивой идеей, неотступно преследовавшей XIX в., как известно, была история: темы развития и остановки, темы кризиса и цикла, темы накопления прошлого <…> Сегодняшнюю же эпоху можно, скорее, назвать эпохой пространства <…> Мы живем в пору, когда мир, по-моему, ощущается не столько как великая жизнь, что развивается, проходя сквозь время, сколько как сеть, связывающая между собой точки и перекрещивающая нити своего клубка»[12]. Эти слова Фуко можно считать не только описанием ощущений, но и успешным прогнозом. При этом Фуко был прав только в той мере, в какой подразумевалась связь языка истории и языка времени (например, у Дильтея, Хайдеггера), а также подразумевались, вероятно, теории внутренней историчности, ключевыми терминами которых являются «жизненный порыв», «поток сознания», «экстасис», «сеть интенциональностей» и др. и которые имеют лишь косвенное отношение к исследованию социальных практик. Однако исследование языка и языков времени, а не времени как такового, как языков запрета и организации становится все более актуальным.

Образцовым примером сокрытия пространственного языка за языком времени является «последовательность» и «одновременность». Классический пример этого сокрытия – схематизм категорий в «Критике чистого разума». Менее известный, но не менее значимый пример – это брентановская теория восприятия времени и гуссерлевская критика этой теории: «…Брентано совершенно не принял в расчет бросающиеся в глаза различия между восприятием времени и фантазией времени, различия, которых он не мог не увидеть. Пусть он даже отказывается говорить о восприятии временного (за исключением Теперь-точки как границы между прошлым и будущим): но все же нельзя отрицать различия, которое дает нам возможность говорить о восприятии последовательности и о воспоминании некогда воспринятой последовательности (или так же фантазии последовательности), и это различие нужно как-то объяснить»[13]. Однако кто-нибудь и когда-нибудь воспринимал время? Мы воспринимаем последовательность как пространственную данность, но, как правило, говорим о ней на языке времени.

Примечателен в этом отношении фрагмент в «Критике чистого разума»[14], где последовательность как результат действия синтеза многообразного в пространстве служит основой образного представления о времени.

---

12 *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М., 2006. С. 191.

13 *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 19.

14 См.: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. М., 2006. С. 228–231 (B 154–155).

При этом Кант предлагает сразу же абстрагироваться от пространства и сосредоточиться на действии, которое определяет внутреннее чувство в его форме. Таким образом, едва обретя свое место в пространстве, последовательность сразу же изымается из него. Так или иначе, по Канту, образ времени – прямая линия (подразумевается – идущая из прошлого в будущее), т.е. пространственный образ, что вполне согласуется с обычными воззрениями обыденного сознания. Язык времени и здесь выполняет свою регламентирующую функцию: воссоздание фикции, ограничивающей реальный опыт различных пространств с их иерархиями различений и значимостей.

Вопреки распространенному «темпоральному» представлению, последовательность явно характеризует пространственное отношение «один за другим» (по следу), а одновременность – совпадение в пространстве, измеренное пространственными средствами. Пример последовательности можно привести не «трансцендентальный» или «имманентный», а всем или почти всем знакомый и не выходящий за рамки простого обыденного опыта: «очередь» – слово из языка времени – «сколько времени стоять в этой очереди?». Однако очередь – телесно-пространственный процесс – процесс, или движение, которое можно измерить другим движением, например движением стрелок на часах, которые «синхронизированы» (опять язык времени!) с другими часами, с другими стрелками и эталонами, например с атомными часами, и в конечном итоге с движением Земли вокруг Солнца и вокруг своей оси. Покупатель получает товар, платит и освобождает место следующему, а последний в очереди смотрит на часы и вряд ли вспоминает при этом о вращении нашей планеты.

Язык времени, за исключением тех случаев, когда слово «время» становится термином физики и других естественных наук, сохраняет в качестве диспозиций свойство примитивных языков, в которых объективные характеристики смешаны с субъективно-оценочными и целевыми. Язык времени служит для выражения проективно-регламентирующих оценочных суждений, вербальных и невербальных. При этом проективный язык времени не только регламентирует, но также и мотивирует действие как движение к цели – цели, которая уже задана в рамках определенных социальных взаимодействий в определенной социальной структуре.

Субъективное время, терминология и метод (ретенция и эпохе)

В феноменологии Гуссерля первая процедура на пути к феноменологии времени, т.е. к времени как феномену, оказывается процедурой отрицающей – «исключением объективного времени», которая претерпевает впоследствии обобщение и становится процедурой исключения объективного мира, или преодолением естественной установки. Можно ли, однако, считать естественной ту установку, в основе которой ритм жизни, расчисленный и регламентированный хронометрами? Что естественного осталось в жизни людей, подчиняющихся ритму современного общества и обращающихся по разным поводам к искусственному интеллекту? Можно возразить, конечно, что Гуссерль понимал под естественной установкой не сам ритм обыденной жизни, но безотчетную веру в существование мира. Однако такая безотчетная вера формируется как раз безотчетным временным

регламентом, а непрерывность времени – это метафора, характеризующая переходы от одних действий к другим в различных значимых пространствах. На самом деле речь здесь идет о непрерывности телесно-визуального пространства при совершении определенных действий в разных пространствах – в том или ином помещении, на улице или в транспорте. В основе представления о непрерывности пространства лежит самотождественность нашей телесности, которая благополучно (при нормальных условиях) переходит из пространства в пространство без видимых изменений. Эта «физическая» непрерывность на деле прерывных пространств разных движений и действий, а также разных значений и значимостей мотивирует образ непрерывности времени. Отстранившись от «объективного времени», а точнее было бы сказать – от социального времени, Гуссерль создает учение о субъективном, или имманентном времени. Основной словарь этого учения состоит из таких терминов, как первичная импрессия, теперь, ретенция, протенция, длительность, последовательность, абсолютный поток сознания, а также таких слов из тезауруса «объективного времени», как настоящее, прошлое, будущее и т.д.

При попытке описать сознание длящегося настоящего, или просто сознание длительности, Гуссерль постулирует наличие начальной точки восприятия (первичное впечатление) и его удержание, которое получает в 1905 г. латинское имя ретенции. При этом образуется так называемый ретенциальный шлейф, или поезд, где каждая последующая ретенция удерживает не только предыдущую, но весь ряд прошлых ретенций, растягивает первичное впечатление. Благодаря этому настоящее предстает перед нами не как миг между прошлым и будущим, но как нечто устойчивое и протяженное, как длительность. Это в свою очередь открывает возможность рефлексии, или внутреннего сознания, т.е. сознания, направленного не на внешние предметы, но на фазы собственных переживаний.

Если в «Логических исследованиях» был провозглашен зигзагообразный метод от-опыта-к-рефлексии-и-от-рефлексии-к-опыту и т.д., то в феноменологии времени метод зигзага исчезает, и речь идет всецело об имманентной рефлексии. В самом деле, исключение объективного времени налагает запрет на внешний опыт в качестве источника рефлексии и тем самым является исходным пунктом формирования основного принципа феноменологического метода. Немалую роль сыграл в этом язык субъективного времени.

В 1907 г. в лекциях «Идея феноменологии» впервые появляется термин «теоретико-познавательная редукция», которую Гуссерль затем переименовывает в «феноменологическую редукцию», а также слово «эпохе», которое употребляется один раз и которое позднее, в «Идеях I», наряду с феноменологической редукцией, становится одним из двух основных терминов, обозначающих процедуру феноменологического метода. Эпохе как слово античного скептицизма (о терминах здесь можно говорить лишь условно) означает удержание или воздержание от суждений. Если теперь мы переведем латинское слово «ретенция» на греческий, то получим как раз «эпохе». Весьма вероятно, что термин «эпохе» возник первоначально в результате перевода с языка на язык, а не в результате отбора терминов из античной философии: ноэма у Платона, эпохе у Пиррона[15]. В «Идее феноменологии» (1907)

[15] Об античных истоках этого термина см.: *Мельников С.А.* Античные истоки термина «ἐποχή» // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2010. С. 332–348.

Гуссерль вводит феноменологическую редукцию («эпохе» здесь только сопутствующее слово) на языке времени: «Мы движемся в поле чистых феноменов. Но почему я говорю *поле*; это скорее гераклитов поток феноменов»[16]. Тем самым гераклитов поток субъективного времени запрещает выход к трансцендентному (вряд ли Гераклит предполагал, что его поток будет служить в качестве запрета).

В «Идеях I» «эпохе» маскирует свое темпоральное происхождение, язык усмотрения сущностей вытесняет язык времени, а духовное «Я» (в первом издании «Логических исследований» *(ЛИ)* – «духовное», во втором – «эмпирическое») трансформируется в принципиально вневременную структуру, не подлежащую эпохе – «чистое Я». Аналогично гегелевскому духу, достигшему самосознания и выкорчевывающему (tilgen) время, гуссерлевское сознание обретает вневременную центральную точку в качестве гаранта достоверности суждений трансцендентальной сферы – сферы воздержания (эпохе) от суждений о мире. Показательна также несовместимость языка первого издания *ЛИ* и некоторых фрагментов, вставленных (я сказал бы, внедренных) во второе издание – фрагментов, написанных на языке «Идей I»[17]. Здесь нет отказа от концепции, как в случае осужденного в *ЛИ* психологизма «Философии арифметики», здесь намечается борьба языков – языка анализа и языка системы.

В «Картезианских медитациях» (*КМ*), где Гуссерль вновь попытался представить феноменологию как систему, язык времени опять оказывается на периферии, когда дело доходит до основной проблемы – проблемы интерсубъективности и alter ego. В *КМ* заметно не только изменение терминологии по сравнению с «Идеями I» – место греческой занимает латинская, но и многократное употребление слова «стиль» как синонима способа философского рассуждения: «Наши медитации <…> сделали очевидным тот стиль, который необходим для философии как философии трансцендентально-феноменологической <…> а именно стиль трансцендентально-феноменологического идеализма»[18]. Гуссерль говорит о стиле апперцепции, стиле чувственных процессов, сущностном стиле, синтетическом стиле, априорном стиле (Formstil). Стилистические особенности ряда философских учений, например Гегеля и Хайдеггера, известны, однако язык в своей стилистической и эстетической ипостаси также не решает проблемы истинности и может способствовать самообману и иллюзорному конституированию. «…многие философские идеи, в действительности, своим возникновением ничему так не обязаны, как рифме, потребности в построении созвучия! У того же Канта очень многое определяется эстетической симметрией и ритмом», – отмечал Унамуно[19]. За «рифмами» далеко ходить не нужно: аппрегензия-репродукция-рекогниция, тезис-антитезис-синтез, бытие-в-себе-и-для-себя, ретенция-теперь-протенция, само-в-себе-и-из-себя-показывающее.

---

16 *Husserl E.* Die Idee der Phanomenologie. Haag, 1973. S. 47.

17 См. например: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Ч. 1. С. 479, где появляется термин «имманентная идеация», который явно не принадлежит к терминологическому тезаурусу *ЛИ* в первом издании.

18 *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М., 2010. С. 113.

19 *Унамуно М. де*. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. С. 285.

Поток сознания как регламент

Термин Гуссерля *Zeitbewusstsein* несет в себе два значения, или смысла: сознание времени, с одной стороны, и временность, или темпоральность, сознания, с другой. В рамках парадигмы «текучести сознания» гуссерлевские «ретенциально-протенциальные» конструкции могут быть применены к описанию сознания наблюдателя за длительностью какого-либо материального процесса в рамках научного исследования или каких-либо практических действий. Однако из возможности воспринимать и создавать образ длительности не следует, что само сознание длится, т.е. обладает внутренней длительностью, в отношении которой абсолютный поток сознания принимает роль абсолютного основания.

Гуссерль исходит из верного тезиса своего гениального учителя Брентано, а именно, что ощущение последовательности не равно последовательности ощущений. Иначе говоря, последовательность ощущений еще не дает нам ощущение последовательности. Если перевести это на другой язык, то ощущение последовательности – это психический феномен, а последовательность ощущений – физический. Однако для Брентано мысль о длительности или последовательности психических феноменов в качестве их внутренних свойств была чуждой[20].

Чему же препятствует ретенциальное структурирование «длительности сознания» (от последовательности мы здесь для простоты и краткости отвлекаемся)? Казалось бы, наоборот, динамическое переплетение переживаний, в основе которого квазивременной «поток сознания», уничтожает все логические и психологические преграды. Сознание уже не предстает как логическая структура или совокупность психологических состояний, каждое из которых могло бы служить преградой для иных состояний, переживаний, актов сознания. Временность сознания как бы открывает все шлюзы и шлагбаумы. Однако остается все же одно неявное ограничение многообразного опыта со стороны ретенциального шлейфа.

Ретенция удерживает первичное впечатление и тем самым не дает первичному впечатлению возможности иного существования, нежели в русле определенного потока. Ретенция автоматически, т.е. бессознательно, можно даже сказать, безжалостно, растягивает импрессию, вытесняя фантазию из сферы конститутивных элементов субъективного времени. Иначе говоря, шлейф ретенций составляет один уникальный конститутивный слой сознания[21], препятствуя формированию иных возможностей конфигурировать первичные впечатления, если, конечно, они вообще могут существовать как отдельные. Субъективное, или имманентное, время говорит нам на своем языке, что сознание – это жизнь, что это постоянный процесс, движение, что сознание не сводится к какой-либо устойчивой структуре, кроме временной. Однако если это и жизнь, то она предстает как нечто одномерное –

---

[20] Подробней см.: *Молчанов В.И.* Феномен пространства и происхождение времени. М., 2015. С. 81–86.

[21] В лекциях по феноменологии времени Гуссерль различает терминологически конститутивный слой сознания с его ретенциями и протенциями и абсолютный поток сознания. Последний представляет собой, по Гуссерлю, уже нечто квазивременное. Он вводится как абсолютная основа конститутивного слоя. Этим различием можно пренебречь, так как абсолютный поток сознания есть нечто метафизическое и не поддается какому бы то ни было сопоставлению с опытом.

так же как и повседневная жизнь с ее абсурдно (А. Камю) воспроизводящейся динамикой. Теперь, когда восторги от открытия философского и литературного «потока сознания» поутихли, и повседневная реальность не только в работах А. Щюца, воспринявшего «темпоральные» идеи Гуссерля, но и на самом деле становится «высшей реальностью», соответствие между гуссерлевской протенциально-ретенциальной структурой и «процессуальной» повседневностью становится явным. Линеарный и уникальный поток сознания ограничивает изначальное многообразие опыта и тем самым ограничивает многообразные возможности коммуникации.

Принимая гуссерлевский язык времени, Щюц тем не менее не относит этот язык к переходу в сферу имманентного. Иначе говоря, язык времени сочетается у Щюца с отрицанием необходимости феноменологической редукции. Поток сознания обмирщается, чтобы преодолеть замкнутость имманентного потока: «Особое затруднение вытекает из общего понятия трансцендентальной редукции. Эта редукция не оставляет ничего, кроме единого потока моего сознания. Этот поток, так сказать, заперт; он открыт лишь моему внутреннему опыту и моему рефлексивному взору – монада без окон»[22]. Однако и без редукции «поток сознания» вряд ли может быть адекватной характеристикой сознания в качестве нормы. Даже в качестве метафоры, а это, несомненно, метафора, исток которой – течение «реки, в которую нельзя войти дважды», реки как движения в определенном русле, «поток сознания» вряд ли *подходит* (если он вообще может *подойти* к чему-либо) в качестве исходного пункта исследований многообразных различений, ассоциаций и иерархических отношений значимости, которые, как части целого, составляют коммуникативную жизнь сознания в мире людей.

Заключение

Язык времени как язык проектов и обещаний, как необходимый пласт языка идеологии апеллирует к ожиданию осуществления такого целого, которое должно затем определять взаимодействие своих частей. Ожидания и воспоминания – последнее прибежище тех, кто верит в существование времени как некой «сущности» – космической, имманентной, «внутримирской» или экстатической. Однако, если придерживаться традиционной (и феноменологической) терминологии, ожидания и воспоминания интенционально отнесены к значимым пространствам, а эмоциональное напряжение (если таковое имеет место) – к их отделенности от актуального пространства ожидающих и вспоминающих («то, что никогда не случалось»). Из прошлого к актуальному пространству возвращает нас забвение, а из будущего – пространство настоящего.

На языке времени как в обыденно-социальной жизни, так и в изощренной философской рефлексии *формируется* система запретов (форма – это уже запрет иного), направляющих индивидов и сколь угодно большие группы людей по определенному руслу действий, а ментальную жизнь и рефлексию – по линии непрерывного «времени» – линии идео-логически сформированной последовательности событий. Язык времени маскирует свою

---

[22] *Шюц А.* Феноменология и социальные науки // *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 217.

контролирующую и запрещающую функцию, скрывает за собой язык пространства – язык иерархий (выше/ниже, ближе/дальше), направлений и различений. На языке времени формируется ложная дилемма между субъективным и объективным временем, которая соответствует дилемме между спонтанностью сознания и сознанием как результатом иных, чем сознание, сил. «Инструментальное время», время хронометров и расчетов – организатор и контролер действий, которые, однако, не могут быть осуществлены вне определенных пространств; в свою очередь, границы пространств и расстояния контролируют «время», т.е. очередность и ритм действий, устраняя иллюзию непрерывности мира и выдвигая на передний план дискретность как необходимый элемент реальности.

Время – это не только фикция, но и иллюзия свободы как спонтанности и самодеятельности, иллюзия par excellence, выполняющая проективную функцию организации через запреты и ограничения и находящая свое выражение в многообразных образах и метафорах. Утверждение «всё во времени» – репрезентант синтетического языка времени, объединяющего проекты и запреты, иллюзии и реальность. Напротив, пространство – это не фикция, но абстракция от конкретных ограничений движений и действий, ограничений, которые носят имена соответствующих значимых пространств и определенных видов опыта. В различных пространствах возникают различные иллюзии, но пространства как границы и различия дают возможность различить на опыте иллюзии и реальность.

Список литературы

Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1 / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2024.

Державин Г.Р. Стихотворения. М.: Советская Россия, 1982.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.

Маркс К. Капитал. Т. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 23 / Пер. с нем. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1960.

Мельников С.А. Античные истоки термина «ἐποχή» // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2010. С. 332–348.

Молчанов В.И. Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический проект, 2015.

Морковкин В.В. Опыт идеографического описания лексики (анализ слов со значением времени в русском языке). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1986.

Фуко М. Чужие пространства // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 191–204.

Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов / Пер. с исп. Е.В. Гараджа // *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. М.: Символ, 1996. С. 23–301.

Шюц А. Феноменология и социальные науки / Пер. с англ. Н.М. Смирновой, В.Г. Николаева // *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 149–232.

Elias N. Time: An Essay. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994.

Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Husserliana, Bd. II)
Welby V. Meaning and Metaphor // The Monist. 1893. Vol. 3 (4). P. 510–525.
Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus // *Wittgenstein L.* Werkausgabe. Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 7–85.

The language of time: prohibitions, projects, illusions

Victor I. Molchanov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

Language is a neutral reservoir-origin of both true and false, as well as deliberately false (deceptive) statements, questions, and descriptions about reality and illusions. The author shares Victoria Welby's belief that language lacks self-improvement: language as such does not allow us to distinguish truth from falsehood. Statements about language as a source of deception and lies suggest, rather, that language is losing its neutrality due to the social-bodily-emotional elements of communication. The language of time is considered, in its primary social function, to guide prohibitions and permissions along established lines of social labyrinth of interactions. The author proposes a semantic-functional dictionary of the language of time, consisting of four groups of words and phrases, of which only the first group includes exclusively phrases with the word "time". The article examines the language of time in philosophical concepts using Husserl's phenomenology as an example, where it becomes one of the main languages after the *Logical Investigations*. The language of time retains its restrictive functions both within and beyond the doctrine; the "Heraclitean stream" prohibits access to the transcendent and motivates the "exclusion of objective time", which is the starting point of the method of "phenomenological reduction", or epoché. Moreover, "epoché" and "retention" (the main term of the concept of subjective time) are words of the Greek and Latin languages, identical in meaning. The concept of the stream of consciousness as a unidirectional train of retentions imposes a significant limitation on the diversity of types of communicative consciousness. The language of time conceals the language of space as the language of movements, boundaries, and differences.

Keywords: language, time, vocabulary, space, prohibition, illusion, deception, stream of consciousness, rules, fiction, abstraction, communication, Welby, Unamuno

For citation: Molchanov, V.I. "Yazyk vremeni: zaprety, proekty, illyuzii" [The language of time: prohibitions, projects, illusions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal,* 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 55–70. (In Russian)

References

Derzhavin, G.R. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1982. (In Russian)
Elias, N. *Time: An Essay*. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994.
Foucault, M. "Drugie prostranstva" [Other Spaces], in: M. Foucault, *Intellektualy i vlast'* [Intellectuals and Power], Pt. 3. Moscow: Praxis Publ., 2006, pp. 191–204. (In Russian)
Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Husserliana, Bd. II)
Husserl, E. *Sobranie sochinenii, T. I: Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Collected Works, Vol. I: Phenomenology of Internal Time-Consciousness], transl. by V.I. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. (In Russian)
Husserl, E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations], transl. by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. (In Russian)

Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], Vol. II, Pt. 1, transl. by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2024. (In Russian)

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh, T. II, Ch. 1: Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian, Vol. II, Part 1: Critique of Pure Reason], ed. by N.V. Motroshilova and B. Tushling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)

Marx, K. "Kapital, T. 1", in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 23. Moscow: Politicheskaya literatura Publ., 1960. (In Russian)

Melnikov, S.A. "Antichnye istoki termina 'ἐποχή'" [Ancient origins of the term 'ἐποχή'], *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii / Yearbook for phenomenological Philosophy*. Moscow: RGGU Publ., 2010, pp. 332–348. (In Russian)

Molchanov, V.I. *Fenomen prostranstva i proiskhozhdenie vremeni* [Phenomenon of space and the origin of time]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2015. (In Russian)

Morkovkin, V.V. *Opyt ideograficheskogo opisaniya leksiki (analiz slov so znacheniem vremeni v russkom yazyke*) [Essay of Ideographic Description of Vocabulary (analysis of words meaning time in the Russian language)]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1977. (In Russian)

Schütz, A. "Fenomenologiya i sotsial'nye nauki" [Phenomenology and Social Sciences], transl. by N.M. Smirnova and V.G. Nikolaev, in: A. Schütz, *Izbrannoe: Mir, svetyashchiisya smyslom* [Selected: World luminous with Meaning]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004, pp. 149–232. (In Russian)

Unamuno, M. de. "O tragicheskom chuvstve zhizni u lyudei i narodov" [On the tragic sense of life among people and nations], transl. by E.V. Garadzha, in: M. de Unamuno, *O tragicheskom chuvstve zhizni* [On the tragic sense of life]. Moscow: Simvol Publ., 1996, pp. 23–301. (In Russian)

Vasmer, M. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Russisches Etymologisches Wörterbuch], Vol. I, transl. by O.N. Trubachev. Moscow: Progress Publ., 1986. (In Russian)

Welby, V. "Meaning and Metaphor", *The Monist*, 1893, Vol. 3 (4), pp. 510–525.

Wittgenstein, L. "Tractatus logico-philosophicus", in: L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 7–85.

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 71–86
УДК 111.84 + 17.023.34

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 71–86
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-71-86

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серегин

ЧТО ТАКОЕ СТОИЧЕСКИЙ РИГОРИЗМ?

Серегин Андрей Владимирович – кандидат филогических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В основании стоической этики лежит радикально ригористический тезис о том, что человеческое счастье или несчастье целиком зависит от морального блага и зла, тогда как все разновидности неморального блага и зла на самом деле являются безразличными вещами, не имеющими для счастья и несчастья никакого значения. Вместе с тем стоики приписывают некоторым безразличным вещам, которые они называют «предпочитаемыми» и «отвергаемыми», определенную позитивную или негативную ценность на основании их соответствия или несоответствия индивидуальной природе живого существа. По мнению ряда исследователей этот аспект стоической этики существенно смягчает ее базовый ригоризм и показывает, что на самом деле стоики относились к обычным объектам человеческих неморальных интересов вполне серьезно. В данной статье предлагается критика этой позиции, основанная на анализе стоической аксиологии. Центральный аргумент статьи связан с вопросом о том, каков, согласно стоикам, последний критерий рациональной правильности отбора между безразличными вещами. Согласно одной интерпретации этим критерием является как раз ценность и контрценность этих вещей для индивидуальной природы, а согласно другой – «правильный разум» универсальной природы. Я демонстрирую, что вторая интерпретация предпочтительна, потому что в отличие от первой она не вступает в противоречие со стоическим эвдемонизмом. Но эта интерпретация подразумевает, что неморальная ценность и контрценность безразличных вещей не имеет значения сама по себе, и таким образом позволяет сохранить радикальность стоического ригоризма.

Ключевые слова: античная этика, благо и зло, стоицизм, счастье, ценность

Для цитирования: *Серегин А.В.* Что такое стоический ригоризм? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 71–86.

Одна из центральных проблем стоической этики состоит в том, как именно следует представлять себе логическое соотношение между двумя ее тенденциями, которые можно условно обозначить как ригоризм и натурализм. С ригористической точки зрения только добродетели, пороки и то, что им причастно (например, соответствующие им действия), являются настоящим благом и злом, от которого зависит человеческое счастье или несчастье, тогда как все обычно допускаемые разновидности неморального блага и зла (жизнь и смерть, здоровье и болезнь и т.п.) следует считать безразличными

© Серегин А.В., 2026

вещами, не имеющими для счастья и несчастья никакого значения. С другой стороны, натуралистическая тенденция проявляется в том, что неморальное благо и зло, вроде бы объявленное безразличным, трактуется стоиками как «предпочитаемое» или «отвергаемое» безразличное, которому приписывается некоторая ценность или контрценность на основании его соответствия или несоответствия природе живого существа. Если ригоризм дает основания критикам стоицизма признавать стоическую этику одновременно неправдоподобной и морально отталкивающей (например, потому что с этой точки зрения добродетельный мудрец абсолютно счастлив, даже когда он сам или другие агенты подвергаются всем возможным формам неморального ущерба)[1], то натурализм, по мнению апологетов стоицизма, показывает, что стоики относились к обычным объектам человеческих неморальных интересов вполне серьезно и, стало быть, на самом деле их ригоризм не так уж радикален[2]. В этой статье я хотел бы показать, почему, на мой взгляд, эта последняя точка зрения ошибочна. Для этого я сперва предлагаю общий анализ ригористической позиции и ее эвдемонистических предпосылок (I), а также стоического понятия натуралистической ценности (II), затем формулирую центральную для стоической этики проблему аксиологического дуализма, т.е. противоречия между эвдемонизмом и натурализмом (III), и, наконец, указываю возможный способ ее решения, который сохраняет радикальный характер ригоризма (IV), завершая статью краткой характеристикой двух типичных версий «апологетической» интерпретации (V).

I. Ригоризм и эвдемонизм

Внутреннюю логику ригористической позиции можно описать в виде совокупности следующих тезисов:

1) все люди стремятся к собственному счастью (*eudaimonia*), являющемуся той последней целью (*telos*)[3], с которой соотносятся все их действия и желания[4];

2) исключительно благо (*agathon*) и зло (*kakon*) суть те факторы, которые вообще способны влиять на счастье и несчастье (либо являясь их компонентами, либо способствуя им инструментально)[5];

3) только моральное благо (*to kalon*, т.е. «нравственно прекрасное») есть подлинное благо и только моральное зло (*to aischron*, т.е. «нравственно постыдное») есть подлинное зло[6];

---

1 Ср.: Plut. Suav. 1101A; Gell. XII, 5, 10–14; XIX, 12, 3; Lact. inst. VI, 10–11; 14–17 и, например, *Card C.* The Atrocity Paradigm. New York, 2002. P. 65–72. Сокращенные обозначения текстов в основном соответствуют аббревиатурам, используемым в GE и TLL.

2 Например: *Irwin T.* Stoic Inhumanity // The Emotions in Hellenistic Philosophy. Dordrecht, 1998. P. 232–234. См. раздел V.

3 SVF I, 554; II, 49; III, 10; 16–17; Sen. dial. VII, 1, 1; Muson. 7, 27–30 Lutz; Epict. IV, 1, 46; ср. SVF III, 582; 59 Ant.; Epict. I, 4, 27–32.

4 SVF III, 10; 16–17; 59; 65; ср. III, 280.

5 SVF III, 73; 81; 106–107; 113; 589; Sen. epist. 44, 6; 76, 16; 124, 15; Epict. I, 22, 13; IV, 1, 52; ср. SVF I, 188; 220; 359; III 60.

6 Например: SVF I, 185; 188; 190; 359; 362; 577; III, 16; 29–31; 33; 35–38; 70; 181; 587; 39 Diog.; Sen. epist. 71, 4–7; 76, 6–7; MAur. 2, 1; 8, 1.

4) конвенциональные разновидности неморального блага и зла – на самом деле не благо и не зло, но «безразличное» (*adiaphora*, *mesa*)[7];

5) безразличные вещи не имеют для счастья и несчастья никакого значения (согласно 2 и 4)[8];

6) счастье и несчастье целиком зависят от морального блага и зла (согласно 2 и 3), т.е., в частности: а) добродетели самой по себе достаточно для счастья[9] (тезис о достаточности) и б) счастье состоит в добродетели или счастливая жизнь состоит в добродетельной жизни (тезис об идентичности)[10].

Тезис 1 не просто констатирует некоторый предполагаемый психологический факт, но указывает на последнее рациональное основание любой активности, обладающее фундаментальной мотивационной силой: к самой добродетели стоит стремиться как раз потому, что только она обеспечивает то самое счастье, которого все уже хотят для себя, но, как правило, не могут достичь, так как ищут его в чем-то другом[11]. В противном же случае, как заявляет Катон, излагающий стоическую позицию в диалоге Цицерона De finibus, и добродетель не имела бы большой ценности[12]. Тезис 2 укоренен в характерной для античной этики тенденции понимать счастье не столько *субъективистски*, т.е. как устойчивое приятное состояние агента (удовольствие, радость), сколько *объективистски*, т.е. как объективное наличие в его жизни всех необходимых благ при полном отсутствии зол[13]. С учетом тезиса 2 стоит только отказать, к примеру, физической боли в статусе «зла», как даже предельно интенсивная пытка перестанет быть основанием для того, чтобы считать испытывающего ее агента несчастным[14]. Если допустить, что ригористическая позиция верна, – а это, очевидно, зависит от того, насколько обоснованы тезисы 3 и 4, – то ей удается предложить простое и радикальное решение для одной из базовых проблем эвдемонизма: если счастье зависит от неморальных благ и зол, наличие которых в жизни агента никогда не является полностью подконтрольным ему, оно оказывается ненадежным, а то и вовсе недостижимым; если же счастье зависит от одной только добродетели (6), которая, по мнению стоиков, в конечном счете находится во власти самого агента[15], то он в принципе может быть гарантированно счастлив в абсолютно любых обстоятельствах. Соответственно, мудреца, т.е. человека, достигшего совершенной добродетели, стоики описывают как того, кто всегда предельно счастлив и блажен, непобедим, бесстрастен, не испытывает никакого зла и вреда, не встречает никаких препятствий, ни в чем не нуждается, презирает все то, что обычным людям

---

7 Например: SVF I, 185; 188; 190; 195–196; 220; 359; 362; 368; 611; III, 35; 70; 117–119; 122; 129; 140; 146–147; 155–156; 158; 166–168; 181; 229–229a; 374; 685; 764; 39 Diog.; Sen. epist. 120, 3; 123, 16; Epict. I, 24, 6–7; I, 30, 2–3; II, 9, 15; IV, 1, 133; MAur. 5, 12.

8 SVF I, 189; 192; III, 12; 60–61; 81; 119; 122; 128–129; 139–140; 145.

9 SVF I, 187; 356; III, 49; 51; 56; 58; 589; 685; 764; 56 Ant.; Sen. epist. 85, 17; 87, 11; 92, 23; ср. SVF III, 64–67; 239; Epict. I, 4, 3; III, 24, 18–20.

10 SVF III, 34; 36; 39; 53; 57; 106–107; 139; 200a; ср. I, 185; 188–189; 376; III, 55.

11 Sen. dial. VII, 1, 1; Epict. III, 23, 34.

12 Cic. fin. III, 11; ср. III, 85–86; SVF I, 558; III, 280, 22–23.

13 Например: Xen. Mem. 4, 2, 34–35; Plat. Euthyd. 278e – 279c; Leg. 661ab; Aristot. Rh. 1360b14–30; Cic. Tusc. V, 28–29; Diog. V, 30.

14 Cic. fin. III, 42; ср. V, 83–86; Tusc. V, 29–30.

15 SVF II, 984; 1000, 45–49; 1118, 23–24; III, 32; 215; 578; Muson. Fr. 38 Lutz; Sen. epist. 80, 3–4; Epict. I, 25, 1–2; IV, 1, 133–134; MAur. II, 11 (2).

кажется ужасным и т.п.[16] То, что идеальное счастье, к которому как минимум следует стремиться, должно быть полностью неуязвимым перед лицом самых экстремальных неморальных «зол», как индивидуальных, так и социальных, включая пытку[17], сожжение заживо[18], утрату близких людей[19], гибель родного города[20] и т.п., намеренно и настойчиво проговаривается во множестве стоических текстов. Мысленный эксперимент, который предлагает Цицерон в fin. V, 84, иллюстрирует эту идею особенно отчетливо: даже если на долю добродетельного мудреца выпадает вся совокупность возможных неморальных «зол», стоики могут вполне последовательно признавать его «блаженнейшим» (beatissimus)[21].

II. Ценность и контрценность безразличных вещей

Согласно одной версии стоической позиции[22] стоики делили безразличные вещи на «соответствующие природе» (*ta kata physin*), «противоречащие природе» (*ta para physin*) и ни те, ни другие[23]. Под «природой» в данном случае имеется в виду не универсальная природа мирового целого (*koinē physis*), а индивидуальная природа (*idia physis*) живого существа: *ta kata physin* способствуют его сохранению и нормальному функционированию, а *ta para physin* препятствуют этому[24]. Все, что соответствует природе, обладает ценностью (*axia*), а все, что ей противоречит, – контрценностью (*apaxia*)[25]. Когда соответствующему природе присуща большая или достаточная ценность, оно является предпочитаемым (*proēgmenon*). Схожим образом, когда противоречащему природе присуща большая или достаточная контрценность, оно является отвергаемым (*apoproēgmenon*)[26]. Согласно альтернативной версии[27] безразличное делится на предпочитаемое, у которого есть ценность, и отвергаемое, которому присуща контрценность, а соответствующим природе называется то, что является предпочитаемым само по себе, а не из-за чего-то другого. В любом случае можно сказать, что:

7) среди безразличных вещей есть предпочитаемые, которые соответствуют индивидуальной природе и обладают ценностью, и отвергаемые, которые противоречат этой природе и обладают контрценностью.

---

16 Например: SVF I, 216 = III, 567; I, 449; III, 35–36; 49; 162; 181, 13–15; 438, 17–18; 570; 575; 582; 585–588; 600; 629; 676; Sen. epist. 59, 8; 66, 20; 71, 5; 85, 37–41; Epict. III, 6, 5–6; 13, 11–13; 20, 12; 24, 79; MAur. III, 4, 3.

17 Sen. epist. 24, 3–4; 24, 14; 71, 5; 85, 26–27; Epict. II, 1, 38; IV, 1, 90; 1, 172; MAur. IV, 39; VIII, 41; 51.

18 SVF I, 241; III, 586; Sen. epist. 66, 18; ср. Cic. fin. V, 85.

19 SVF I, 449; Sen. epist. 9, 18–19; 63, 1; 77, 22–25; 74, 30; 104, 11; Epict. I, 28, 14–17; II, 5, 19; 17, 23–26; III, 3, 15; 8, 2; 24, 27–30; MAur. X, 34; XI, 34.

20 SVF III, 585; Sen. epist. 9, 18–19; 77, 22; Epict. I, 28, 14; III, 22, 32–34.

21 Ср.: Sen. epist. 92, 14–17; 92, 21–23.

22 ArD. 7–7g, pp. 42–51 Pomeroy; ср. Cic. fin. III, 50–51; Sext. S. XI, 62–63.

23 SVF III, 140.

24 Что особенно ясно, если сопоставить SVF II, 937; 1170; III, 656. В связи с различением этих двух природ ср.: SVF I, 182; 555; II, 534; 935; 937; 1174; III, 4; 335; MAur. II, 9; V, 3; 25; VI, 58; XII, 23, 1; 32.

25 SVF III, 124. Ср.: I, 232, 3–7.

26 SVF I, 192–193; III, 122; 128–130; 133.

27 Diog. VII, 105–107 (ср. SVF III, 126–127).

Хотя в некоторых источниках благо (*agathon*) и ценность (*axia*) скорее противопоставляются[28], в других понятие ценности прилагается и к самому благу[29]. Однако речь не идет о том, что и благо, и предпочитаемое просто подводятся под некое общее понятие ценности. Во-первых, в чисто количественном отношении ценность блага характеризуется как «величайшая»[30], а ценность и контрценность безразличных вещей – как совершенно ничтожная в сравнении с ней: их соотношение описывается такими метафорами, как свет свечи в сравнении со светом солнца, капля меда по сравнению с Эгейским морем и т.п.[31] Во-вторых, ценность блага в любом случае отличается от ценности предпочитаемого «родом, а не величиной»[32], что делает их принципиально несоизмеримыми, так что никакое увеличение количества предпочитаемого не может перевесить благо[33]. Формулировки, которые приписывают предпочитаемому и отвергаемому *большую* ценность или контрценность[34], как показывает их контекст, имеют в виду только то, что их ценность или контрценность больше, чем у других соответствующих или противоречащих природе вещей, но не более того. Иногда даже внутри этой сравнительно «большой» ценности допускается градация: телесное и внешнее предпочитаемое имеет меньшую ценность, чем предпочитаемое, относящееся к душе (например, память или острота мысли)[35]. Таким образом, в целом можно констатировать, что:

8) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей качественно несоизмерима с истинным благом и количественно ничтожна по сравнению с ним.

Кроме того, ригористический контекст делает неизбежным вывод, что:

9) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей нисколько не способствует счастью или несчастью[36].

С учетом тезиса 2 утверждать обратное означало бы вернуть безразличным вещам тот самый статус благ и зол, в отрицании которого и состоит одно из ключевых положений ригоризма (4). Некоторые свидетельства, однако, позволяют думать, что обладание ценностью или контрценностью и, с другой стороны, соответствие или несоответствие индивидуальной природе не являются просто (частично или полностью) коэкстенсивными характеристиками безразличных вещей (7), но:

10) *именно* то обстоятельство, что предпочитаемые или отвергаемые вещи (в высокой степени) соответствуют или противоречат индивидуальной природе живого существа, и является *основанием* их ценности или контрценности[37].

---

28 SVF III, 72; 131.

29 SVF I, 192; III, 72; 125–126; 128; 208; 47 Diog.; ср. III, 188; 598; 684.

30 SVF III, 128: τὴν μεγίστην ἀξίαν.

31 SVF III, 60; 53 Ant.; Sen. epist. 66, 20; 92, 17–18.

32 SVF III, 72: genere… non magnitudine.

33 SVF III, 60; 72; 208, 4.

34 Ср. примеч. 26.

35 SVF III, 136, 17–21.

36 Особенно ясно в SVF III, 118, где ἀξία характеризуется как «нисколько не способствующая счастливой жизни» (συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον). Ср.: III, 122; 128–129; 145. Об интерпретации, на первый взгляд, противоречащей этому формулировки в SVF III, 59 Ant. (= Plut. Comm. not. 1072D: «отбор тех [вещей], которые обладают ценностью для того, чтобы быть счастливым (ἐκλογὴ τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν)») см.: *Plutarque*. Oeuvres morales. T. XV. 2 partie. Paris, 2002. P. 240, n. 389; 242, n. 395.

37 Ср.: SVF I, 191; III, 135; 143.

Так, согласно Диогену Лаэрцию, стоики «**[a]** с одной стороны, называют некоторой ценностью (ἀξίαν) способствование согласованной жизни (σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον), которое касается всего благого (πᾶν ἀγαθόν), **[b]** но, с другой, она есть некая средняя [= безразличная] сила или польза (μέσην τινα δύναμιν ἢ χρείαν), способствующая жизни согласно природе (συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον), например, та, которую привносят в жизнь согласно природе (πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον) богатство и здоровье»[38]. Если в **[a]** речь идет об упоминавшейся выше ценности, присущей истинному благу, которая вносит вклад в «согласованную», т.е. счастливую и добродетельную[39], жизнь, являющуюся всеобщей целью (1), то в **[b]** от нее дифференцируется эксплицитно безразличная (μέσην) ценность, способствующая «жизни согласно природе», под которой – как раз в силу отличия от **[a]** – в данном случае[40] может иметься в виду только индивидуальная природа[41]. Некоторые предпочитаемые вещи обладают такой ценностью «сами по себе» (καθ' αὑτά), другие являются лишь инструментально ценными (ποιητικά), поскольку способствуют существованию первых, а третьим присуща ценность и того, и другого типа[42]. Из некоторых фрагментов можно также сделать вывод, что:

11) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей является основанием, соответственно, для избирания или отвержения (*eklogē* и *apeklogē*) этих вещей[43].

В таком случае вполне достаточным основанием для активностей морального агента, т.е. как влечения (*hormē*), формами которого являются *eklogē* и *apeklogē*[44], так и вытекающих из него «надлежащих» действий (*kathēkonta*), направленных на достижение предпочитаемого и избегание отвергаемого[45], оказывается просто *сама* натуралистическая ценность или контрценность безразличного.

III. Аксиологический дуализм

Фундаментальная проблема изложенной до сих пор концепции, отмечавшаяся уже античными критиками стоицизма[46], состоит в том, что тезисы 10–11) вступают в противоречие с эвдемонизмом (1). С одной стороны, **A)** если именно счастье есть та последняя цель всей человеческой активности, которая только и способна ее обосновать и мотивировать (1), непонятно, зачем избирать или отвергать безразличные вещи, которые никак не влияют на счастье и несчастье (5 и 9). С другой, **B)** если предпочи-

38 Diog. VII, 105 (= SVF III, 126). Переводы текстов здесь и далее мои. – *A.C.*

39 Ср.: SVF I, 179; 552; 557; III, 3; 5; 12; 16; 39; 188; 280; 460.

40 Как в SVF III, 145, но в отличие от III, 65; 180; ср. 16.

41 Так как жизнь в соответствии с универсальной природой и есть счастье и цель, подразумеваемые в **[a]** (ср. ниже примеч. 73).

42 SVF III, 124–125 (если следовать интерпретации, предложенной в: *Görler W.* Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326–1338 MARX) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre // Hermes. 1984. Bd. 112. S. 448–450); 133–135; 142–143.

43 В особенности SVF III, 143; ср. I, 185; III, 129.

44 SVF III, 119.

45 Ср.: SVF III, 497–498; 763.

46 Al. An. (Mantissa). P. 167, 14–168, 1 Bruns (ср. SVF III, 145); Plut. Comm. not. 1071AB; 1072CD (ср. SVF III, 195; 59 Ant.); Cic. fin. III, 22; IV, 46–48 (ср. SVF I, 189; III, 18).

таемое и отвергаемое являются рационально оправданными объектами активности просто на основе своей натуралистической ценности или контрценности (11), нисколько не способствующей счастью или несчастью (9), то уже нельзя сказать, что эта активность может быть рационально оправдана только через отсылку к счастью (1). Но это подрывает ригористическую позицию в целом (2–6), так как при отказе от 1 между моральными и неморальными ценностями вполне представим примерно тот же конфликт, стремление избежать которого во многом и подталкивало стоиков к ригоризму[47]. По их мнению, перипатетики или гедонисты, допуская влияние неморального блага и зла на счастье или несчастье, не могут обосновать безусловную предпочтительность добродетели для счастья во всех возможных ситуациях[48]. Однако ригористическое решение этой проблемы мало что дает, если само стремление к счастью не является безальтернативным с рациональной точки зрения. К примеру, почему нужно думать, что добродетель безусловно предпочтительна перед лицом пытки или смерти, если люди могут вполне оправданно стремиться к таким натуралистически ценным объектам, как отсутствие боли и жизнь, хотя они и ничего не значат для счастья? Отвечать на это, что ценность и контрценность безразличного ничтожна по сравнению с истинным благом (8), не имеет смысла, поскольку перипатетики тоже могли допускать, что неморальное благо и зло ничтожно по сравнению с моральным[49], при этом не отказывая ему в статусе блага и зла, так что необходимость именно ригористического подхода к этой проблеме остается непроясненной.

Применительно к **A)** стоики отчасти могли апеллировать к своему стандартному аргументу против ученика Зенона Аристона из Хиоса, который вообще не принимал различение между предпочитаемым и отвергаемым. По их мнению, это различение и основанный на нем отбор между безразличными вещами нужно допустить просто потому, что предпочитаемое и отвергаемое представляют собой необходимую «материю» (*hylē*) добродетели, к которой только и может быть приложена ее деятельность[50]. По сути это подразумевает, что:

12) само моральное благо, т.е. добродетель и соответствующая ей деятельность, фактически сводится к способности и практике рационально правильного[51] отбора среди безразличных вещей.

При этом, однако, стоики допускают, что как минимум:

13) основная тенденция этого рационально правильного отбора является позитивной: мудрец будет стремиться к тому, чтобы, насколько это только возможно, избирать предпочитаемое и избегать отвергаемого[52].

---

47 Ср.: *Klein J.* Making Sense of Stoic Indifferents // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2015. Vol. 49. P. 251–253.

48 SVF III, 21; 23; 157; Cic. fin. III, 11; IV, 54; Sen. epist. 66, 16–17; 76, 22–24; 82, 17–19; dial. VII, 15; ср. Epict. IV, 5, 30–32.

49 Critol. Fr. 21 Wehrli (= Cic. Tusc. V, 51); ср. Cic. fin. V, 91–93.

50 SVF I, 364–365; III, 27; 190 (критика Аристона); III, 64; 114–115; 195; 491; 763 (безразличное как «материя» добродетели); ср. III, 194; 239; 499; 766.

51 Уже просто потому, что добродетель есть совершенное знание (SVF I, 200–201; III, 255–256; ср. III, 283–284), и мудрец всегда действует в согласии с «правильным разумом» (SVF III, 198; 200a; 643).

52 SVF I, 239; III, 138; 142; 148; 192; 498, 21–27; 514; 572; 656; 688; 690–691; 693; 698; 701.

Особенно отчетливо это проявляется в некоторых определениях самой цели, т.е. счастья (1), которые в традиции связываются с именами Диогена Вавилонского, Антипатра из Тарса и Архедема[53]. Так, согласно Антипатру, «цель (τὸ τέλος) состоит в том, чтобы постоянно и неуклонно (διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως) избирать соответствующее природе (ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν) и отвергать противоречащее природе (ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν)» (SVF III, 58 Ant.). Речь, разумеется, не идет о том, что натуралистическая ценность предпочитаемого признается компонентом цели или чем-то, что вносит в нее хотя бы инструментальный вклад. Допустить это значило бы отвергнуть сам ригоризм (ср. 2, 4–5 и 9). Скорее, как показывает ряд свидетельств, включая альтернативные формулировки самого Антипатра[54], допуская тезис 13, стоики хотят соблюсти весьма деликатный баланс между двумя следующими тезисами:

14) цель (= счастье) состоит не в том, чтобы в результате позитивного отбора обрести само предпочитаемое и избежать самого отвергаемого;

15) цель (= счастье) сводится исключительно к *самой* рационально правильной активности добродетели по отбору среди безразличных вещей.

Применительно к **B)** эти уточнения также показывают, что безразличные вещи, причем *и* предпочитаемые, *и* отвергаемые[55], все же некоторым образом соотносятся с целью (15), так как необходимы для нее в качестве материального условия ее возможности (12). Но все это вовсе не решает проблему аксиологического дуализма. Если счастье, к которому все стремятся (1), состоит в рационально правильном отборе среди безразличных вещей (15), то главный вопрос сводится к тому, каков последний критерий этой рациональной правильности. С точки зрения тезиса 1 акт избирания (*eklogē*) некоего *x* может быть рационально правильным, только если он способствует счастью, а акт отвержения (*apeklogē*) некоего *x* – только если он препятствует несчастью[56]. Но если сама ценность или контрценность безразличных вещей не способствует ни счастью, ни несчастью (9; ср. 5 и 14), непонятно, каким образом избирание или отвержение этих вещей именно на основании этой ценности или контрценности (11) может способствовать счастью или препятствовать несчастью. Таким образом, позитивный характер отбора, т.е. то обстоятельство, что для добродетели в целом рационально правильно избирать *именно* предпочитаемое и избегать *именно* отвергаемого (13), невозможно дедуцировать из эвдемонистических предпосылок (1). Если же объяснять его тем, что последним критерием рациональной правильности отбора является сама натуралистическая ценность и контрценность безразличных вещей (11), то как раз потому, что она нисколько не способствует счастью или несчастью (9), этот ответ вводит альтернативный критерий рациональной правильности, отличный от эвдемонистического (1), и дуализм тем самым сохраняется. С точки зрения тезиса 1

---

53 SVF III, 44–46 Diog.; 57–59 Ant.; 21 Arch.; ср. III, 12–15; 195.

54 SVF III, 11–12; 18–19; 44; 193; 195–196; 572; III, 44–46 Diog.; 57; 59 Ant.; Sen. epist. 85, 32; 92, 11–13.

55 Ср.: *Klein J.* Op. cit. P. 234; 245.

56 В самом сочетании тезисов 1 и 15 можно усмотреть порочный круг: активность является рационально правильной, только если способствует счастью (1), которое состоит в рационально правильной активности (15) (ср. SVF III, 59 Ant.). Однако в первом случае имеется в виду отдельная правильная активность, а во втором – счастливая жизнь в целом как совокупность всех правильных активностей (ср. ниже тезис 21).

отбор, апеллирующий к такого рода натуралистическому критерию, вовсе не является на *этом* основании рационально правильным и, стало быть, не может быть признан той самой рационально правильной активностью, которая, по предположению, и составляет саму суть счастливой жизни (15). Даже если иерархически упорядочить эти два критерия, представив только счастье как «цель» (*telos*), а предпочитаемое или отсутствие отвергаемого всего лишь как конкретный «объект» (*prokeimenon*) отбора[57], проблема все равно состоит в том, что любой выбор конкретного «объекта» невозможно описать как рационально правильный с точки зрения «цели».

IV. Возможное решение проблемы аксиологического дуализма

Тезис 13 изначально представлял позитивный характер рационально правильного отбора лишь как его «основную тенденцию». Эта оговорка необходима потому, что, согласно ряду свидетельств, по мнению стоиков:

16) существуют такие обстоятельства, когда рационально правильным оказывается негативный отбор: в таком случае мудрец будет стремиться к тому, чтобы избирать отвергаемое и избегать предпочитаемого[58].

Важно также, что соответствующие тезису 13 определения цели в духе Антипатра ничего не говорят о том, *для кого именно* мудрецу следует избирать соответствующее природе и отвергать противоречащее ей. Ближайшим образом здесь, по-видимому, имеется в виду *пруденциальный* позитивный отбор в интересах индивидуальной природы *самого агента*, но с учетом того, что даже в число соответствующих *ей* предпочитаемых вещей уже включаются другие агенты (например, родители и дети[59]), такого рода формулировки вполне могут предполагать также и *социальный* позитивный отбор в интересах *их* индивидуальных природ, который по сути и подразумевается стоической концепцией так называемого *oikeiōsis*'а (букв. «присвоения»)[60]. Однако между пруденциальным и социальным *позитивным* отбором вполне возможен конфликт, и некоторые тексты свидетельствуют, что у стоиков не было единой позиции относительно способов его разрешения в конкретных ситуациях[61]. Если же обратиться к конкретным текстам, описывающим случаи негативного отбора, то ситуация еще более усложняется. Например, *пруденциальный* негативный отбор фактически объясняется в них следующими нормативными факторами: а) опосредованная максимизация предпочитаемого для себя (болезнь предпочтительна, если спасает от гибели на службе у тирана)[62]; б) опосредованная минимизация отвергаемого для

---

57 SVF III, 18–19.

58 Речь идет о так называемых «надлежащих действиях по обстоятельствам» (*kathēkonta kata peristasin*) (SVF III, 496; Hierocl. Fr. Eth., p. 52, 23–27 von Arnim; Cic. Att. XVI, 11, 4; off. III, 29–32; ср. примеч. 62–68).

59 SVF III, 136, 6; ср. III, 179; 492.

60 В связи с этой концепцией и предполагаемыми ею социальными обязанностями ср. SVF III, 179; 333; 340–342; 492; 495; 611; 616; 686; 63 Ant. и в целом Cic. fin. III, 62–68; Hierocl. Fr. Eth., pp. 50, 19 – 62, 20 von Arnim. Относительно интерпретации формулы Антипатра ср.: *Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind. Oxford, 2000. P. 8; 171.

61 Cic. off. III, 50–55 (= SVF III, 49 Diog.; 61 Ant.); 89–91; ср. An. in Theaet. 6, 17–29 Diels-Schubart.

62 SVF I, 361 (пример восходит к Аристону, но может быть адаптирован к «ортодоксальному» стоицизму).

себя (самоубийство в случае окончательного преобладания отвергаемого в жизни агента)[63]; в) невмешательство в пруденциальный позитивный отбор других агентов (например, запрет на воровство даже ради выживания)[64]; г) опосредованная максимизация предпочитаемого (и/или минимизация отвергаемого) для других агентов (самопожертвование ради близких, друзей или родины)[65]; д) несовместимость пруденциального позитивного отбора с добродетелью[66]; е) несовместимость пруденциального позитивного отбора с волей судьбы, т.е. Бога[67]. Некоторые свидетельства позволяют предположить, что схожие факторы могут лежать в основании также *социального* негативного отбора, когда мудрец избирает отвергаемое для других[68]. Даже если все эти нормативные факторы не обязательно признавать элементами одной непротиворечивой концепции, так как апелляция к ним может отражать различные тенденции внутри стоической традиции, в целом стоики явно признавали необходимость и позитивного (13), и негативного (16) отбора, и это можно объяснить, лишь допустив, что на самом деле:

17) ситуативно рационально правильным может быть как позитивный отбор, причем и пруденциальный, и социальный, так и негативный, причем опять же и пруденциальный, и социальный.

Можно ли объяснить рациональную оправданность негативного отбора (16 и 17) исходя из натуралистической ценности или контрценности самих безразличных вещей (11)? В лучшем случае лишь отчасти, если видеть в нем тактическое средство для опосредованной максимизации предпочитаемого и/или минимизации отвергаемого для самого агента (а, б) или других агентов (г). Однако такого рода «натуралистическая калькуляция»[69], которая скорее имплицируется стоическими текстами, чем формулируется в них вполне отчетливо[70], не объясняет до конца ни сам принцип выбора между пруденциальным и социальным отбором (например, применительно к в)), ни то, каким образом в качестве оснований для негативного отбора могут выступать добродетель (д) или воля Бога (е), ни, наконец, почему все это рационально правильно с эвдемонистической точки зрения (1).

Распространенная альтернатива апелляции к ценности и контрценности безразличных вещей (11) для той или иной *индивидуальной* природы (10) состоит в гипотезе, что:

18) последним критерием рациональной правильности отбора является согласие с волей *универсальной* природы[71],

---

63 SVF III, 146; 691; 757–759; 763; 766; 768.

64 Cic. off. III, 29–32; 42 (= SVF III, 689).

65 SVF III, 38; 333; 611; 757; 768.

66 SVF III, 167; 181, 13–15; 345; 572, 12; 577; 768; Cic. off. III, 13; Att. XVI, 11, 4; Sen. epist. 14, 2; 66, 21; 67, 7; 76, 18–19; 76, 26–27.

67 SVF III, 191; Epict. II, 10, 5.

68 SVF III, 513; 554–555; Cic. off. III, 19; 29–32; 90; parad. 3, 24, 1–10.

69 Если провести аналогию с утилитаристской гедонистической калькуляцией. Ср.: *Machek D.* The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy. Cambridge, 2023. P. 119; 122–124.

70 Ближе всего к этому не сами стоики, а Цицерон в Off. I, 31–32 и III, 95; ср. также I, 22; 62–63; III, 30–31; 90; 93.

71 Поскольку именно это согласие есть последний нормативный критерий добродетельной активности (SVF III, 4; 68; 282; 314; 326; 335–336; 517). Ср., например: *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. P. 212–214; *Klein J.* Op. cit. P. 263–266.

которая одновременно может описываться стоиками как Бог, естественный закон, судьба и, что особенно важно в данном случае, *«правильный разум»* (*orthos logos*)[72]. Эта интерпретация основывается, в частности, на том, что согласно более раннему определению цели, принадлежащему основателям стоической школы:

19) цель состоит в том, чтобы «жить согласно/следуя природе» (τὸ ὁμολογουμένως/ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν)[73].

В этом определении под «природой» имеется в виду универсальная природа – либо сама по себе (Клеанф), либо в сочетании с индивидуальной (Хрисипп)[74]. Однако и в последнем случае примат первой природы над второй вполне очевиден. Хотя в силу своего провиденциального характера универсальная природа заботится об упорядоченности своих частей и поддержании их существования[75], ее рациональный план явно предполагает также и то, что любая индивидуальная природа подвержена воздействию противоречащих ей вещей (*ta para physin*) и в конечном счете обречена на гибель[76]. Понятно, что в этом последнем случае «жить согласно природе» (19) и для Хрисиппа значит подчинять природу части природе целого (тем более, что обратное все равно фактически неосуществимо). Таким образом, согласие с универсальной природой (18) подразумевает, что агенту следует соглашаться с любым распределением предпочитаемого и отвергаемого для себя самого или других, которое фактически предусматривается ее рациональным планом[77]. Поскольку в силу своей эпистемологической ограниченности конечный агент не знает этого плана во всех деталях, как правило, он может исходить из того, что провидение в большей степени ориентировано на поддержание стабильности индивидуальных природ, чем на их разрушение, и это объясняет, почему основная тенденция рационально правильного отбора является позитивной (13)[78]. Но, к примеру, перспектива окончательного преобладания отвергаемых вещей в его собственной жизни может быть указанием на то, что продолжение его существования не соответствует воле универсальной природы, что делает обоснованной такую форму негативного отбора (16), как самоубийство[79]. Если подытожить, то в свете тезисов 18–19):

20) рационально правильным оказывается такой отбор между безразличными вещами, при котором добродетельный агент избирает то предпочитаемое, то отвергаемое, причем как для себя, так и для других, *именно на том основании*, что усматривает в этом наиболее вероятную волю универсальной природы.

Тезисы 18 и 20 вовсе не вводят некий совершенно самостоятельный критерий рациональной правильности, отличный от эвдемонистического (1), как это происходит при апелляции к ценности или контрценности самих

---

72 SVF II, 1003; III, 4; 308; 316–317; 319; 323; 325; 332; 337; 339; 360; 613–614; 619.

73 SVF I, 179; 552; 555; III, 4–9; 12; 149; 264, 31–36; 280, 20–24; 582.

74 SVF I, 555; III, 4.

75 SVF I, 172; II, 528; 1131–1133; 1136; 1138–1139; Cic. nat. deor. II, 127–128; 164–167.

76 SVF II, 1170; 1176–1179; Sen. dial. I, 3, 1; MAur. VI, 36; X, 7. В особенности если учесть учение о мировом пожаре в конце каждого космического цикла (SVF I, 98; 102; 107–109; II, 596–632).

77 SVF III, 191; Epict. II, 5, 24–25; 10, 5.

78 SVF III, 191.

79 SVF I, 288; III, 146; 757; 759; 763; 766; Epict. II, 5, 24–25; III, 24, 101–102.

безразличных вещей (11). Чтобы сделать это более ясным, представим обе интерпретации последнего критерия рациональной правильности отбора в более формальном виде (для простоты – на примере позитивного отбора предпочитаемого). Апелляция к ценности самого предпочитаемого в эвдемонистическом контексте предполагает, что стоики должны принимать следующую совокупность тезисов:

I. Последний критерий рациональной правильности отбора – *telos*, т.е. счастье (1).

II. Избирание *x* рационально правильно, только если способствует счастью (импликация 1).

III. Избирание *x* рационально правильно на основании его собственной ценности (11).

IV. Собственная ценность *x* не способствует счастью (9).

Если тезис IV верен, нельзя сказать, что избирание *x* на основании III способствует счастью, соответственно, оно не может быть рационально правильно в соответствии с II, и критерий I игнорируется. Напротив, если принять в качестве последнего критерия рациональной правильности отбора согласие с универсальной природой, мы можем представить два последних тезиса в следующем виде:

III*. Избирание *x* рационально правильно на основании согласия с универсальной природой (18 и 20).

IV*. Жизнь в согласии с универсальной природой и есть *telos* (19), т.е. счастье (1).

Если тезис IV* верен, то избирание *x* на основании III* способствует счастью, соответственно, оно рационально правильно в соответствии с II, и критерий I удовлетворяется. В таком случае можно сказать, что:

21) любой акт избирания как предпочитаемого, так и отвергаемого, или отвержения как отвергаемого, так и предпочитаемого, осуществляемый в контексте рационально правильного отбора, является рационально правильным также и потому, что способствует счастью самого агента (будучи по сути просто формой его конкретной реализации).

Если принять эту интерпретацию, то тезис о том, что стоики относятся к обычным объектам человеческих неморальных интересов вполне серьезно, не кажется убедительным. Разумеется, все здесь зависит от того, что именно при этом понимается под «серьезным» отношением. Например, по субъективистски-гедонистическим критериям уже сам тезис 11 вовсе не подразумевает такого отношения, поскольку с его точки зрения ценность и контрценность безразличных вещей важна не столько потому, что от них *субъективно* хорошо или плохо претерпевающим их агентам, сколько потому, что они *объективно* способствуют или препятствуют сохранению и нормальному функционированию индивидуальных природ этих агентов. Однако ригоризм существенно девальвирует даже такого рода объективистски-натуралистическую ценность и контрценность. Дело не только в том, что она совершенно ничтожна в сравнении с истинным благом (8) и никак не влияет на чье бы то ни было счастье (9), которое и является целью всей человеческой активности (1). Если последний критерий рациональной оправданности отбора состоит не в собственной ценности или контрценности безразличных вещей (11), а в согласованности с «правильным разумом» универсальной природы (18 и 20), то по сути это означает, что *само неморальное содержание* предпочитаемого и отвергаемого, способствующее

или препятствующее сохранению индивидуальной природы, важно не *как таковое*, а *исключительно в той степени*, в какой оно вносит вклад в реализацию рационального плана миропорядка, который, однако, предусматривает не только сохранение, но и гибель всех индивидуальных природ, а также не только все предпочитаемые, но и все отвергаемые вещи, фактически имеющие место. Поэтому неудивительно, что даже в контексте предельно интенсивного позитивного отбора (13) актуальное обладание *самим* предпочитаемым и актуальное отсутствие *самого* отвергаемого оказываются совершенно не важны для эвдемонистически мотивированного агента (14).

Как, однако, согласовать эту интерпретацию с тем, что некоторые тексты приписывают безразличным вещам ценность или контрценность именно на основании их соответствия или противоречия индивидуальной природе (10), а также преподносят эту ценность или контрценность как основание для избирания или отвержения этих вещей (11)? На мой взгляд, тезис 10 не представляет серьезной проблемы. Если стоики, к примеру, признают ценность здоровья, т.е. заключенную в нем «силу или пользу» (SVF III, 126) для сохранения некоторой индивидуальной природы, то в этом можно видеть просто констатацию реального положения вещей, ведь здоровье само по себе действительно способствует именно ее сохранению. Это, однако, еще ничего не говорит о том, правильно ли вообще стремиться к ее сохранению в некоторой конкретной ситуации, так как это может и не соответствовать воле универсальной природы, и даже если правильно, то следует ли это делать, именно предпочитая здоровье болезни (ср. а). Что же касается тезиса 11, который, как кажется, утверждает как раз обратное, то его действительно надо несколько скорректировать, сказав, что:

11*) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей является основанием, соответственно, для избирания или отвержения этих вещей лишь *prima facie*, а не безусловно.

Но такая корректировка необходима, даже если последним критерием рациональной правильности отбора признается собственная ценность или контрценность безразличного. Поскольку рационально правильный отбор может быть не только позитивным, но и негативным (16), причем и в пруденциальном, и в социальном отношении (17), тезис 11 не может подразумевать, что в любой возможной ситуации ценность безразличного должна непременно повлечь за собой его избирание, а контрценность – его отвержение. И если в данном случае это обстоятельство можно отчасти объяснить «натуралистической калькуляцией», то при допущении, что последним критерием рациональной правильности отбора является согласие с волей универсальной природы (18), оно в конечном счете объясняется апелляцией именно к этому критерию (20).

V. «Апологетическая» интерпретация стоического ригоризма

У меня нет возможности разобрать здесь «апологетический» подход к интерпретации стоического ригоризма так подробно, как он того заслуживает, но я все же хотел бы завершить эту статью краткой характеристикой

двух довольно типичных версий этого подхода. Одна версия принадлежит Теренсу Ирвину, который, делая акцент на тех стоических текстах, где утверждается существование натуралистической ценности или контрценности безразличных вещей (10), лежащей в основе отбора между ними (11)[80], а также позитивный характер этого отбора (13)[81], одновременно фактически принимает аксиологический дуализм как нормальный элемент стоической аксиологии: по его мнению, стоическая позиция состоит в том, что «счастье не охватывает все объекты рационального предпочтения»[82]. Выше я пытался показать, почему, на мой взгляд, аксиологический дуализм является серьезной проблемой. Поэтому интерпретация, которая позволяет решить эту проблему и объяснить рациональную правильность отбора с эвдемонистических позиций (21), к тому же не игнорируя свидетельства в пользу того, что в конечном счете такой отбор может апеллировать к «правильному разуму» универсальной природы (18–20), представляется мне предпочтительной. Если Ирвин, во всяком случае, четко оговаривает, что ценность предпочитаемых вещей не имеет *никакого* значения для счастья (9)[83], то вторая версия «апологетического» подхода, по сути, отрицает или как минимум пытается нивелировать это очевидное обстоятельство. Например, когда Кристофер Гилл сводит суть ригоризма просто к тезису о том, что предпочитаемое *не определяет* счастья, он подразумевает, что оно само все же вносит *некоторый* вклад в счастье, хотя и не определяющий, так что в конечном счете счастье возможно и без него[84]. Схожим образом Катя Мария Фогт, ставя в центр своей интерпретации стоический тезис о том, что счастье *возможно* без предпочитаемых вещей[85], представляет дело так, как будто суть стоической позиции исчерпывается тем, что счастливая жизнь все еще возможна при отсутствии отдельных, пусть даже и очень значительных, предпочитаемых вещей, потому что, как правило, ее можно реорганизовать на основе иной конфигурации предпочитаемого, неморальное содержание которого, по-видимому, мыслится при этом как некоторый источник или даже компонент самого счастья[86]. На мой взгляд, такие интерпретации, выхолащивающие радикальность стоического ригоризма, попросту исторически неадекватны, т.е., в частности, противоречат тем текстуальным данным, которые лежат в основании тезисов 2–6, 8–9 и 14[87]. Разумеется, суть стоического ригоризма вовсе не в этом. Она в том, что, с одной стороны, неморальное содержание предпочитаемых вещей само по себе не вносит вообще *никакого*

---

80 *Irwin T.* The Development of Ethics. Vol. I. New York, 2007. P. 326–327; 331.

81 Ibid. P. 331; 340.

82 Ibid. P. 327: «…happiness does not embrace all objects of rational preference».

83 Ibid. P. 325–326.

84 *Gill Ch.* Learning to Live Naturally. Stoic Ethics and its Modern Significance. Oxford, 2023. P. 55–57; ср. 61; 72.

85 SVF III, 119 (= Diog. VII, 104).

86 Например: *Vogt K.M.* Taking the Same Things Seriously and Not Seriously: A Stoic Proposal on Value and the Good // Epictetus. His Continuing Influence and Contemporary Relevance. New York, 2014. P. 70.

87 Яркий пример – это попытка Фогт (*Vogt K.M.* The Stoics on Virtue and Happiness // The Cambridge Companion to Ancient Ethics. Cambridge, 2017. P. 193–194) отрицать, что стоики всерьез придерживались тезиса о достаточности добродетели для счастья (6а) и тезиса об их идентичности (6б), и заменить их «тезисом о возможности» (ср. примеч. 85).

вклада в счастье добродетельного агента, даже когда они наличествуют в его жизни, а, с другой, неморальное содержание отвергаемых вещей *нисколько* не способствует его несчастью, даже если в его жизни нет уже вообще ничего, кроме них.

Сокращения

GE – Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
TLL – *Thesaurus linguae Latinae*. Leipzig, 1900 ff.

Список литературы / References

Babut, D., Casevitz, M. (ed.) *Plutarque, Oeuvres morales*, T. XV, 2 partie. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Card, C. *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*. New York: Oxford University Press, 2002.

Gill, Ch. *Learning to Live Naturally. Stoic Ethics and its Modern Significance*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Görler, W. "Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326–1338 MARX) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre", *Hermes*, 1984, Bd. 112, S. 445–468.

Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Irwin, T. "Stoic Inhumanity", *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. by J. Sihvola, E. Troels-Pedersen. Dordrecht: Springer-Science; Business Media, 1998, pp. 219–242.

Irwin, T. *The Development of Ethics,* Vol. I. New York: Oxford University Press, 2007.

Klein, J. "Making Sense of Stoic Indifferents", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2015, Vol. 49, pp. 227–282.

Machek, D. *The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Vogt, K.M. "Taking the Same Things Seriously and Not Seriously: A Stoic Proposal on Value and the Good", *Epictetus. His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, ed. by D.R. Gordon, D.B. Suits. Rochester. New York: RIT Press, 2014, pp. 55–75.

Vogt, K.M. "The Stoics on Virtue and Happiness", *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, ed. by Ch. Bobonich. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 183–199.

What is Stoic rigorism?

Andrei V. Seregin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

At the foundation of Stoic ethics lies a radically rigorist thesis that human happiness or unhappiness depends entirely on moral good and evil, while all varieties of non-moral good and evil are in fact indifferents that are of no importance for happiness or unhappiness. At the same time, the Stoics attribute to some indifferents, which they call "preferred" or "dispreferred," a certain value or disvalue on the grounds of their conformity or non-conformity with the individual nature of a living being. According to some scholars, this aspect of Stoic ethics significantly mitigates its basic rigorism and shows that the Stoics actually took ordinary objects of human non-moral interests quite seriously. This article offers a critique of this position based on an analysis of Stoic axiology. The central argument of the article concerns the question of what, according to the Stoics, is the ultimate criterion of rationally correct selection among indifferents. On one interpretation, this criterion is precisely their value and disvalue for individual nature, while on another, it is the "right reason" of universal nature. I demonstrate that the second interpretation is preferable because, unlike the first, it aligns well with Stoic eudaimonism. But this interpretation implies that the non-moral value and disvalue of indifferents is not important in itself and thus preserves the radical character of Stoic rigorism.

Keywords: ancient ethics, happiness, good and evil, Stoicism, value

For citation: Seregin, A.V. "Chto takoe stoicheskii rigorizm?" [What is Stoic rigorism?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 71–86. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 87–105
УДК 115

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 87–105
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-87-105

А.В. Повечерова

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЛОККИАНСКИХ СОЧИНЕНИЙ В ГЕРМАНИИ ЭПОХИ РАННЕГО ПРОСВЕЩЕНИЯ. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ У ДЖОНА ЛОККА И ХРИСТИАНА ВОЛЬФА*

Повечерова Анастасия Владиславовна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: anastasiapovecherova@gmail.com

Немецкая историография XIX в. склонна отводить Вольфу место вторичного философа, систематизатора лейбницеанских изысканий. Однако Лейбниц – лишь одна из многих фигур, оказавших влияние на философию Вольфа, особенно на ранних этапах его интеллектуальной карьеры. В статье показано, что большое влияние на Вольфа оказало общение с британскими мыслителями, такими как Кларк, Локк, Ньютон, а также с французскими и голландскими философами, что проявилось в его многочисленных обзорах и эссе, опубликованных в научном журнале «Acta eruditorum». В статье на примере фигуры Джона Локка показывается процесс распространения идей английских мыслителей в период раннего Просвещения среди немецких философов. Также указываются основные переводы сочинений Локка, которые повлияли на интеллектуальную дискуссию (в частности – на Вольфа) в Германии в эпоху Просвещения. Излагаются представления Вольфа о пространстве и времени и на примере этих понятий демонстрируются основные пункты полемики немецкого мыслителя с интеллектуальными оппонентами, находящимися на разных полюсах лейбницеанско-ньютонианского конфликта.

Ключевые слова: пространство, время, Джон Локк, Христиан Вольф, Просвещение

Для цитирования: *Повечерова А.В.* Распространение локкианских сочинений в Германии эпохи раннего Просвещения. Пространство и время у Джона Локка и Христиана Вольфа // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 87–105.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10071, https://rscf.ru/project/24-78-10071/.

© Повечерова А.В., 2026

Контекст распространения локкианских идей среди мыслителей немецкого Просвещения. Переводы Локка, доступные немецкой публике

Хотя исследований, посвященных рецепции локкианской философии в Германии XVIII в., не так много[1], философия английских авторов, распространявшаяся в Германии, характеризуется исследователями как занявшая свое уникальное место[2]. В раннем периоде немецкого Просвещения можно выделить несколько фигур, которые так или иначе восприняли идеи Локка, а также способствовали их распространению. Главным образом наследие Локка восприняли в Халле[3] и отчасти в Кёнигсберге[4]. Что касается, собственно, источников, по которым немецкие авторы могли ознакомиться с локкианскими идеями, то они были представлены в следующих переводах. В 1688 г. в философские круги проникает латинский перевод[5] первой книги «Опыта о человеческом разумении» Локка, а также краткое содержание «Опыта…» на французском языке[6], которое Ле Клерк опубликовал в «Bibliothèque universelle»[7].

В 1709 г. под названием «Johannis Lockii, Armigeri Libri IV De Intellectu Humano… Novissima editio juxta Exemplar Londini Anno 1701. in fol. editum, expressa, summoque studio a vitiis typographicis in illo occurrentibus purgata» опубликовано анонимное переиздание перевода «Опыта…» Эцекиля Бурриджа.

В 1710 г. появляется анонимный перевод локкианского «Послания о веротерпимости», приписываемый Готфриду Олеарию, под названием «Herrn Johann

---

1 См.: *Brown F.A.* German Interest in John Locke's «Essay» (1688–1800) // The Journal of English and Germanic Philology. 1951. Vol. 50. No. 4. P. 466–482; *Fischer K.P.* John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation // Journal of the History of Ideas. 1974. Vol. 36. No. 3. P. 431–446; *Rumore P.* Locke in Halle: A chapter of the 18th-century German reception of John Locke // Studi Lockiani. 2020. Vol. 1. P. 163–194; *Petrocchi I.* Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift «Of the Conduct of the Understanding» in der deutschen Aufklärung // Aufklärung. 2006. Vol. 18. S. 143–158; *Pollok K.* Die Locke-Rezeption in der deutschen Aufklärung: frühe lateinische und deutsche Übersetzungen von Lockes Werken (1701–1761) // Locke in Germany. Early German Translations of John Locke (1709–1761). Bristol, 2004. P. V–XXXIII.

2 См.: *Fabian B.* English Books and Their Eighteenth-Century German Readers // The Widening Circle: Essays on the Circulation of Literature in Eighteenth-Century Europe. Philadelphia, 1977. P. 117–196; *Maurer M.* Aufklärung und Anglophilie in Deutschland. Göttingen, 1987.

3 В Халле, например, было издано первое в Германии собрание сочинений Локка, см.: *Brown F.A.* German Interest in John Locke's «Essay» (1688–1800). P. 477.

4 Здесь идет речь о рецепции идей Локка до посмертной публикации «Нового опыта…» Лейбница в 1765 г., что привело к «повторному открытию» Локка, см.: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 163. Некоторые исследователи также полагают, что новая эра в рецепции Локка в Германии началась немного раньше, в связи с публикацией первого полного перевода «Опыта…» на немецкий язык в 1757 г. См.: *Brown F.A.* German Interest in John Locke's «Essay» (1688–1800). P. 480.

5 См..: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 163–194.

6 См.: *Locke J.* Abrégé d'un ouvrage intitulé «Essai philosophique touchant l'Entendement». Amsterdam, 1688.

7 Об истории публикаций Локка в этом издании см.: *Milton J.R.* Locke's Publications in the Bibliothèque Universelle et Historique // British Journal for the History of Philosophy. 2011. Vol. 19. No. 3. P. 451–472. «Всеобщая библиотека...» также была известна в Германии. Ее читал, например, Лейбниц, см.: *Brown F.A.* German Interest in John Locke's «Essay» (1688–1800). P. 468.

Lockens Vormahlig Königl. Engelländischen Staats-Bedientens Sendschreiben von der Toleranz, Oder von der Religions- und Gewissens-Freyheit. Aus dem Lateinischen Exemplar übersetzt und mit einigen nützlichen Anmerckungen erläutert»[8].

В 1718 г. под заглавием «Le Gouvernement Civil, Oder die Kunst Wohl zu Regieren Durch den berühmten Engelländer Jean Lock Beschrieben, Nunmehro aber Wegen der sonderbahren darinnen enthaltenen und zum Theil auf den Englischen Staat gerichteten Reflexionen aus der Englischen und Frantzös. Sprache in die Hochteutsche übersetzet von G. Franckfurth und Leipzig»[9] выходит анонимный перевод также анонимно опубликованного в 1690 г. «Второго трактата о правлении», который тогда появился под названием «Essay Concerning The True Original, Extent, and End Of Civil Government». Этот перевод был выполнен с французского оригинала[10], приписываемого Дэвиду Мазелю[11].

В 1720 г. Фридрих Гладоу[12] публикует в Халле немецкий перевод с французского языка похвального слова покойному Локку, написанный Ле Клерком, под заглавием «Bericht von des Weltberühmten und Hochgelahrten Engelländers John Locke Leben und Schrifften»[13].

В 1755 же г. Георг Давид Кипке публикует в Кенигсберге немецкий перевод посмертных работ[14] Локка, который был инициирован Мартином Кнутценом, но не был завершен, под заглавием «Johann Lockens Anleitung des menschlichen Verstandes zur Erkäntniß der Wahrheit nebst desselben Abhandlung von den Wunderwerken. aus dem Englischen übersetzt von George David Kypke. der Weltweisheit und der morgenländischen Sprachen Professore». Здесь же содержится первый и единственный ранний перевод локкианского трактата «Of the Conduct of the Understanding»[15]. До того как Кипке

---

8 См.: *Pollok K.* Die Locke-Rezeption in der deutschen Aufklärung. P. XIX.

9 См.: Ibid. P. XXX.

10 См.: *Locke J., Mazel D.* Du gouvernement civil. Amsterdam, 1754.

11 Подробнее об этом переводе см.: *Savonius S.-J.* Locke in French: The Du Gouvernement Civil of 1691 and Its Readers // The Historical Journal. 2004. Vol. 47. No. 1. P. 47–79. Также о французских переводчиках Локка пишет исследовательница Дельфин Сулар. См.: *Soulard D.* L'œuvre des premiers traducteurs français de John Locke: Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel // Dix-septième siècle. 2011. No. 253. P. 739–762. Кроме того, вероятно, сам Локк вместе с Мазелем работал над переводом своего труда. Сулар, помимо этого, подтверждает, что упомянутое в предыдущей главе краткое изложение «Опыта…» на французском языке действительно вышло фактически раньше, чем само сочинение: Ле Клерк хотел убедить Локка в необходимости опубликовать свой труд под собственным именем, в связи с чем решил выяснить предварительную реакцию публики, подготовив краткий перевод на французский.
В самом библиографическом перечне «Всеобщей библиотеки» за 1686–1693 гг. в томе 8 за январь 1688 г. значится следующий пункт: «Выдержка из еще не опубликованной английской книги, озаглавленной «Философское эссе о разумении, где показано, насколько распространены наши знания, и способ, которым мы их достигаем». См.: *Le Clerc J.* Bibliothèque universelle et historique (1686–1693). Saint-Etienne, 2011.

12 Также, предположительно, писал под псевдонимом Sperander. См.: *Sperander [Gladov F.]*. Sorgfältiger Negotiant und Wechßler. Leipzig, 1706; кроме того, Гладоу играл заметную роль в составлении словарей в Германии, см.: *Ganz P.F.* Seventeenth-Century English Loan Words in German // The Journal of English and Germanic Philology. 1955. Vol. 54. No. 1. P. 80–90; *Jones W.J.* German Foreign-Word Dictionaries from 1571 to 1728 // The Modern Language Review. 1977. Vol. 72. No. 1. P. 93–111.

13 См.: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 183.

14 См..: *Locke J., King P., Collins A.* Posthumous Works of Mr. John Locke. London, 1706.

15 Трактат, который Локк планировал в качестве приложения к своему «Опыту…». Об этом сочинении см.: *Locke J.* Of the conduct of the understanding. New York, 1901; *Schuurman P.* Of the Conduct of the Understanding, by John Locke. Keele, 2000.

стал студентом Кнутцена в Кенигсберге, он мог встретиться с Майером в Халле, где учился в 1743–1744 гг. у брата Баумгартена – Зигмунда Якоба. То есть Локк был достаточно известен в Кенигсберге, и можно предположить, что Кипке присутствовал на курсе Майера[16].

В 1757 г. выходит «Herrn Johann Lockens Versuch vom Menschlichen Verstande. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Poleyen, Professor der Philosophie und Mathematik zu Weißenfels», который является первым немецким переводом «Опыта…»[17].

К 1758 г. относится «Des berühmten Engländers Johann Loke Vernunftmäßiges Christenthum, wie es in der Heiligen Schrift enthalten ist: Nebst einer kurzen Abhandlung des Herrn Coste, worinn das einzige wahre Mittel, alle Christen der Verschiedenheit ihrer Meynungen unerachtet, mit einander zu vereinigen, gezeiget wird, ins Deutsche übersetzt»[18].

В 1761 г. выходит анонимное издание, которое включает в себя перевод, озаглавленный «Herrn Johann Lockens Gedanken von Erziehung der Kinder, von neuem aus dem Englischen übersetztet, gegen des Herrn Costens französischen Uebersetzung, nach der neuesten pariser Ausgabe von 1747, verglichen, und mit dessen Anmerkungen begleitet»[19], автором которого является Иоганн Иоахим Швабе. Эта работа – перевод локкианских «Мыслей о воспитании», который основан на французском переводе Пьера Косте.

Если же говорить о мыслителях, которые восприняли идеи Локка в Германии, то главными из них были нижеперечисленные авторы.

В 1688 г. Христиан Томазий, который может считаться родоначальником немецкого Просвещения, публикует «Введение в придворную философию»[20]. Начиная с 1691 г. Томазий публикует еще ряд работ, где также ориентируется на философию, основанную на реформированной логике и морали. Он рассматривал вопросы, которые значительным образом сходились с локкианскими идеями. При этом нельзя утверждать, что Томазий мог напрямую познакомиться с идеями Локка, но тем не менее явно заложил почву для восприятия локкианских интуиций в Германии, особенно в Халле[21].

Николай Иероним Гундлинг[22], ученик Томазия, юрист и ординарный профессор естественного и гражданского права, в 1713 г. публикует трактат по логике «Искусство правильного рассуждения»[23], вдохновленный Локком. Гундлинг говорит об эмпирическом происхождении идей, отрицает силлогистическую логику, понимает истину как согласование идей.

---

16 См.: *Pollok K.* Die Locke-Rezeption in der deutschen Aufklärung. P. XX.

17 См.: Ibid. P. XXVIII.

18 См.: Ibid. P. XXXIII.

19 См.: Ibid. P. XXXI.

20 *Thomasius Chr.* Introductio ad philosophiam aulicam. Editio altera. Halle, 1702.

21 См.: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 166–168.

22 Подробнее о Гундлинге и о его месте в раннем немецком Просвещении см.: *Fischer D.* Nicolaus Hieronymus Gundling 1671–1729. Der Blick eines frühen Aufklärers auf die Obrigkeit, die Gesellschaft und die Gebildeten seiner Zeit. Trier, 2003; *Repgen T.* Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) im Kontext der Frühaufklärung // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung. 2021. Bd. 138. No. 1. S. 491–494.

23 См.: *Gundling N.H.* Ars recte ratiocinandi. Halle, 1713.

Иоганн Франц Будде[24] был близок к томазианской школе. В 1703 г. он опубликовал трактат «Институты эклектической философии»[25], который содержит элементы локкианского влияния, такие, например, как эмпирическое происхождение идей, различие между внутренним и внешним чувством, различение простых и сложных идей. Будде также говорит о границах разума, о значении опытного происхождения знания для метафизических высказываний[26].

Однако именно Христиан Вольф был мыслителем, который наиболее плодотворно отреагировал на идеи Локка как в положительном, так и в отрицательном ключе. Вольф ответил критикой на рассуждения Будде о метафизике в локкианском стиле. В «Acta eruditorum»[27] от января 1708 г. Вольф публикует[28] обзор на посмертное издание работ Локка (в частности, на «Of the Conduct of the Understanding»), где отмечает, что Локк также подчеркивает важность математики в становлении людей как разумных существ, развитии их способностей, а также в понимании связи между идеями[29].

В 1713 г. в предисловии к своей так называемой «Немецкой логике»[30] Вольф снова хвалит Локка за применение математического метода. Вольф также читает перевод «Опыта…» в латинском переводе. Изложение Вольфа здесь также начинается в духе Локка, поскольку он утверждает, что наши понятия в конечном счете берут свое начало в ощущениях[31].

В «Немецкой метафизике»[32] Вольф[33] также говорит о некоторых элементах локкианской философии: о важности внутреннего чувства, терминологии. Вместе с тем он отвергает основной постулат Локка о tabula rasa,

---

[24] См. о нем: *Frank G.* Buddeus, Johann Franz // Allgemeine Deutsche Biographie. 1876. Bd. 2. S. 500–501; *Stolzenburg A.F.* Die Theologie des J.Fr. Buddeus und des Ch.M. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland. Berlin, 1926; *Zedler J.H.* Buddaeus, Joann Francisc // Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaffen und Künste. 1733. Bd. 4. Sp. 1793–1797.

[25] См.: *Budde J.F.* Elementa philosophiae instrumentalis, seu Institutionum philosophiae eclecticae. Length, 1703.

[26] См.: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 169.

[27] Подробнее об этом периодическом издании см.: *Detlef D.* Acta eruditorum // Leipziger Schriften zur Philosophie. Leipzig, 2004. S. 32–33; *Laeven H.* The Acta Eruditorum under the editorship of Otto Mencke (1644–1707): the history of an international learned journal between 1682 and 1707. Amsterdam, 1990.

[28] См.: *Wolff Chr*. Posthumous Works of Mr. John Locke. h.e. Joannis Lockii Opera Posthuma // Acta eruditorum. 1708. Vol. 27. No. 1. P. 40–44.

[29] См.: *Rumore P*. Locke in Halle. P. 171.

[30] Полное название трактата: «Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их правильном употреблении». См.: *Wolff Chr*. Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes & ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit. Halle, 1713.

[31] См.: *Dyck C.W.* Before and Beyond Leibniz: Tschirnhaus and Wolff on Experience and Method // The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy. London, 2021. P. 17.

[32] Полное название: «Разумные мысли о Боге, мире, душе человека и всех вещах вообще». См.: *Wolff Chr*. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1720.

[33] О метафизике и психологии Вольфа на русском языке см.: *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996; Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001; *Васильев В.В.* Трансцендентализм Канта и вольфианская психология // Историко-философский ежегодник. 2004. Т. 19. С. 238–249.

поскольку для него важны оба источника знания – чувства и рассудок, что предполагает взаимосвязь опыта и разума[34].

Неприятие Вольфа также вызывает проблема мыслящей материи, которая влечет разрушительные следствия для морали и религии. Он отвергает мысль о том, что реальная сущность вступает в конфликт с разумом, полагая, что наша способность получать знание о сущности есть первое условие получения любого полного знания. Сущность вещи, согласно Вольфу, определена принципом достаточного основания, в котором заключена возможность того, какова вещь; идея же о мыслящей материи тогда является предпосылкой опасной материалистической теории души[35].

Две линии критического противостояния по отношению к материализму в Германии были связаны именно с вольфианской философией. Первая линия этого противостояния восходит к конфликту Вольфа с пиетистами в Халле в 1720-е гг. Будде обвинил его в распространении фатализма, который, по его мнению, уже вел к материализму. Вторая линия связана с переводом поддельного философского письма Вольтера о мыслящей материи Иоганном Густавом Райнбеком в 1740-х гг., который опирался на рациональную психологию Вольфа для полемики с этим текстом. В обоих случаях материализм понимается здесь в психологическом смысле и основывается на аргументе Локка о невозможности знания реальной сущности вещей. Эта утверждаемая Локком невозможность дала повод опровергнуть положение Вольфа как о необходимой сущности, так и о связи между ее атрибутами, что в свою очередь опровергло всякий фатализм. Однако это также подтверждало гипотезу о мыслящей материи, в силу чего все противоречия между атрибутами были приписаны конечности человеческого познания, но не недостаточности божественного всемогущества.

Как считает Вольф, именно через Гоббса и Локка в Германию проникли первые материалистические концепции, которые представляли собой попытки реализовать в философской науке математический гений Ньютона. Согласно Вольфу, концепции британских философов являются фактически смесью пирронизма и деизма, что опасно даже для естественной религии, которую они намеревались отстаивать[36]. Однако наиболее любопытным полем соприкосновения локкианской и вольфианской философии, на наш взгляд, являются концепции пространства и времени, которые стали частью общеевропейской философской дискуссии по этим вопросам.

Прежде чем перейти к рассмотрению проблемы пространства и времени у Вольфа, стоит также отметить вклад еще одного автора в изучение Локка в Германии в период Просвещения. Речь идет о Георге Фридрихе

---

[34] О важности соотношения опыта и разума в разных разделах онтологии Вольфа подробнее см.: *Ecole J.* En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste? // Studia Leibnitiana. 1979. Vol. 11. No. 1. P. 45–61; *Leduc C.* The Role of Experience in Wolff's General Cosmology // The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy. London, 2021. P. 25–42; *Vittadello A.M.* Expérience et Raison Dans La Psychologie de Christian Wolff // Revue Philosophique de Louvain. 1973. Vol. 71. No. 11. P. 488–511; *Paccioni J.-P.* Wolff, l'expérience et la raison non pure // Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. 2003. Vol. 193. No. 3. P. 307–322.

[35] См.: *Rumore P.* Empirical Psychology // Handbuch Christian Wolff. Wiesbaden, 2018. P. 179.

[36] См.: *Rumore P.* In Wolff's Footsteps. The Early German Reception of La Mettrie's L'Homme machine // Quaestio. 2016. Vol. 16. P. 99.

Майере, который известен, например, своим учебником по логике. Его на протяжении многих лет для своих лекций использовал Кант.

В 1754 г. Георг Фридрих Майер анонсирует курс по локкианскому «Опыту…». Этот курс был инициирован Фридрихом Вторым. Сам Майер получил пиетистское образование и был близок к кружку Томазия, благодаря чему Майер мог познакомиться с идеями Локка. Майер полагал, что «Опыт…» есть инструмент для определения границ человеческого познания, а также способ увидеть в опыте уникальный источник знания. В глазах Майера Локк сумел освободиться от предрассудков, что позволило ему двигаться в рамках опыта в попытках отыскать истину. В одной из более поздних работ «Наброски к учению о предрассудках человеческого рода»[37] 1766 г. он также следует за Локком в плане применения математического метода.

Год спустя после обьявленного Майером курса по Локку, в 1755 г., этот перевод был переиздан как «Leben und Schriften des Weltberühmten und Hochgelahrten Engelländers John Lock»[38].

Курс Майера был первым, посвященным «Опыту…», но не являлся первым по Локку в Германии. В 1713 г. Иоганн Якоб Зирбий[39] провел курс на основе французского перевода «Of the conduct» в университете Йены[40].

Пространство и время у Локка и Вольфа

Позиция Локка по вопросу пространства и времени не была неизменной. В 1617 г. Локк принимает картезианскую точку зрения о том, что в реальности только тело является протяженным, но здесь же Локк вводит различие между пространством и временем, движением и изменением. В записных книжках конца 1670-х гг. он развивает теорию отношений между телами. В «Опыте…» 1690 г. речь идет уже об абсолютном пространстве и времени. Нам известно, что Локк ознакомился с «Математическими началами натуральной философии…» Ньютона почти сразу после их публикации[41] и все еще пересматривал разделы «Опыта…» о пространстве и продолжительности после своего возвращения из Голландии в следующем году.

Сомнения Локка в реальности абсолютного пространства и времени были развеяны вследствие его прочтения Ньютона. Однако мысль о том, что пространство и время свидетельствует о необъятности и вечности Бога, принадлежит, вероятно, самому Локку, так как у Ньютона такое положение не встречается. Вместе с тем Ньютон размышляет о том, что Бог заполняет вечность и необъятен, в неопубликованном сочинении «De gravitatione et æquipondio fluidorum»[42]. Существует свидетельство переводчика

---

37 *Meier G.F.* Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts. Halle, 1766.

38 См.: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 184.

39 См. о нем: *Zedler J.H.* Syrbius Johann Jacob // Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaffen und Künste. 1744. Bd. 41. Sp. 1054–1060.

40 См.: *Rumore P.* Locke in Halle. P. 184.

41 О знакомстве Локка с «Началами…» Ньютона см.: *Rogers G.A.* J. Locke's Essay and Newton's Principia // Journal of the History of Ideas. 1978. Vol. 39. No. 2. P. 217–232.

42 См.: *Newton I.* De Gravitatione et æquipondio fluidorum. Cambridge, 2006. P. 12. Подробнее об этом сочинении см.: *Levitin D.* Isaac Newton's «De gravitatione et aequipondio fluidorum»: its purpose in historical context // Annals of Science. 2021. Vol. 78. No. 2. P. 133–161.

этого сочинения Пьера Коста о том, что «De vitatione…» оказало влияние на Локка[43].

Однако в период раннего Просвещения далеко не все готовы были принять ньютоновскую механику. В Германии главным объектом критики стала концепция Ньютона в отношении силы. Вольф наряду с Якобом Германом, еще одним видным лейбницеанцем, отвергли ньютоновскую теорию, поскольку во многом оставались приверженцами лейбницеанской программы[44].

Исследователи полагают, что концептуальным источником вольфианской онтологии, где рассматривается природа пространства и времени, с высокой долей вероятности является «Метафизика бытия»[45] Иоганна Клауберга 1664 г. Но, вероятно, именно Лейбниц подтолкнул молодого Вольфа к размышлению о первой философии, поскольку в сочинении «De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae» («Об усовершенствовании первой философии и понятии субстанции»)[46] 1694 г. он говорит о недостаточной ясности положений метафизики в противоположность математическим построениям. Вольф принял решение преобразовать онтологию и сделать ее частью философии в качестве учения о бытии, чтобы получить ту же степень достоверности, которую имеют математические науки[47].

В своей так называемой «Немецкой метафизике» («Разумных мыслях о Боге, мире, душе человека и всех вещах вообще, сообщенных любителям истины Христианом Вольфом») Вольф излагает размышления о понятиях пространства и времени.

Первое издание «Опыта…» относится к 1690 г. Первый же перевод на немецкий язык вышел в 1757 г., его автором был Генрих Энгельхард Полаи. Христиан Вольф умирает в 1754 г., поэтому с немецким переводом он не мог быть знаком, хотя, вероятно, познакомился с латинским переводом. Кроме того, Вольф также один раз ссылается на посмертное издание работ Локка, а также указывает его имя в контексте обсуждения проблемы души и чудес. Как известно, некоторые трактаты Вольфа существуют не только в немецком, но и в латинском варианте. Например, у рассматриваемой нами «Немецкой метафизики» есть аналог на латыни – «Латинская метафизика», где просматриваются отличия и дополнения.

Согласно Вольфу, мы приходим к понятию времени, наблюдая за постепенным ходом вещей, а также за порядком наших мыслей, которые следуют одна за другой. Таким образом, он определяет время как такой порядок, при котором одно событие следует за другим[48]. Пространство же есть, по Вольфу,

---

43 См.: *Slowik E., Gorham G.* Locke and Newton on Space and Time and Their Sensible Measures // Newton and Empiricism. New York, 2014. P. 125.

44 См.: *Stan M.* Newton's Concepts of Force among the Leibnizians // Reading Newton in Early Modern Europe. Leiden; Boston, 2017. P. 244–245.

45 См.: *Clauberg J.* Iohannis Claubergii Metaphysica de ente, quae rectiùs ontosophia, aliarum disciplinarum, ipsius quoque iurisprudentiae & literarum, studiosis accommodata. Amstelodami, 1644.

46 См.: *Leibniz G.W.* De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae // *Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften. Hildesheim, 1965. S. 468–470.

47 См.: *Ragni A.* Note sulla questione dell'emendatio della filosofia prima: Clauberg, Leibniz, Wolff // Noctua. 2024. Vol. 11. No. 2. P. 296.

48 См.: *Wolff Chr.* Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. S. 38.

такой порядок, согласно которому вещи сосуществуют вместе в одно и то же время[49].

Само по себе время никак не влияет на свойства вещи и ничего не меняет в ней, так как, согласно приведенному выше определению, является только порядком, в соответствии с которым вещи существуют, следуя друг за другом[50]. Вещи, которые сосуществуют одновременно, предполагают возникновение между ними определенного порядка, который мы называем пространством. Именно в таком порядке мы познаем вещи. Само же пространство образуется посредством этих вещей, но вместе с тем не тождественно им[51]. Сложные вещи возникают постепенно во времени, тогда как простые осуществляются из возможности, не затрачивая на это время[52]. Все вещи в мире связаны посредством пространства и времени, поэтому мир рассматривается Вольфом как нечто единое[53]. Все, что относится к той или иной вещи, заключено в ее сущности, и в этом смысле определено. В то же время существуют разные способы их соединения, и это делает возможными изменения, которые происходят в мире[54].

Порядок, в котором вещи следуют друг за другом в мире, совпадает с порядком ощущений в нашей душе[55]. Собственно, способность воспроизводить в своих представлениях мир есть единственное свойство души. В связи с этим возможности души ограничены ее положением в мире, который связан пространством и временем[56]. Дух, который может вообразить состояние всего мира в пространстве и во времени сразу и очень отчетливо, обладает высшей степенью совершенства, и это есть Бог[57].

Понятие порядка[58] и порядка во времени, на мой взгляд, важно как для Вольфа, так и для Локка. Однако в случае Вольфа порядок указывает на онтологическое устройство мира, тогда как Локк скорее выстраивает эпистемологическое учение, говоря об очередности в познании идей и создавая тем самым напряжение между устроением мира и последовательностью его познания. Локк выделяет три типа знания: интуитивное, демонстративное и чувственное. Первое является достоверным и должно, согласно Локку, предоставлять первичные истины, на которые в свою очередь должны опираться, в частности, истины математики и морали. Важное значение для Локка имеет тот порядок времени, в котором мы познаем вещи, поскольку таким образом познается большое количество первичных истин, происходящих именно из интуитивного уровня. Вместе с тем Локк не вводит различение хронологического и естественного порядка истин, тогда как первый может сильно отличаться от человека к человеку, что приводит к субъективистскому взгляду на научное знание в том числе. Естественный порядок

---

49 См.: Ibid. S. 39.
50 См.: Ibid. S. 40.
51 См.: Ibid. S. 19.
52 См.: Ibid.
53 См.: Ibid. S. 294.
54 См.: Ibid. S. 295.
55 См.: Ibid. S. 428.
56 См.: Ibid. S. 434.
57 См.: Ibid. S. 46, 494, 498.
58 О роли порядка в онтологии Вольфа также см.: *Hogan D.* Wolff on Order and Space // Wolff und die europäische Aufklärung: Akten des 1. Internationalen Wolff-Kongresses. New York, 2007. S. 407–420.

в этом отношении является первичным, так как приводит к аксиомам, которые в свою очередь объясняют истинность других положений. Однако Локк скорее склонен опираться на временной порядок в познании[59].

Что касается Вольфа, то порядок следования вещей в мире и порядок ощущений в душе наталкивают на аналогию между вольфианской же физикой и психологией, так как первая говорит о предметах внешнего мира, вторая же – о внутренних процессах. Вольф применяет свой научный метод в психологии, чтобы показать связь с рациональной и эмпирической психологией и экспериментальной и догматической физикой, поскольку рациональная психология выстраивается на основании эмпирической психологии точно так же, как догматическая физика опирается на экспериментальную физику. Кроме того, Вольф убежден в том, что методология физики и психологии сходна, поскольку обе науки видят своей целью объяснение телесных явлений исходя из их структуры. Если картезианцы следовали строгому дуализму между протяженной и мыслящей субстанцией, таким образом исключая возможность применять принципы изучения тел к исследованию души, то Вольф противопоставляет себя им. Однако именно Лейбниц признал эмпирическое познание в психологии, сблизив методологию психологии и физики, резко разошедшись с Декартом[60].

Различие между эмпирической и рациональной психологией можно понять как попытку дистанцироваться от панпсихизма Лейбница. В середине 1730-х гг. Вольф критикует положение Лейбница о том, что монады обладают способностью восприятия. Вольф приписывает восприятие душам и духам, тогда как элементы, из которых состоят тела, он считает простыми субстанциями. Элементы физического мира, согласно Вольфу, изменяются посредством не внутренней силы, но внешних воздействий. Исследователи называют такую концепцию Вольфа метафизическим дуализмом, поскольку здесь сочетаются как лейбницианские, так и картезианские черты. Физическая и духовная области у Вольфа подвергаются воздействию соответствующих сил, в связи с чем онтологическое различение порождает и эпистемологическое. Таким образом, вместе с космологией как наукой о телах возникает и психология – наука о духах, что в последнем случае является следованием ушедшей было традиции. Разведение эмпирической и рациональной психологии связано с утверждением Вольфа о том, что наука в целом должна брать свои принципы из опыта, а не опираться на априорные принципы, так как относительно науки их невозможно вывести. Эмпирическая психология соответствует экспериментальной физике так же, как рациональная психология – догматической физике. Первые из данных наук предоставляют вторым непосредственные данные, которые вторые употребляют для своих дедуктивных построений. Как в физике размышляют о законах природы, так и в психологии нужно устанавливать законы относительно души. Изменения в душе, которые мы замечаем, нам следует соотносить с положениями, установленными априори. Опытные наблюдения эмпирической психологии априори объясняются психологией рациональной. Именно

---

59 См.: *Schaar M. van der*. Locke and Leibniz on Judgement: the First-Person Perspective and the Danger of Psychologism // The Act and Object of Judgment: Historical and Philosophical Perspectives. New York, 2019. P. 48.

60 См.: *Dyck C.W.* Leibniz's Wolffian Psychology // Für unser Glück oder das Glück anderer. Bd. 2. Hildesheim, 2016. S. 231.

в этом и заключается статус философского знания по Вольфу, поскольку происходит не только накопление данных (как в историческом типе знания), но и выявление причин. Здесь же Вольф показывает связь между физической и ментальной сферами, а также между методами их исследования. Эмпирическая психология тесно соотнесена с экспериментальной физикой в представлении Вольфа: способность мыслить – это способность души осознавать то, что в ней происходит. По Вольфу, существует корреляция между изменениями в физическом теле и соответствующими ощущениями в душе[61].

По мнению Вольфа, Бог – единственный, кому доступны совершенно все взаимосвязи между вещами. Он видит, как устроены и связаны друг с другом наименьшие и наибольшие вещи в пространстве и во времени[62]. Все в мире состоит в отношениях к чему-то как средство и цель[63]. Если бы мир не представлял из себя машину, то есть не состоял из причинно-следственных цепочек, то он был бы результатом только власти Бога. Однако искусное и сложное устроение мира, оформленного посредством пространства и времени, указывает на этот мир как на результат божественной мудрости[64]. Бог существует вне времени. Он все воспринимает сразу, для него нет различия между прошлым, настоящим и будущим[65]. Представление о вечности, согласно Вольфу, невозможно получить посредством умножения времени, как считал и Локк[66]. Вечность, в которой существует Бог, отлична от вечности, в которой существовал бы мир, если бы он был вечным. Для Вольфа вечность мира – это бесконечность времени, тогда как Бог вообще находится за пределами времени[67].

Простые вещи, соединяясь, образуют части сложных вещей. Сами по себе простые вещи не заполняют пространство, не имеют видимых частей, а также формы, величины, фигуры и внутреннего движения. Однако всей эти свойства присущи сложным вещам[68]. Простые, согласно Вольфу, непротяженны, но занимают некоторое место. Для Вольфа место представляет собой следствие протяженности. Хотя Вольф позаимствовал у Лейбница концепции пространства и времени как одновременного и последовательного существования вещей, он преобразовал теорию Лейбница таким образом, что тела, состоящие из простых элементов, взаимодействуют друг с другом. Так как они в силу своей простой природы не находятся в пространстве и во времени, они не протяжены. Однако вместе с тем эти элементы имеют некоторое специфическое расположение, а также взаимодействуют между собой. Вольф особым образом описывает именно телесную субстанцию, сущность которой состоит в определенном соотношении частей, благодаря чему тело обладает протяженностью, формой и размером. Все изменения телесной субстанции возможны только в отношении этих свойств. Сущность тела заключена в его механических свойствах, тогда как

---

61 См.: *Rumore P.* Empirical Psychology. P. 181.

62 См.: *Wolff Chr.* Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. S. 531.

63 См.: Ibid. S. 562.

64 См.: Ibid. S. 564.

65 См.: Ibid. S. 569–570.

66 См.: Ibid. S. 508–509.

67 См.: Ibid. S. 570.

68 См.: Ibid. S. 32.

материя указывает лишь на его свойство заполнять пространство и оказывать сопротивление. Сила, согласно Вольфу, является предрасположенностью к изменению свойств в пространстве. Соответственно, сила ограничена тем, где завершается возможная последовательность изменений протяженной вещи. Отождествление же силы с субстанцией представляется Вольфу ошибкой категориального толка, равно как и отождествление протяжения и субстанции картезианцами неверно. Для Вольфа субстанция является не просто соединением качеств. Однако результат действия силы мы видим в пространстве и во времени, тогда как подлинных причин и механизмов их работы мы не знаем.

Под субстанцией в общем смысле Вольф понимает устойчивый и вместе с тем изменяемый субъект и показывает, что его понимание субстанции соответствует схоластико-аристотелевским и в то же время картезианским представлениям, критикуя концепцию субстанции как чистого субстрата, которую он связывает с Локком. Он следит, чтобы описание им субстанции не сводилось к представлению о простом вместилище свойств.

Согласно Вольфу, схоластическое определение субстанции как того, что существует само по себе, является верным. Декарт лишь усовершенствовал данное определение за счет добавления атрибутов протяженности и мышления. Недостаток схоластического определения, по мнению Вольфа, заключается в неполной ясности. Для Вольфа важно определение, которое субстанции дает Декарт в «Первоначалах философии» как вещи, которая существует таким образом, что для своего существования не зависит ни от какой другой вещи. Однако и картезианское определение недостаточно, т.к. не говорит об условиях субстанциональности в самом предмете. В этом смысле Декарт видит различие между субстанцией и модусом в разнице их связи с Богом, чем-то внешним. Однако Вольф считает, что это различие должно быть выражено исходя из внутренних свойств самих сравниваемых субъектов[69].

Вольф приписывает Локку ошибку, которая заключается в определении субстанции как совокупности качеств, которые порождают в нас простые идеи. Согласно Вольфу, взгляд Локка на чистую субстанцию представляет собой на самом деле описание частности, состоящей из ряда качеств. В понимании Вольфа суть вещей нам неизвестна, поскольку мы должны отвлекаться от всех ее случайных качеств, которые не объясняют сущность. В противовес Локку Вольф поддерживает Декарта, утверждая, что субстанцию следует понимать через позитивное понятие фундаментальной детерминации, с которой соотносятся все другие. Субстанция у Вольфа, с одной стороны, действительно служит субстратом для качеств, но только в силу атрибутов, которые делают возможными определенные модусы. Субстанция не является неопределенным материалом, за которым закреплены свойства[70].

---

69 См.: *Wolff Chr*. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. S. 625.

70 См.: *Hamid N.* Wolff on Substance, Power, and Force // Journal of the History of Philosophy. 2024. Vol. 62. No. 4. P. 624.

Заключение

Подводя итог, можно говорить о влиянии Локка на немецкое Просвещение, а также сопоставить позиции Локка и Вольфа по проблеме пространства и времени и заключить, что Вольф заимствует у английского философа идею о важности опыта как магистрального источнка познания, в связи с чем мы не можем принять упрек Вольфу в излишней рационализации его философских взглядов. В частности, позиция Вольфа по вопросу пространства и времени ясно показывает это сочетание рационального и эмпирического, так как и время, и пространство являются структурами, показывающими изменения во внутренних и внешних событиях (души и природы). С другой стороны, при рассмотрении пространственно-временных концепций мы находим больше различий, чем сходств.

Если Локк говорит о том, что идеи пространства и времени мы приобретаем благодаря данным органов чувств, то для Вольфа важна работа чувственности и рассудка вместе, и он указывает, что пространство и время представляют собой порядок как предметов в мире, так и мыслей в нашей душе. Именно в этом пункте, на наш взгляд, проявляется заимствование Вольфом локкианской мысли об опыте как об одном из источников познания, но при этом и дистанцирование, поскольку время и пространство не представляют собой идеи, заполняющие tabula rasa. Кроме того, Вольф, как было отмечено, обвиняет Локка вкупе с Гоббсом в распространении материалистических теорий, представляющих опасность для религии.

Локк уделяет внимание различным характеристикам, с помощью которых мы нечто измеряем и ориентируемся в пространстве, например, длине и ширине. Вольф склонен считать это бесполезной тонкостью. Точнее, говорит, что все эти качества характерны лишь для сложных вещей, возникающих из простых. Для Вольфа важно это различие между простым и составным, поскольку свойства длины и ширины отсутствуют у простых вещей, которые вовсе не занимают места.

Вместе с тем Вольф не считает, что мы можем каким-то образом умножать представление о пространстве и времени в противовес Локку. Вечность, например, согласно Вольфу, является состоянием, в котором существует Бог, не делающий различий между временами. С другой стороны, вечность, которую обычно представляют люди (вечность мира), есть бесконечность времени по Вольфу.

Для Вольфа, таким образом, пространство и время суть некоторое взаимодействие и взаимоотношение между вещами, тогда как для Локка они являются идеями, хотя в одном из черновиков Локк более близок к той позиции, которую высказывает Вольф. При этом Локк говорит о месте как о том, что возникает в связи с взаиморасположением предметов, что будет соответствовать и взгляду Вольфа.

Вместе с тем мы отметили, что Вольф был знаком не только с основным сочинением Локка, где содержится учение о пространстве и времени, но и с другими текстами, в отношении которых он так же выдвигал как свою критику, так и похвалу.

Еще одним важным выводом является опровержение давно бытующего утверждения о том, что Вольф не является оригинальным философом, который следует за Лейбницем, всего лишь систематизируя его идеи. В полемике о пространстве и времени Вольф, безусловно, скорее остается ближе

к лейбницеанской позиции, а не ньютонианской. Однако это следование ограничивается заимствованием основных терминов и понятий. Например, само представление о времени и пространстве как о ряде Вольф заимствует именно у Лейбница, но концептуализирует все учение об этом иначе.

Также следует сказать, что мы рассмотрели значение Локка для начального этапа немецкого Просвещения, а также показали, какие его работы были доступны немецким авторам. Благодаря труду мыслителей-переводчиков, как немецких, так и французских, произведения Локка попали в почву немецкой интеллектуальной среды. Поскольку хронологически английское Просвещение состоялось первым, то идеи этих мыслителей во многом задали направление этому движению по всей Европе, хотя Просвещение в каждой стране протекало достаточно своеобразно.

Список литературы

Васильев В.В. Трансцендентализм Канта и вольфианская психология // Историко-философский ежегодник. 2004. Т. 19. С. 238–249.

Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М.: ИФ РАН, 1996.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Д.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 78–567.

Христиан Вольф и философия в России / Ред.-сост. В.А. Жучков. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.

Brown F.A. German Interest in John Locke's «Essay» (1688–1800) // The Journal of English and Germanic Philology. 1951. Vol. 50. No. 4. P. 466–482.

Budde J.F. Elementa philosophiae instrumentalis, seu Institutionum philosophiae eclecticae. Length: Typis et impensis Orphanotrophi, 1703.

Clauberg J. Iohannis Claubergii Metaphysica de ente, quae rectiùs ontosophia, aliarum disciplinarum, ipsius quoque iurisprudentiae & literarum, studiosis accommodata. Amstelodami: Apud Danielem Elzevirium, 1644.

Detlef D. Acta eruditorum // Leipziger Schriften zur Philosophie / Hrsg. von K.-D. Eichler, U.J. Schneider. Leipzig: Leipziger Universitäts-Verlag, 2004. S. 32–33.

Dyck C.W. Before and Beyond Leibniz: Tschirnhaus and Wolff on Experience and Method // The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy / Ed. by K. de Boer, T. Prunea-Bretonnet. London: Routledge, 2021. P. 17–36.

Dyck C.W. Leibniz's Wolffian Psychology // Für unser Glück oder das Glück anderer / Hrsg. von Wenchao Li. Bd. 2. Hildesheim: G. Olms, 2016. S. 223–235.

Ecole J. En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste? // Studia Leibnitiana. 1979. Vol. 11. No. 1. P. 45–61.

Fabian B. English Books and Their Eighteenth-Century German Readers // The Widening Circle: Essays on the Circulation of Literature in Eighteenth-Century Europe / Ed. by P.J. Korshin. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977. P. 117–196.

Fischer D. Nicolaus Hieronymus Gundling 1671–1729. Der Blick eines frühen Aufklärers auf die Obrigkeit, die Gesellschaft und die Gebildeten seiner Zeit. Trier: Universität Trier, 2003.

Fischer K.P. John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation // Journal of the History of Ideas. 1974. Vol. 36. No. 3. P. 431–446.

Frank G. Buddeus, Johann Franz // Allgemeine Deutsche Biographie. 1876. Bd. 2. S. 500–501.

Ganz P.F. Seventeenth-Century English Loan Words in German // The Journal of English and Germanic Philology. 1955. Vol. 54. No. 1. P. 80–90.

Gundling N.H. Ars recte ratiocinandi. Halle: Renger, 1713.

Hamid N. Wolff on Substance, Power, and Force // Journal of the History of Philosophy. 2024. Vol. 62. No. 4. P. 615–638.

Hogan D. Wolff on Order and Space // Wolff und die europäische Aufklärung: Akten des 1. Internationalen Wolff-Kongresses / Hrsg. von J. Stolzenberg. New York: G. Olms, 2007. S. 407–420.

Jones W.J. German Foreign-Word Dictionaries from 1571 to 1728 // The Modern Language Review. 1977. Vol. 72. No. 1. P. 93–111.

Laeven H. The Acta Eruditorum under the editorship of Otto Mencke (1644–1707): the history of an international learned journal between 1682 and 1707. Amsterdam: APA – Holland University Press, 1990.

Le Clerc J. Bibliothèque universelle et historique (1686–1693) / Publ. sous la dir. de A. McKenna et F. Vial-Bonacci, avec la collaboration d'Annie Leroux et d'Emmanuelle Perrin. Saint-Etienne: Université Jean Monne, 2011.

Leduc C. The Role of Experience in Wolff's General Cosmology // The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy / Ed. by K. de Boer, T. Prunea-Bretonnet. London: Routledge, 2021. P. 25–42.

Leibniz G.W. De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae // *Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften / Hrsg. von C.I. Gerhardt. Hildesheim: G. Olms, 1965. S. 468–470.

Levitin D. Isaac Newton's «De gravitatione et aequipondio fluidorum»: its purpose in historical context // Annals of Science. 2021. Vol. 78. No. 2. P. 133–161.

Locke J. Abrégé d'un ouvrage intitulé «Essai philosophique touchant l'Entendement» / Transl. by J. Le Clerc. Amsterdam: [Б.и.], 1688.

Locke J., Mazel D. Du gouvernement civil. Amsterdam: du Villard & Jaquier, 1754.

Locke J. Of the conduct of the understanding. New York: Maynard, Merrill, & Co, 1901.

Locke J., King P., Collins A. Posthumous Works of Mr. John Locke / Ed. by W.B. For, A. Churchill, J. Churchill. London: Black Swan, 1706.

Maurer M. Aufklärung und Anglophilie in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Meier G.F. Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts. Halle: Hemmerde, 1766.

Milton J.R. Locke's Publications in the Bibliothèque Universelle et Historique // British Journal for the History of Philosophy. 2011. Vol. 19. No. 3. P. 451–472.

Newton I. De Gravitatione et æquipondio fluidorum. Cambridge: Cambridge University Library, 2006.

Paccioni J.-P. Wolff, l'expérience et la raison non pure // Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. 2003. Vol. 193. No. 3. P. 307–322.

Petrocchi I. Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift «Of the Conduct of the Understanding» in der deutschen Aufklärung // Aufklärung. 2006. Vol. 18. S. 143–158.

Pollok K. Die Locke-Rezeption in der deutschen Aufklärung: frühe lateinische und deutsche Übersetzungen von Lockes Werken (1701–1761) // Locke in Germany. Early German Translations of John Locke (1709–1761). Bristol: Thoemmes Continuum, 2004. P. V–XXXIII.

Ragni A. Note sulla questione dell'emendatio della filosofia prima: Clauberg, Leibniz, Wolff // Noctua. 2024. Vol. 11. No. 2. P. 295–320.

Repgen T. Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) im Kontext der Frühaufklärung // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung. 2021. Bd. 138. No. 1. S. 491–494.

Rogers G.A. J. Locke's Essay and Newton's Principia // Journal of the History of Ideas. 1978. Vol. 39. No. 2. P. 217–232.

Rumore P. Empirical Psychology // Handbuch Christian Wolff / Hrsg. von R. Theis, A. Aichele. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2018. S. 175–196.

Rumore P. Locke in Halle: A chapter of the 18th-century German reception of John Locke // Studi Lockiani. 2020. Vol. 1. P. 163–194.

Rumore P. In Wolff's Footsteps. The Early German Reception of La Mettrie's L'Homme machine // Quaestio. 2016. Vol. 16. P. 95–118.

Savonius S.-J. Locke in French: The Du Gouvernement Civil of 1691 and Its Readers // The Historical Journal. 2004. Vol. 47. No. 1. P. 47–79.

Schuurman P. Of the Conduct of the Understanding, by John Locke. Keele: University of Keele, 2000.
Schaar M. van der. Locke and Leibniz on Judgement: the First-Person Perspective and the Danger of Psychologism // The Act and Object of Judgment: Historical and Philosophical Perspectives / Ed. by B.A. Bull, C. Schuringa. New York: Routledge, 2019. P. 45–65.
Slowik E., Gorham G. Locke and Newton on Space and Time and Their Sensible Measures // Newton and Empiricism / Ed. by Z. Biener, E. Schliesser. New York: Oxford University Press, 2014. P. 119–137.
Soulard D. L'œuvre des premiers traducteurs français de John Locke: Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel // Dix-septième siècle. 2011. No. 253. P. 739–762.
Sperander [Gladov F.]. Sorgfältiger Negotiant und Wechßler. Leipzig: Rußworm, 1706.
Stan M. Newton's Concepts of Force among the Leibnizians // Reading Newton in Early Modern Europe / Ed. by E. Boran, M. Feingold. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 244–289.
Stolzenburg A.F. Die Theologie des J.Fr. Buddeus und des Ch.M. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland. Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1926.
Vittadello A.M. Expérience et Raison Dans La Psychologie de Christian Wolff // Revue Philosophique de Louvain. 1973. Vol. 71. No. 11. P. 488–511.
Thomasius Chr. Introductio ad philosophiam aulicam. Editio altera. Halle: Renger, 1702.
Wolff Chr. Posthumous Works of Mr. John Locke. h.e. Joannis Lockii Opera Posthuma // Acta eruditorum. 1708. Vol. 27. No. 1. P. 40–44.
Wolff Chr. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle: Regner, 1720.
Wolff Chr. Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes & ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit. Halle: Renger, 1713.
Zedler J.H. Buddaeus, Joann Francisc // Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaffen und Künste. 1733. Bd. 4. Sp. 1793–1797.
Zedler J.H. Syrbius Johann Jacob // Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaffen und Künste. 1744. Bd. 41. Sp. 1054–1060.

The spread of Lockean writings in Early Enlightenment Germany. Space and time in John Locke and Christian Wolff*

Anastasia V. Povecherova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: anastasiapovecherova@gmail.com

German historiography of the 19th century tends to assign Wolff the place of a secondary philosopher, a systematizer of Leibnizian studies. However, Leibniz is just one of many figures who influenced Wolff's philosophy, especially in the early stages of his intellectual career. The article shows that Wolff was greatly influenced by his communication with British thinkers such as Clarke, Locke, Newton, as well as with French and Dutch philosophers, which manifested itself in his numerous reviews and essays published in the scientific journal *Acta eruditorum*. Using the example of John Locke, the article shows the process of spreading the ideas of English thinkers during the early Enlightenment among German philosophers. The main translations of Locke's writings, which influenced the intellectual discussion (in particular, on Wolff) in Germany during the Enlightenment era, are also indicated. Wolff's ideas about space and time are mainly presented, and using these concepts as an example, the main points of the German thinker's polemic with intellectual opponents at different poles of the Leibnizian-Newtonian conflict are demonstrated.

Keywords: space, time, John Locke, Christian Wolff, Enlightenment

* The study is funded by the Russian Science Foundation (RSF), project No. 24-78-10071, https://rscf.ru/project/24-78-10071/

For citation: Povecherova, A.V. "Rasprostranenie lokkianskikh sochinenii v Germanii epokhi rannego Prosveshcheniya. Prostranstvo i vremya u Dzhona Lokka i Khristiana Vol'fa" [The spread of Lockean writings in Early Enlightenment Germany. Space and time in John Locke and Christian Wolff], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 87–105. (In Russian)

References

Brown, F.A. "German Interest in John Locke's 'Essay' (1688–1800)", *The Journal of English and Germanic Philology*, 1951, Vol. 50, No. 4, pp. 466–482.

Budde, J.F. *Elementa philosophiae instrumentalis, seu Institutionum philosophiae eclecticae*. Length: Typis et impensis Orphanotrophi, 1703.

Clauberg, J. *Iohannis Claubergii Metaphysica de ente, quae rectiùs ontosophia, aliarum disciplinarum, ipsius quoque iurisprudentiae & literarum, studiosis accommodata*. Amstelodami: Apud Danielem Elzevirium, 1644.

Detlef, D. "Acta eruditorum", *Leipziger Schriften zur Philosophie,* hrsg. von K.-D. Eichler, U.J. Schneider. Leipzig: Leipziger Universitäts-Verlag, 2004, S. 32–33.

Dyck, C.W. "Before and Beyond Leibniz: Tschirnhaus and Wolff on Experience and Method", *The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy*, K. de Boer & T. Prunea-Bretonnet. London: Routledge, 2021, pp. 17–36.

Dyck, C.W. "Leibniz's Wolffian Psychology", *Für unser Glück oder das Glück anderer*, hrsg. von Wenchao Li, Bd. 2. Hildesheim: G. Olms, 2016, S. 223–235.

Ecole, J. "En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?", *Studia Leibnitiana*, 1979, Vol. 11, No. 1, pp. 45–61.

Fabian, B. "English Books and Their Eighteenth-Century German Readers", *The Widening Circle: Essays on the Circulation of Literature in Eighteenth-Century Europe*, ed. by P.J. Korshin. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977, pp. 117–196.

Fischer, D. *Nicolaus Hieronymus Gundling 1671–1729. Der Blick eines frühen Aufklärers auf die Obrigkeit, die Gesellschaft und die Gebildeten seiner Zeit*. Trier: Universität Trier, 2003.

Fischer, K.P. "John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation", *Journal of the History of Ideas*, 1974, Vol. 36, No. 3, pp. 431–446.

Frank, G. "Buddeus, Johann Franz", *Allgemeine Deutsche Biographie,* 1876, Bd. 2, S. 500–501.

Ganz, P.F. "Seventeenth-Century English Loan Words in German", *The Journal of English and Germanic Philology*, 1955, Vol. 54, No. 1, pp. 80–90.

Gundling, N.H. *Ars recte ratiocinandi*. Halle: Renger, 1713.

Hamid, N. "Wolff on Substance, Power, and Force", *Journal of the History of Philosophy*, 2024, Vol. 62, No. 4, pp. 615–638.

Hogan, D. "Wolff on Order and Space", *Wolff und die europäische Aufklärung: Akten des 1. Internationalen Wolff-Kongresses,* hrsg. von J. Stolzenberg. New York: G. Olms, 2007, S. 407–420.

Jones, W.J. "German Foreign-Word Dictionaries from 1571 to 1728", *The Modern Language Review*, 1977, Vol. 72, No. 1, pp. 93–111.

Laeven, H. *The Acta Eruditorum under the editorship of Otto Mencke (1644–1707): the history of an international learned journal between 1682 and 1707*. Amsterdam: APA – Holland University Press, 1990.

Le Clerc, J. *Bibliothèque universelle et historique (1686–1693)*, publ. sous la dir. de A. McKenna et F. Vial-Bonacci, avec la collaboration d'Annie Leroux et d'Emmanuelle Perrin. Saint-Etienne: Université Jean Monne, 2011.

Leduc, C. "The Role of Experience in Wolff's General Cosmology", *The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy*, ed. by K. de Boer & T. Prunea-Bretonnet. London: Routledge, 2021, pp. 25–42.

Leibniz, G.W. "De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae", in: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt. Hildesheim: G. Olms, 1965, S. 468–470.

Levitin, D. “Isaac Newton’s ‘De gravitatione et aequipondio fluidorum’: its purpose in historical context”, *Annals of Science*, 2021, Vol. 78, No. 2, pp. 133–161.

Locke, J. “Opyt o chelovecheskom razumenii” [Essay concerning human understanding], transl. by A.N. Savin, in: J. Locke, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ, 1985, pp. 78–567. (In Russian)

Locke, J. *Abrégé d’un ouvrage intitulé ‘Essai philosophique touchant l’Entendement’*, transl. by J. Le Clerc. Amsterdam: [Publisher not identified], 1688.

Locke, J. *Of the conduct of the understanding*. New York: Maynard, Merrill, & Co, 1901.

Locke, J., King, P. & Collins, A. *Posthumous Works of Mr. John Locke,* ed. by W.B. For, A. Churchill, J. Churchill. London: Black Swan, 1706.

Locke, J. & Mazel, D. *Du gouvernement civil*. Amsterdam: du Villard & Jaquier, 1754.

Maurer, M. *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Meier, G.F. *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*. Halle: Hemmerde, 1766.

Milton, J.R. “Locke's Publications in the Bibliothèque Universelle et Historique”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2011, Vol. 19, No. 3, pp. 451–472.

Newton, I. *De Gravitatione et æquipondio fluidorum*. Cambridge: Cambridge University Library, 2006.

Paccioni, J-P. “Wolff, l’expérience et la raison non pure”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, 2003, Vol. 193, No. 3, pp. 307–322.

Petrocchi, I. “Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift ‘Of the Conduct of the Understanding’ in der deutschen Aufklärung”, *Aufklärung*, 2006, Vol. 18, S. 143–158.

Pollok, K. “Die Locke-Rezeption in der deutschen Aufklärung: frühe lateinische und deutsche Übersetzungen von Lockes Werken (1701–61)”, *Locke in Germany. Early German Translations of John Locke (1709–61)*. Bristol: Thoemmes Continuum, 2004, pp. V–XXXIII.

Ragni, A. “Note sulla questione dell’emendatio della filosofia prima: Clauberg, Leibniz, Wolff”, *Noctua*, 2024, Vol. 11, No. 2, pp. 295–320.

Repgen, T. “Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) im Kontext der Frühaufklärung”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung*, 2021, Bd. 138, No. 1, S. 491–494.

Rogers, G.A. “J. Locke’s Essay and Newton’s Principia”, *Journal of the History of Ideas*, 1978, Vol. 39, No. 2, pp. 217–232.

Rumore, P. “Empirical Psychology”, *Handbuch Christian Wolff*, hrsg, von R. Theis und A. Aichele. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2018, S. 175–196.

Rumore, P. “In Wolff’s Footsteps. The Early German Reception of La Mettrie’s L’Homme machine”, *Quaestio*, 2016, Vol. 16, pp. 95–118.

Rumore, P. “Locke in Halle: A chapter of the 18th-century German reception of John Locke”, *Studi Lockiani*, 2020, Vol. 1, pp. 163–194.

Savonius, S.-J. “Locke in French: The Du Gouvernement Civil of 1691 and Its Readers”, *The Historical Journal*, 2004, Vol. 47, No. 1, pp. 47–79.

Schaar, M. van der. “Locke and Leibniz on Judgement: the First-Person Perspective and the Danger of Psychologism”, *The Act and Object of Judgment: Historical and Philosophical Perspectives*, ed. by B.A. Bull and C. Schuringa. New York: Routledge, 2019, pp. 45–65.

Schuurman, P. *Of the Conduct of the Understanding, by John Locke*. Keele: University of Keele, 2000.

Slowik, E. & Gorham, G. “Locke and Newton on Space and Time and Their Sensible Measures”, *Newton and Empiricism*, ed by Z. Biener & E. Schliesser. New York: Oxford University Press, 2014, pp. 119–137.

Soulard, D. “L’œuvre des premiers traducteurs français de John Locke: Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel”, *Dix-septième siècle*, 2011, No. 253, pp. 739–762.

Sperander [Gladov, F.]. *Sorgfältiger Negotiant und Wechßler.* Leipzig: Rußworm, 1706.

Stan, M. “Newton’s Concepts of Force among the Leibnizians”, *Reading Newton in Early Modern Europe*, ed. by E. Boran & M. Feingold. Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 244–289.

Stolzenburg, A.F. *Die Theologie des J.Fr. Buddeus und des Ch.M. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland*. Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1926.

Thomasius, Chr. *Introductio ad philosophiam aulicam*, editio altera. Halle: Renger, 1702.

Vasilev, V.V. "Transtsendentalizm Kanta i vol'fianskaya psikhologiya" [Kant's Transcendentalism and Wolffian Psychology], *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*, 2004, Vol. 19, pp. 238–249. (In Russian)

Vittadello, A.M. "Expérience et Raison Dans La Psychologie de Christian Wolff", *Revue Philosophique de Louvain*, 1973, Vol. 71, No. 11, pp. 488–511.

Wolff, Chr. "Posthumous Works of Mr. John Locke. h.e. Joannis Lockii Opera Posthuma", *Acta eruditorum*, 1708, Vol. 27, No. 1, pp. 40–44.

Wolff, Chr. *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes & ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit*. Halle: Renger, 1713.

Wolff, Chr. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Regner, 1720.

Zedler, J.H. "Buddaeus, Joann Francisc", *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste*, 1733, Bd. 4, Sp. 1793–1797.

Zedler, J.H. "Syrbius Johann Jacob", *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste*, 1744, Bd. 41, Sp. 1054–1060.

Zhuchkov, V.A. *Iz istorii nemetskoy filosofii XVIII v. Predklassicheskiy period. Ot vol'fovskoy shkoly do rannego Kanta* [From the History of German Philosophy of the 18th Century: Pre-Classical Period. From the Wolffian School to the Early Kant]. Moscow: IPh RAS Publ., 1996. (In Russian)

Zhuchkov, V.A. (ed.) *Khristian Vol'f i filosofiya v Rossii* [Christian Wolff and Philosophy in Russia]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2001. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 106–120
УДК 130.32

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 106–120
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-106-120

В.И. Коротких

ТЕМА «ОБРАЩЕНИЯ СОЗНАНИЯ» В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» И ЗАГАДКИ ЭВОЛЮЦИИ СИСТЕМНЫХ ПРОЕКТОВ ГЕГЕЛЯ

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, профессор. Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина. Российская Федерация, 399770, г. Елец, ул. Коммунаров, д. 28; e-mail: shortv@yandex.ru

В статье предпринимается попытка рассмотрения «обращения сознания» как момента «опыта», связанного с определением статуса предметности в философии Гегеля. Автор стремится показать, что внимание к этой теме способствует прояснению оснований эволюции представлений Гегеля о характере и составе системы философии. Анализ «обращения сознания» выявляет источник убеждения сознания в независимости его предмета и устанавливает границы, в которых это убеждение оказывается оправданным. Рассмотрение фрагментов, в которых в образе «бесконечности» представлено завершение становления структурных единиц текста («кругов» «Феноменологии духа»), позволяет сделать вывод о необходимости преодоления сознанием установки о «внешнем происхождении» предмета. Благодаря этому читатель получает возможность осмыслить специфику конструируемого в ходе «опыта» предмета спекулятивной философии (Логики). В отличие от предметов других форм сознания, он не связан с «субстратом», поскольку его основание составляет «подвижное противоречие», которое выступит в образе первой категории «Логики». В этой связи автор обращает внимание на различия в понимании Гегелем перспектив построения системы философии, обнаруживающиеся в заключительной главе «Феноменологии духа» и в Предисловии, и оценивает их соответствие логике движения «опыта», выявляемой в процессе рассмотрения «обращения сознания» как образно-концептуального выражения природы метода, реализованного в «Феноменологии духа». Полученные результаты способствуют определению факторов, оказывавших влияние на выбор Гегелем пути построения системы философии, и уточняют понимание отношений между системными проектами, которые философ разрабатывал в различные периоды творчества.

Ключевые слова: система философии Гегеля, «Феноменология духа», обращение сознания, опыт, бесконечность, спекулятивная философия

Для цитирования: *Коротких В.И.* Тема «обращения сознания» в «Феноменологии духа» и загадки эволюции системных проектов Гегеля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 106–120.

© Коротких В.И., 2026

Вступительные замечания

Богатство и разнородность содержания «Феноменологии духа», сложность ее языка, а также неблагоприятные «внешние» обстоятельства, сопровождавшие процесс создания произведения и наложившие отпечаток на его облик, требуют уделять внимание выбору способов работы с различными составляющими текста. Так, значимость некоторых сюжетов для понимания «Феноменологии» и выросшей на ее основе системы философии Гегеля открывается только в результате обеспечивающего «погружение» в текст «медленного чтения», в процессе которого исследователь получает возможность рассмотреть в варьирующихся описаниях образов сознания единство смысла и благодаря этому выявить «темы», заслуживающие специального обсуждения.

В предлагаемой статье рассматривается одна из таких тем этого «введения» в гегелевскую систему, которая представляется принципиально важной для прояснения пути эволюции системных проектов философа, – к теме «обращения сознания» (далее – «обращение»). Нельзя сказать, что указанная тема «глубоко скрыта» в тексте «Феноменологии». Напротив, как само выражение «eine *Umkehrung des Bewußtseyns*»[1], так и его разъяснение представлены в заключительных параграфах фрагмента, который в переданной издателю рукописи первоначально был оставлен без названия, а в составленном позднее оглавлении обозначен как «Введение» (по-видимому, чтобы отличать его от подготовленного по завершении работы «Предисловия»). Однако настигающая читателя уже в первых главах опасность увязнуть в деталях описания «опыта»[2] затрудняет сохранение внимания к этой фигуре мысли, вследствие чего оказывается труднодостижимым как восприятие зафиксированной в «обращении» составляющей движения «опыта», так – ввиду его особой роли в спекулятивной философии, – и осмысление последующих гегелевских поисков образа системы философии. Возможно, «медленное чтение», фокусирующее взгляд на указанной теме, будет способствовать также и осмыслению содержания гегелевского творения в качестве обусловленного его методом идейного единства, которое обладает безусловной ценностью для философии и вне соотнесения с последующим движением мысли Гегеля, хотя разработка этой перспективы анализа «Феноменологии» не рассматривалась в качестве непосредственной задачи статьи.

Происхождение «обращения»

Возникновение в «Феноменологии» темы «обращения» связано с развитием основной сюжетной линии произведения, складывавшейся в процессе исследования природы, механизма и динамики «опыта»; эта тема, представленная во Введении в контексте описания особенностей метода «Феноменологии», укоренена в самой идее труда, посвященного, как гласит его

---

[1] *Hegel G.W.F.* System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg; Würzburg, 1807. S. 19. Гегель выделяет это выражение курсивом, что, очевидно, указывает на принципиальную роль «обращения» в функционировании описываемого здесь метода исследования.

[2] Это слово используется в кавычках только в том случае, если речь идет об «опыте сознания» как едином предмете рассмотрения «Феноменологии».

первоначальное название, «научному» рассмотрению «опыта». Даже с учетом того, что мы располагаем лишь ограниченными сведениями о рождении замысла произведения и ходе его реализации, можно утверждать, что природа «опыта» – предмет, с осмысления которого начиналась работа над книгой, и само это обстоятельство следует рассматривать как «исторический» аргумент, указывающий также и на значение «обращения» для понимания общей направленности исследования.

С унаследованным Гегелем от предшественников понятием опыта связывал истоки «Феноменологии» уже первый биограф философа К. Розенкранц. Согласно его свидетельству, Гегель «развивает» это понятие в процессе подготовки введения к курсу «Логики и метафизики»[3], а в соответствии с установленной Х. Киммерле хронологией йенских рукописей два наброска к первой лекции, призванной служить введением в философию[4], относятся к зимнему семестру 1801–1802 гг.[5] Таким образом, замысел будущей «Феноменологии», выросшей из попыток систематического рассмотрения «опыта», восходит к самому началу преподавательской деятельности Гегеля в Йене, а не является каким-то «случайным поворотом» в системных поисках молодого философа, как неоднократно заявляли интерпретаторы, стремившиеся избавиться от труда изучения ее места в сложившейся системе философии. К 1804 г., утверждает Розенкранц, из осмысления «опыта» возникают и первые ростки будущего произведения[6]. Редакторы историко-критического издания, оценивая эти свидетельства, не исключали возможности того, что у Розенкранца имелись и какие-то другие, помимо известных нам сегодня, источники, позволившие относить начало непосредственной работы над книгой к 1804 г.[7]

В чем же состоит, однако, то «развитие» понятия опыта, о котором Розенкранц говорит как о предпосылке работы философа над «Феноменологией»? Ответ на этот вопрос содержится как раз в упомянутых в связи с появлением «обращения» параграфах Введения; с него, как свидетельствуют типографские знаки[8], началось печатание книги, хотя особенности содержания и стиля побуждают предположить, что написан этот фрагмент был все же после первых глав (но до начала работы над IV главой, специфика которой не получила в нем отражения) или, по крайней мере, создавался «параллельно» с описанием пути «предметного сознания». Дело в том, что Гегель вполне ясно говорит здесь о «действующих лицах» «опыта», а это могло оказаться возможным только после того, как первые шаги в его описании уже были сделаны, и философ удостоверился в адекватности избранного им «*метода исполнения*» «поступательного движения» «опыта» его природе[9]; как мы увидим, и сама «фигура обращения» является результатом осмысления опытов, нашедших отражение в I–III главах книги.

---

3 См.: *Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt, 1963. S. 202.

4 См.: *Hegel G.W.F.* Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02) // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 5. Hamburg, 1998. S. 259–265.

5 См.: *Kimmerle H.* Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9 // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 8. Hamburg, 1976. S. 353–354.

6 См.: *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 202.

7 См.: *Bonsiepen W., Heede R.* Editorischer Bericht // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9. Hamburg, 1998. S. 457.

8 См.: *Hegel G.W.F.* System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. S. 3.

9 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. М., 1959. С. 46.

«Обращение» в структуре феноменологической предметности

В основе описываемого Гегелем метода лежит различение трех «действующих лиц», или инстанций[10], «опыта» – сознания автора и читателя («нашего сознания», часто маркируемого в тексте с помощью «мы», «для нас»), «самого сознания» («нашего» предмета, описание опыта которого отграничивается обычно с помощью дательного, а не винительного падежа, – «ему» («ihm»))[11] и его предмета; последний в соотношении этих трех элементов структуры феноменологической предметности первоначально определяется как «*непосредственное* или *сущее*»[12]. Отметим сразу же, что трехчастный предмет «Феноменологии» определяет и структуру произведения, состоящего из трех логически тождественных «кругов», в которых указанные «действующие лица» последовательно достигают предела структурного усложнения – «бесконечности»[13].

Приходится констатировать, что большинство исследователей до сих пор отождествляли «мы» с «философом», который якобы уже владеет «истиной» и стремится возвести к ней читателя[14]. Даже у Ж. Ипполита, который иногда приближается к верному пониманию соотношения «наблюдателя» и «сознания-предмета»[15], встречаются выражения, вступающие в конфликт с ним: «...если мы, то есть философы, рассматриваем знание...»[16], и т.п. После Ипполита к разгадке «мы» стремились подойти В. Маркс и В. Бонсипен, последовательно указывавшие на роль феноменолога («наблюдающего

---

10 Слово «инстанция» представляется здесь уместным в связи с тем, что «действующие лица» образуют «вертикальную», иерархически организованную структуру феноменологической предметности.

11 Указанную особенность гегелевского текста уже отмечали исследователи (см., напр.: *Dove K.R.* Die Epoche der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien, Beiheft 11. Bonn, 1983. S. 605–621); по-видимому, она обусловлена закономерностями падежной системы индоевропейских языков, в которых дательный падеж предполагает большую степень самостоятельности объекта, чем винительный (см.: *Лосев А.Ф.* Введение в общую теорию языковых моделей. М., 1968. С. 232–239), и Гегель, стремясь к пластичному описанию «опыта», (стихийно?) следует этой логике языка.

12 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 51.

13 См.: *Коротких В.И.* Предмет и структура «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 158–166.

14 Показательную подборку соответствующих высказываний известных комментаторов см. в: *Dove K.R.* Hegel's Phenomenological Method // The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretive Essay. Albany, 1998. P. 62–64; те же представления воспроизводятся и в публикациях последних лет – «Гегель и его читатели» и т.п. (см., напр.: *Inwood M.* Commentary // *Hegel G.W.F.* Phenomenology of Spirit. Oxford, 2018. P. 378). К.Р. Дав, отмечая, что эти «объяснения» использования «мы» «на удивление лаконичны» (см.: *Dove K.R.* Op. cit. P. 62], связывает его значение также с «духовным единством», которое складывается во взаимном признании самосознаний (см.: Ibid. P. 69]), однако такой взгляд трудно принять уже потому, что он не соответствует порядку работы Гегеля над книгой, поскольку рождение социальности (IV глава) – не предпосылка «опыта», а разрешение сюжета первых трех глав книги (см.: *Коротких В.И.* Проблема самосознания и место «социальных глав» в композиции «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2023. № 7. С. 148–158).

15 См., напр.: *Hyppolite J.* Genesis and Structure of Hegel's «Phenomenology of Spirit». Evanston, 1974. P. 16–17.

16 Ibid. P. 22.

сознания») как инициатора и систематизатора «опыта»[17], а также некоторые другие историки философии[18], однако никто из известных автору исследователей не учитывал, что на определенном этапе «опыта» (VI глава) «предмет» также становится его «действующим лицом», вследствие чего только и открывается перспектива рассмотрения структуры феноменологической предметности в качестве принципа анализа структуры произведения, вне учета которой вряд ли возможны оценки тех или иных его фрагментов. Тем более что в доступной автору литературе трудно заметить осознание необходимости анализа соотношения и динамики «инстанций» «опыта» в качестве основания оценки гегелевских поисков образа системы философии, а именно этим и обусловлен интерес к «обращению» в настоящей статье.

В действительности в гегелевском описании «опыта» значимым является не индивид как «носитель» сознания (автор или читатель), а место, занимаемое сознанием в структуре феноменологической предметности, – «мы» относится к области «трансцендентального», а не «феноменального». В контексте нашей темы важно отметить, что отождествление «мы» с «философом» нивелирует различия между «слоями» гегелевского текста и тем самым препятствует осмыслению роли в нем «обращения», которое, как мы увидим, появляется как раз в пунктах их пересечения. В созданной Гегелем картине метода «мы» – это зарезервированная за читателем «точка зрения», встав на которую, он сам оказывается движущим началом «опыта», а не безучастным «мудрым наблюдателем», бесполезным для развития сюжета. В этой связи в «Феноменологии» появляется мотив «образования сознания» как пути, в движении по которому никто не может принять на себя активность читателя как действительного субъекта исследования, «заменить» его в этой роли. Погружаясь в «опыт», читатель, как прежде и автор, отправляется в «путешествие за открытиями», на которое всякое «естественное сознание» обречено самой своей природой, поскольку «сознание для самого себя есть *понятие* себя, и благодаря этому оно непосредственно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку это ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя»[19]. Потребность сознания в «образовании» находит завершение в раскрытии самосознания как его «сердцевины»; именно самосознание как внутренне-противоречивое единство делает возможным акт «расслаивания» сознания, выделения в нем «наблюдателя» и «сознания-предмета»; в результате для первого открывается механизм порождения предметности, невидимый второму, занимающему в «том же» сознании автора или читателя (а не в каком-то другом «носителе» сознания) место «на одну ступеньку ниже». Порождение предметности, говорит Гегель, «совершается для нас как бы за спиной сознания»[20], хотя последнее и является его действительным источником.

---

17 См.: *Marx W.* Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch, 1974. Köln, 1975. S. 381–387; *Idem*. Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung. Frankfurt am Main, 1981. S. 94–112; *Bonsiepen W.* Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Jahrbuch. 1974. Köln, 1975. S. 263–267.

18 См., напр.: *Parry D.M.* Hegel's Phenomenology of the «We». New York, 1988; *Costelloe T.M.* Science, Consciousness and the «We» in Hegel's Phenomenology of Spirit // International Studies in Philosophy. 2000. Vol. 32. Iss. 2. P. 15–27.

19 *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 45–46.

20 Там же. С. 49.

Собственно, на порождение сознанием предметности в движении «опыта» и указывает непосредственно «обращение», поэтому в процессе рассмотрения нашей темы пришлось остановиться на «распределении ролей» между «нашим сознанием» и «самим сознанием», ведь совершаемый последним акт «обращения» на всем протяжении «опыта» открывается только «для нас». Только «мы» видим, что смена «предмета»[21] «вплетена» в процесс эволюции сознания, которое принимает его в качестве «в-себе-бытия», – «то, что сознанию предстает в качестве нового предмета, “для нас” оказывается новым отношением к предметности», новым «гештальтом сознания»[22], – и поэтому только «мы» в завершении всего пути сможем передать это понимание сознанию, которое в действительности самостоятельно полагает предмет в каждом новом опыте. Точнее, «охваченному опытом сознанию»[23], которое до завершения отдельного опыта, то есть до перевода «в-себе» («предмета») в знание («понятие»), воспринимает собственное содержание именно как «предмет», независимую и как бы случайно обнаруженную реальность, в акте «обращения» только «на одно мгновение» открывается тождество добытой в опыте определенности и того, что представлялось ему «в-себе-бытием».

Вследствие этого все повествование «Феноменологии» размечается «точками равновесия» «понятия» и «предмета» (о которых выше упоминалось как о «пересечениях» разных «слоев» текста), и их последовательность можно было бы (по аналогии с выражением будущей «Логики») обозначить как «узловую линию отношений опыта». В каждой из этих точек взгляд «самого сознания» совпадает со взглядом «нашего сознания», – оно видит тождество «понятия» и «предмета» и «ему» также открывается «сконструированность» «предмета», открывается, что он является лишь моментом движения «опыта», сама природа которого предполагает различие «в себе» («для нас») и «ему», а не некой случайно оказавшейся в поле зрения сознания сущностью. Однако «в тот же момент» квазивремени «опыта» сознание полагает и новое «в-себе», – осознание «предмета» как «понятия» сопровождается установлением нового «предмета», в результате чего с этой стороны «опыт» предстает как путь конституирования ряда усложняющихся типов предметности.

Диалектика непосредственности и опосредствования в акте «обращения»

Опыт «чувственной достоверности» начинается с того, что чистая непосредственность, абстрактное бытие («есть») предстает в качестве истины мнимого богатства чувственного познания, и эта «истина» охватывает ее предмет, субъект и их соотношение, то есть «чувственную достоверность» как целое. Однако «деликатная» помощь «нашего сознания» («если мы присмотримся…»[24]) позволяет заметить, что в действительном опыте «чув-

---

[21] «Предмет» и «понятие» даются в кавычках, если они используются в том узком значении, который эти термины несут во Введении.

[22] См.: *Dove K.R.* Hegel’s Phenomenological Method. P. 61.

[23] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 49.

[24] Там же. С. 52.

ственная достоверность» всегда выступает и в качестве «примера»[25], отдельного случая, в котором выделяется ее «главное различие» – различие между предметом и создающим представление о нем субъектом. Более настойчивое участие «нашего сознания» («если *мы* вдумаемся в это различие…»[26]) открывает в этом «главном различии», представляющем структуру сознания в ее простейшей, исходной форме, и начало всего пути опосредствования, которое выявляет «поверхностный» характер чистой непосредственности как первой истины «чувственной достоверности»: «*я* и предмет чувственно достоверны не только *непосредственно,* но в то же время и *опосредствованно*: "я" обладаю непосредственностью *через* нечто иное…»[27] и т.д. Этот путь ведет к открытию всеобщего – «простоты, которая есть благодаря негации»[28], она-то и оказывается тем, что в действительности «есть в чувственной достоверности»[29], ее «новой истиной».

Тем самым уже в первом опыте открывается, что момент непосредственности в нем, то есть новый «предмет», оказывается результатом «обращения», его возникновение обусловлено опосредствованием как движением определенности, познанием, и «за» непосредственностью «мнимого» «это» в результате «*обращения* самого *сознания*» выступает всеобщее как первый шаг на пути формирования «линейного» сюжета «Феноменологии», который в конце концов свяжет элементы ее «циклической» структуры в единую «пульсирующую» в регистре «непосредственность» – «опосредствование» композицию произведения как целого.

«Забвение» и «воспоминание» как границы «опыта»: «обращение» в композиции «Феноменологии духа»

Как мы видели, непосредственность – «в-себе-бытие», «сущее», принимаемое сознанием в каждом из опытов за «субстрат» определенности, – является результатом опосредствования, познания; «обращение» фиксирует момент «обратного разложения» «сущего» в последовательность образов, его сведение к определенности, сопровождаемое, однако, установлением нового «в-себе». Чем же обусловлено это последнее действие сознания? Почему на всем протяжении «опыта» ему всякий раз «лишь на мгновение» открывается, что «предмет» исчерпывается знанием о нем, и следующий опыт оно начинает «с чистого листа», воспроизводя представление о самостоятельности «предмета», как если бы оно вместе с «предметом» рождалось заново?

Подводя итоги первого опыта, Гегель замечает, что сознание «постоянно движется в направлении к этому же результату (всеобщему. – *В.К.*) и узнаёт на опыте о том, что составляет истину чувственной достоверности, но только так же вновь и вновь забывает об этом и начинает движение

---

[25] Гегель передает этот момент опыта с помощью лексем одного «словообразовательного гнезда» – ein Beyspiel и beyherspielen (см.: *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Hamburg, 1980. S. 64–65).

[26] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 52.

[27] Там же.

[28] Там же. С. 53.

[29] См.: Там же.

сызнова»[30]. «Забывает»? Заметим, прежде всего, что это не случайное слово, даже если в других подобных ситуациях Гегель и предлагает вместо него описание обозначаемого им события[31]. (Аналогичным образом, впрочем, и «обращение», как мы еще увидим, лишь однажды появляется в описании «предметного сознания», да и то только в качестве причастия в пассивной конструкции, хотя «медленное чтение» и очерчивает со всей наглядностью эту «фигуру опыта».) Разумеется, «забвение» – как и уравновешивающее его в композиции «Феноменологии» «воспоминание» – заслуживает специального рассмотрения в качестве составляющей комплексного анализа произведения, в границах же настоящей статьи достаточно указать на то его значение, которое связано с упоминавшимся выше пониманием «опыта» как взаимодействия «нашего сознания» и «самого сознания». А именно, последнее совершает опыты не «само по себе», оно постоянно находится «в вопрошающем взгляде» «нашего сознания», которое инициирует «опыт» и обеспечивает его последовательное и в силу этого систематическое развитие, рассматриваемое Гегелем в качестве доказательства научности исследования.

Таким образом, «забвение» – «нижняя граница» «опыта», черта, определяющая его как «обращение», движение познания «вокруг» (um-)[32] «в-себе-бытия», «истины»; «чувственная достоверность», как и все последующие образы сознания вплоть до «религии откровения», видят в «новой истине» лишь «предмет», не узнают в ней себя и начинают движение снова и снова. Они «забывают» полученный результат, и только «наблюдающее сознание» оказывается способным увидеть в «обращении» необходимый момент движения к «науке», связывающий в каждом из опытов две фазы опосредствования, «приращения определенности», подобно тому, как перевал связывает две долины в горной стране, – Гегель прямо говорит о нем как «нашем добавлении, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса»[33]. «Забвение» объясняет, почему сознание видит «*содержание*» «того, что перед нами возникает», но при этом «формальная сторона» (das Formelle) опытов, «необходимость или *возникновение* нового предмета», остается доступной только для «нас»[34]. Более того, само различение в «опыте» «содержания» и «формы» есть следствие восприятия сознанием предмета как «сущего»[35]: сознание «забывает» его становление, в которое в действительности оно само было «вплетено»[36]; «наше сознание» постоянно «вспоминает» пройденный путь или просто «помнит» его, тогда как «само сознание» оказывается способным к «вспоминанию» того же содержания только на следующем этапе «опыта», с высоты следующего «перевала».

---

30 Там же. С. 57.

31 Так, в начале III главы Гегель расшифровывает смысл «забвения» на примере безусловно-всеобщего, говоря о сознании как об «отступающем назад» от полученного результата (см.: Там же. С. 71).

32 Хотя die Umkehrung образовано от глагола umkehren, в котором приставка «um» является отделяемой и, следовательно, ее основное значение – «изменять (положение или направление движения)», – она приобретает и значение «вокруг», свойственное неотделяемой «um», поскольку действие повторяется на всем протяжении «опыта», который снова и снова «поворачивает» (kehrt) от «предмета» к «понятию», и наоборот.

33 *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 49.

34 См.: Там же.

35 См.: Там же. С. 72.

36 См.: Там же. С. 76.

Тем самым, кажется, мы частично ответили уже и на второй возникающий в этой связи вопрос – где пролегает «верхняя граница» «опыта», где прерывается «цепочка опытов», в каждом из которых вслед за «мгновенным прозрением» «само сознание» вновь «обращает» постигнутое им содержание в «предмет». Однако более полный ответ на этот вопрос предполагает учет сложного линейно-циклического строения «Феноменологии». В каждом из «кругов» такой границей оказывается уже упоминавшаяся модель опосредствования, которая, когда она выступает впервые, обозначается Гегелем как «бесконечность» (а ее модус – самосознание, «сердцевина» сознания, к которой неизбежно ведет его опыт). Разумеется, с «бесконечностью» дело обстоит так же, как с «обращением», «примером», «забвением» и другими принципиальными для понимания «Феноменологии» концептами, которые читателю в разных частях текста необходимо научиться узнавать в процессе «медленного чтения» в самых разных их «модификациях», в связи с чем полезно напомнить проницательное замечание Г.Г. Шпета о том, что «терминология, ясная в применении к одной стадии, на другой превращается в сплошное иносказание»[37].

В рамках настоящей статьи приходится отказаться от детального рассмотрения «бесконечности» как составляющей движения «опыта» и сразу указать на результат, обусловленный ее связью с «обращением»: итоговое в границах первого и последующих «кругов» «обращение» имеет место там, где происходит не смена «субстрата» определенности, а его устранение; так, III глава представляет собой единый очерк, в котором Гегель показывает, каким образом из различия, порожденного когда-то появлением «примера» (Beispiel), воспроизводимого теперь в «игре сил» (Spiel der Kräfte), выступает «бесконечность» – «абсолютное», «внутреннее» различие[38]. Подобно тому, как в первом опыте истина непосредственного бытия исчезла во всеобщем, так и теперь «царство законов» – «первая истина рассудка» – «обращается» (wird umgekehrt) в имманентную противоречивость «внутреннего», в «бесконечность».

В границах «второго круга» тот же результат обнаруживается, когда «наблюдающий разум» достигает «своей вершины, где он вынужден покинуть себя самого и перевернуться»[39], то есть отказаться от поиска себя в непосредственно наблюдаемом бытии. Казалось бы, использованное здесь Гегелем «перевернуться» – «sich überschlagen»[40] – лишь внешне напоминает «обращение», однако указанное действие знаменует тот же акт завершения эволюции «предметного сознания» и переход к рассмотрению форм самосознания вне связи с «субстратом», что и открытие имманентной противоречивости предмета рассудка в III главе, только здесь это положение открывается не «нам», а уже «самому сознанию».

Наконец, в границах «третьего круга» – и в композиции «Феноменологии» как целого – то же самое преобразование происходит на третьем, «глубинном» уровне феноменологической предметности, о котором в первом предложении основного текста, как мы помним, Гегель говорил как лишь о «непосредственном», «сущем»; теперь же сам «предмет» постигает себя

---

37 *Шпет Г.Г.* От переводчика // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. XLVI–XLVII.

38 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 86.

39 Там же. С. 183.

40 См.: *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Hamburg, 1980. S. 188.

как «бесконечность», субстанцию-субъект – Дух. А тем самым завершается и «опыт», «диалог» трех «действующих лиц» «Феноменологии», и намечается переход к спекулятивной предметности (Логике), знаменуемый «воспоминаем-самоуглублением»[41], которое воплощается в итоговом «обращении», представленном в сцене «рождения Духа» как «чистого понятия»[42].

«Воспоминание-самоуглубление» – та же «бесконечность», в нем находит отражение преодоление непосредственности первоначальных форм выступления Духа, аналогичное освобождению от «субстрата» в двух первых «кругах». То, что появляется здесь нового в сравнении с прежними выступлениями «бесконечности», – это совпадение опытов трех инстанций, восходящих к «бесконечности» как единой модели опосредствования. А вместе с устранением зависимости пришедшего к самосознанию Духа от деятельности «наблюдающего сознания» устраняется и потребность воспроизводить представление о «внешнем происхождении» «предмета», – в «воспоминании» сознанию, наконец, открывается его безусловная власть над ним.

Дух – пришедшая к самосознанию субстанция-субъект – уже не нуждается в помощи «наблюдателя», чтобы представить в движении свое бесконечное содержание; соответственно, «обращение» как опосредствованный в познании переход от предшествующего «в-себе» к последующему оказывается нерелевантным задаче дальнейшего разворачивания философской системы. «Абсолютное знание» как указание на необходимость понятийного выражения Духа выступает в качестве «внешней границы» «опыта», ее особая – «бессубстратная» и потому «прозрачная для мысли», то есть без остатка растворяющаяся в ее определениях, – предметность, с которой читатель будет знакомиться в «Логике», не возникает в качестве «внешнего предмета», подобно тому, как это происходило в прежних актах «обращения».

Итак, «воспоминание-самоуглубление» Духа как последнее «обращение» состоялось в самой «Феноменологии» и остается в ее границах; его завершающее путь «опыта» «произведение» – «непредметная предметность», предметность, не связанная с каким-либо новым «субстратом». Непосредственное – то есть в действительности бесконечно-опосредствованное – совпадение «полюсов» «мы» и «в-себе» в сознании, которое, достигнув последнего уровня феноменологической предметности, окончательно удостоверилось в своей «субъектности», означает исчерпание «объема» «опыта» как взаимодействия трех его инстанций. «Бесконечность» как «замкнутая на себя» определенность сознающего себя Духа, дарующая сознанию свободу от потребности в «носителе» (концептуальное основание «конца истории»), как, с другой стороны, и его самодвижение, обусловленное тем, что место «субстрата» определенности занимает «абсолютное различие», знаменуют завершение пути, именем которого на последнем этапе работы над книгой стала счастливая находка философа – «Феноменология духа».

---

41 См.: *Коротких В.И.* Образ «воспоминания-самоуглубления» в «Феноменологии духа» Гегеля и проблема обоснования понятийной формы философского знания // Вопросы философии. 2025. № 6. С. 148–158.

42 См.: *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Hamburg, 1980. S. 403. В издании перевода Г.Г. Шпета в этом месте появилась опечатка – «простота чистого сознания понятия» (*Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 402), которая воспроизводится и в его переизданиях (см., напр.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000. С. 381); как увидим, выражение «простота чистого понятия» является принципиально важным для понимания характера предмета спекулятивной философии.

«Обращение» как трансцендентально-феноменологическая модель спекулятивной философии

Рассмотрение «обращения» как образно-концептуального выражения важнейшей составляющей динамики «опыта» показывает, что его «исходом» оказывается не какой-либо новый вид «предмета», о возможности перехода к которому Гегель упоминает в последних параграфах «Абсолютного знания»[43], написанных, как известно, в драматичных исторических и жизненных обстоятельствах, а построение метода описания «бесконечности» – этой собственно философской предметности, с разных точек зрения представленной в завершении каждого из «кругов» «Феноменологии», но не постигнутой в форме понятия; решение указанной задачи получит (соотносящийся по своему названию с «Наукой опыта сознания») образ «Науки логики». Описанная во Введении модель «обращения», определяющая восстановление «предмета» в качестве исходного пункта нового опыта, оставалась действенной, пока сохранялся «разрыв» между «полюсами» структуры феноменологической предметности или, с другой стороны, пока единство «понятия» и «предмета» не охватило все три ее уровня, но «абсолютное знание», т.е. самосознание Духа как «чистого понятия», устремленное к «схватывающему» лишь определенность постижению предметности, как раз и явило собой такое единство.

Доказательством того, что Гегель преодолел колебания, которые нашли отражение в упоминании «отрешения» (Entäusserung – противоположность Erinnerung, «воспоминания» как «последнего обращения» и кульминации композиции «Феноменологии»)[44], явилось подготовленное несколькими месяцами позднее Предисловие. Его основное содержание составляет разработка оснований диалектико-спекулятивного метода, прежде всего обсуждение проблемы «спекулятивного предложения» как метасуждения, способного преодолеть «рассудочность» речи, ограниченность доступных философии средств выражения спекулятивной мысли[45]. Субъект «спекулятивного предложения» – это лишь «след» «субстрата», который постоянно восстанавливался сознанием в «обращении». В Логике он в связи с (реализующей «субстанциальное мышление») природой речи в индоевропейских языках, «отталкивающейся» от субъекта высказывания, сохранится только в качестве некой изживаемой в ее движении «метки»; действительное же содержание, которое в субъекте философского высказывания лишь формально фиксируется, будет синтезироваться в движении метода – во взаимообмене определенностей («предикатов») в пространстве первоначально «пустой» («прозрачной») связки суждения («бытие» начала «Логики») подобно тому, как содержание движущегося к самосознанию Духа синтезировалось в «опыте» в процессе «взаимоотражения» «понятия» и «предмета» в «обращении».

Таким образом, от «обращения» берет свое начало линия описания динамики спекулятивного мышления, которая позволяет понять, каким образом

---

[43] Гегель говорит здесь об «отрешении» и «переходе понятия в *сознание»,* о «*природе*» и «*истории*» как формах «отрешения», возникающих (вспомним о диалектике опосредствования и непосредственности) в связи с тем, что дух «достигает непосредственного равенства себе самому» (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 433).

[44] См.: Там же. С. 432–434.

[45] См.: Там же. С. 11–12; 32–36.

в «Логике» вместе со становлением нового концепта («категории», приходящей на смену «предмету» «Феноменологии») появляется возможность выхода за границы отдельного суждения как элементарной единицы речи, «сковывающей» диалектическую мысль. Тем самым открывается возможность построения универсального метода как «спекулятивного предложения», вбирающего в себя вереницу отдельных высказываний, в каждом из которых перенос центра тяжести действительной «субъектности» в предикат осуществляется благодаря «обращению», «очищенному» в финале «Феноменологии» до рождающейся в стихии «воспоминания-самоуглубления» «простоты чистого понятия», до «прозрачной для мысли» игры терминов суждения в связке «есть», проходящей в «Логике» путь от «бытия как категории» до подлинного бытия – Абсолютной идеи.

Как видим, «обращение» – это трансцендентально-феноменологический прообраз диалектико-спекулятивного метода, открывшаяся в жизни сознания модель движения Логики, которая, однако, в каждом «шаге» будет порождать лишь новое «понятие», а не «предмет»; в этой форме – а не в форме источника восстановления «в-себе-бытия», о котором Гегель заявит как о «переходе» логической идеи в природу и тем самым наметит отход от проекта «Системы науки» в направлении «энциклопедической системы» – «обращение» сохраняет свое значение для спекулятивной философии.

Итак, в «Феноменологии» познание предстает как конституирование все более сложно организованных форм предметности; предел этого движения достигается, однако, когда выступает «бесконечность», раскрытие которой требует уже не «обращения», а собственно «спекуляции», свободного от связи с «сущим» соотнесения концептов, содержания познания. Поэтому не только завершение Феноменологии не требует какого-либо иного перехода, как переход к Логике, но и в последней, как известно, Гегелю не удастся предложить внятного объяснения декларируемого «перехода» логической идеи в природу.

Заключение

Можно согласиться с тем, что последняя глава «Феноменологии», рассматриваемая в качестве самостоятельного текста, открыта для самых разных интерпретаций[46], поскольку Гегель действительно набрасывает здесь несколько вариантов продолжения философской системы, ни один из которых, как может показаться, не противоречит состоявшемуся «опыту». Однако упоминаемые Гегелем «отрешение» и «переход» к непосредственности как некоему новому «предмету» («чувственному сознанию», природе или истории) может признать совместимыми с содержанием предшествующих глав только тот читатель, который оставит без внимания роль в них «обращения». Реконструкция и анализ этого концепта, принципиально важного для понимания логики гегелевской системной мысли, показывает, что диалектика непосредственности и опосредствования ведет к восстановлению «в-себе-бытия» лишь в границах «опыта»; «воспоминание-самоуглубление» Духа «закрывает» возможность возвращения к пониманию познания как описания определенности «субстрата», порождаемая им непосредственность –

[46] См., напр.: *Hyppolite J.* Op. cit. P. 600.

«простота чистого понятия» – логическая идея, «бытие» грядущей «Логики», «подвижное противоречие», а вовсе не «предмет» «опыта».

Да и сам философ, как показывает Предисловие – данная им в более спокойной обстановке интерпретация «Феноменологии», – оставил «открытым» только путь к Логике, спекулятивной философии. С другой стороны, не оказалась ли «инерция обращения» одним из факторов, которые могли способствовать тому, что позднее, в завершении «Науки логики», Гегель уже Абсолютную идею в упомянутом акте «перехода» сведет к той форме «абстракции простоты», которую – в образе мнимой непосредственности – неоднократно разоблачал в «Феноменологии»? Разумеется, продолжение размышлений над подобными вопросами выходит за границы статьи, в которой мы лишь пытались привлечь внимание к перспективам понимания гегелевской философии, которые открываются благодаря осуществляемой посредством «медленного чтения» настройке исследовательского фокуса на «обращение» как «фигуру опыта», позволяющую хотя бы отчасти прояснить основания эволюции системных построений Гегеля. Впрочем, вряд ли имеет смысл сомневаться в том, что эволюция гегелевской системы не только определялась тенденциями, выраставшими из логики самой мысли, но и оказалась во власти превратностей жизни, в частности, необходимости соотносить сложнейшую концепцию спекулятивной философии, представленную в «Феноменологии» и «Логике», с потребностями преподавания, ставшего каждодневным занятием Гегеля, а в земном существовании философ, несмотря на свое творческое призвание, был обречен оставаться обычным человеком.

Список литературы

Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. Т. IV: Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Соцэкгиз, 1959.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000.

Коротких В.И. Образ «воспоминания-самоуглубления» в «Феноменологии духа» Гегеля и проблема обоснования понятийной формы философского знания // Вопросы философии. 2025. № 6. С. 148–158.

Коротких В.И. Предмет и структура «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 158–166.

Коротких В.И. Проблема самосознания и место «социальных глав» в композиции «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2023. № 7. С. 148–158.

Лосев А.Ф. Введение в общую теорию языковых моделей. М.: МПГУ, 1968.

Шпет Г.Г. От переводчика // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения: в 14 т. Т. IV. М.: Соцэкгиз, 1959. С. XLVI–XLVIII.

Bonsiepen W. Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Jahrbuch. 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 263–267.

Bonsiepen W., Heede R. Editorischer Bericht // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9. Hamburg: Meiner, 1980. S. 453–479.

Costelloe T.M. Science, Consciousness and the «We» in Hegel's Phenomenology of Spirit // International Studies in Philosophy. 2000. Vol. 32. Iss. 2. P. 15–27.

Dove K.R. Die Epoche der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. Beiheft 11. Bonn: Bouvier Verlag, 1983. S. 605–621.

Dove K.R. Hegel's Phenomenological Method // The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretive Essay / Ed. by J.B. Stewart. Albany: SUNY, 1998. P. 52–75.

Hegel G.W.F. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02) // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 5. Hamburg: Meiner, 1998. S. 255–275.

Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner, 1980.

Hegel G.W.F. System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg; Würzburg: J.A. Goebhardt, 1807.

Hyppolite J. Genesis and Structure of Hegel's «Phenomenology of Spirit» / Transl. by S. Cherniak and J. Heckman. Evanston: Northwestern University, 1974.

Inwood M. Commentary // *Hegel G.W.F.* Phenomenology of Spirit. Oxford: University Press, 2018. P. 331–501.

Kimmerle H. Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9 // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 8. Hamburg: Meiner, 1976. S. 348–361.

Marx W. Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch. 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 381–387.

Marx W. Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

Parry D.M. Hegel's Phenomenology of the «We». New York: P. Lang, 1988.

Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

The theme of the "reversal of consciousness" in *The Phenomenology of Spirit* and the mysteries of the evolution of Hegel's systemic projects

Vyacheslav I. Korotkikh

Bunin Yelets State University. 28 Kommunarov Str., Yelets, 399770, Russian Federation; e-mail: shortv@yandex.ru

The article attempts to analyze the "reversal of consciousness" as a moment of "experience", which is connected with determining the status of object in Hegel's philosophy. The author aims to demonstrate that attention to this theme helps to clarify the foundations of the evolution of Hegel's ideas about the nature and composition of the system of philosophy. The analysis of the "reversal of consciousness" discovers the source of the belief in the independence of object and establishes its boundaries. Consideration of the fragments, in which the completion of the formation of the structural units of the text ("circles" of *The Phenomenology of Spirit*) is represented in the image of "infinity", allows to conclude that it is necessary for consciousness to overcome the opinion about the "external origin" of the object. As a result, the reader gets the opportunity to comprehend the specifics of the subject of speculative philosophy (Logic), constructed in the course of "experience". Unlike the subjects of other shapes of consciousness, it is not associated with a "substrate", since its basis is the "moving contradiction", that will appear in the image of the first category of "Logic". The author draws attention to the differences in Hegel's understanding of the prospects for building a system of philosophy, which are found in the final chapter of *The Phenomenology of Spirit* and in the Preface, and assesses their correspondence to the logic of the movement of "experience", which was revealed in the process of considering the "reversal of consciousness" as the expression of the method implemented in *The Phenomenology of Spirit*. The results obtained contribute to the identification of the factors that influenced Hegel's choice of the path for building the system of philosophy and clarify the relationship between the system projects that the philosopher developed during his life.

Keywords: Hegel's system of philosophy, *The Phenomenology of Spirit*, reversal of consciousness, experience, infinity, speculative philosophy

For citation: Korotkikh, V.I. "Tema 'obrashcheniya soznaniya' v 'Fenomenologii dukha' i zagadki evolyutsii sistemnykh proektov Gegelya" [The theme of the "reversal of consciousness" in *The Phenomenology of Spirit* and the mysteries of the evolution of Hegel's systemic projects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 106–120. (In Russian)

References

Bonsiepen, W. "Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Jahrbuch, 1974*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975, S. 263–267.

Bonsiepen, W. & Heede, R. "Editorischer Bericht", in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Meiner, 1980, S. 453–479.

Costelloe, T.M. "Science, Consciousness and the 'We' in Hegel's Phenomenology of Spirit", *International Studies in Philosophy*, 2000, Vol. 32, Iss. 2, pp. 15–27.

Dove, K.R. "Die Epoche der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, Beiheft 11. Bonn: Bouvier Verlag, 1983, S. 605–621.

Dove, K.R. "Hegel's Phenomenological Method", *The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretive Essay*, ed. by J.B. Stewart. Albany: SUNY, 1998, pp. 52–75.

Hegel, G.W.F. *Fenomenologija duha* [Phenomenology of Spirit], transl. by G.G. Spet. Moscow: Nauka Publ., 2000. (In Russian)

Hegel, G.W.F. "Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02)", in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Hamburg: Meiner, 1998, S. 255–275.

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke, Bd. 9: Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1980.

Hegel, G.W.F. *Sochinenija, T. 4: Fenomenologija duha* [Works, Vol. 4: Phenomenology of Spirit], transl. by G.G. Spet. Moscow: Socehkgiz Publ., 1959. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg; Würzburg: J.A. Goebhardt, 1807.

Hyppolite, J. *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, transl. by S. Cherniak and J. Heckman. Evanston: Northwestern University, 1974.

Inwood, M. "Commentary", in: G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Oxford: University Press, 2018, pp. 331–501.

Khorotkikh, V.I. "Obraz 'vospominaniya-samouglubleniya' v 'Fenomenologii duxa' Gegelya i problema obosnovaniya ponyatijnoj formy filosofskogo znaniya" [The Image of Recollection-inwardizing in Hegel's 'Phenomenology of Spirit' and the Problem of Substantiating the Conceptual Form of Philosophical Knowledge], *Voprosy filosofii,* 2025, No. 6, pp. 148–158. (In Russian)

Kimmerle, H. "Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9", in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Hamburg: Meiner, 1976, S. 348–361.

Korotkikh, V.I. "Predmet i struktura 'Fenomenologii duha' Gegelja" [The subject and structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'], *Voprosy filosofii*, 2005, No. 4, pp. 158–166. (In Russian)

Korotkikh, V.I. "Problema samosoznaniya i mesto 'social'nyx glav' v kompozicii 'Fenomenologii duxa' Gegelya" [The Problem of Self-consciousness and the Place of 'Social Chapters' in the Composition of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'], *Voprosy filosofii*, 2023, No. 7, pp. 148–158. (In Russian)

Losev, A.F. *Vvedenie v obshhuyu teoriyu yazykovyx modelei* [Introduction to the General Theory of Language models]. Moscow: MPGU Publ., 1968. (In Russian)

Marx, W. "Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen", *Hegel-Jahrbuch, 1974*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975, S. 381–387.

Marx, W. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

Parry, D.M. *Hegel's Phenomenology of the 'We'*. New York: P. Lang, 1988.

Rosenkranz, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Spet, G.G. "Ot perevodchika" [Translator's Preface], in: G.W.F. Hegel, *Sochinenija* [Works], Vol. 4, Vol. 4. Moscow: Socehkgiz Publ., 1959, pp. XLVI–XLVIII. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 121–136
УДК 141.821/822

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 121–136
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-121-136

А.Д. Майданский

ЭВАЛЬД ИЛЬЕНКОВ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Майданский Андрей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Российская Федерация, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85; Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: caute@yandex.ru

История марксистской философии в статье рассматривается в свете давнего противоборства материалистической диалектики со схоластикой «диамата». Классическая марксистская философия возникла на пути материалистического переосмысления логики Гегеля (с оговоркой, что зрелый Маркс использовал слово «философия» для обозначения идеологии, а не науки). На том же пути ее развивал Э.В. Ильенков. Он понимал диалектику только и исключительно как метод мышления, резко осуждая попытки превратить диалектику в некую «онтологию» или «картину мира в целом». В статье исследуются первоистоки такого рода марксистской метафизики (диамата) в трудах Г.В. Плеханова и И. Дицгена. Линия классической марксистской философии возобновилась в XX столетии в «Философских тетрадях» Ленина и ранних работах Г. Лукача. На основе критического переосмысления философии Гегеля они реставрировали метод материалистической диалектики. Ильенков продолжил эту работу. В статье освещаются ключевые моменты его полемики с неомарксистом Л. Коллетти, автором предисловия к итальянскому изданию первой книги Ильенкова. Кратко обрисованы идейные связи Ильенкова с его довоенными предшественниками в области диалектической логики во главе с А.М. Дебориным. В трудах деборинцев классическая марксистская традиция странным образом уживалась с диаматовской схоластикой. В последнем разделе статьи обсуждается «ахиллесова пята» классической марксистской философии – отсутствие полноценных применений в современной науке метода восхождения от абстрактного к конкретному после Маркса. Самому Ильенкову, несмотря на предпринятые усилия, так и не удалось построить диалектическую логику «от абстрактного».

Ключевые слова: Ильенков, материалистическая диалектика, диалектическая логика, диамат, метафизика, неомарксизм, Деборин, Коллетти, Гегель

Для цитирования: *Майданский А.Д.* Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 121–136.

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 24-18-00130 «Э.В. Ильенков и конец классической марксистской философии».

© Майданский А.Д., 2026

В первых строках своей статьи автор спешит уведомить, что работа (точнее, эссе) с таким названием уже существует. Ее написал Вадим Михайлович Межуев, в юности – студент Ильенкова и его горячий сторонник. Там Ильенков предстает как «последний марксист-романтик» и вместе с тем как живое воплощение русской культуры, бросившей вызов «буржуазной цивилизации» с присущим ей позитивистским духом. Настоящим предметом его диалектической логики была «логическая природа капитализма», – утверждает Межуев[1].

Не отрицая правомерности подобного взгляда, мне хотелось бы обсудить тему в ином – если угодно, «интерналистском» – разрезе.

Начать стоит с определения «классического марксизма» в философии (не касаясь экономики и политики, речь пойдет только о философской теории). Как понять, какой марксизм классический, а какой – нет?

I. Классический марксизм и марксистская метафизика

Учение Маркса развивалось на протяжении примерно сорока лет. Первотолчок ему дал, как известно, Гегель, и в послесловии к «Капиталу» Маркс объявит себя «учеником этого великого мыслителя». В то время в немецких университетах неокантианцы принялись «третировать Гегеля как мертвую собаку», и Маркс счел долгом вступиться за своего учителя.

В области философии марксизм есть не что иное, как *материалистически переосмысленный Гегель*. Никакой иной философии в марксизме классическом нет. Любая посторонняя примесь делает марксизм *неклассическим*. Хуже или лучше он при этом становится – можно спорить, но это в лучшем случае *неомарксизм*.

Системой Гегеля завершается история философии, поучающей остальные, «частные» науки, какова природа вещей и как устроен мир в целом. На место «философских фраз» приходит положительная «наука истории», которая делится на естествознание и «историю людей», т.е. человеческого общества, говорится в «Немецкой идеологии». «Изображение действительности лишает *самостоятельную* философию ее жизненной среды»[2].

После изгнания философии из природы и из истории за ней осталось лишь «царство чистой мысли», напишет Энгельс сорок лет спустя. «Чистой» именуется мысль, сделавшая своим предметом себя, мышление о мышлении. Выражение “Das Reich des reinen Gedankens” (царство чистой мысли) Энгельс позаимствовал у Гегеля, из определения науки логики[3].

С уходом Гегеля время философии кончилось. Однако «покойная философия» (выражение Энгельса) оставила после себя драгоценное наследие – диалектический метод мышления, «метод восхождения от абстрактного к конкретному».

Это уже нельзя назвать *самостоятельной* философией, ибо метод приносит пользу, лишь когда применяется в иных областях науки, используется «положительными» науками (пример подал Маркс в политической экономии). Бывшая царица наук, философия, обращается в их служанку.

---

1 *Межуев В.М.* Маркс *против* марксизма. М., 2007. С. 154.

2 *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М., 1988. С. 21. Курсив мой. – *А.М.*

3 «Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли» (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 103).

Зрелый Маркс никогда не называл свои научные занятия или свое мировоззрение «философией». Философия переводится им в разряд «идеологических форм», наряду с юридическими, политическими, религиозными и художественными формами. Это даже не наука, а идеология…

В таком случае можно ли вообще говорить о «марксистской философии»? А если да, то каков ее предмет?

С обсуждения этого вопроса начал свою философскую одиссею Ильенков. Данный им ответ не содержит ничего принципиально нового по сравнению с тем, о чем твердил Энгельс – за исключением разве что реабилитации слова «философия», которое основоположники марксизма списали в утиль.

Если диалектику понимать как *метод мышления*, а не как онтологию или «картину мира», тогда предмет марксистской философии – мышление. Философия должна быть «Логикой» с большой буквы, включающей в себя формальную логику и диалектику. Ильенков до конца жизни так и писал слово «Логика», а редакторы дружно исправляли прописную букву на строчную.

Философия заслуживает названия науки лишь постольку, поскольку она всегда исследовала мир идей, «идеальное». Как этот мир устроен, по какой логике развивается и какое место в нем занимает человеческая личность? Философия – это взгляд разума на себя, внутрь самого себя, с тем чтобы уяснить логику собственных действий, понять законы и категории мышления. С материальным миром философ имеет дело постольку, поскольку этот мир порождает мысль, управляет процессом мышления, отражается в формах мышления или, наоборот, реализует мысль…

После смерти Маркса, практически немедленно, начинаются поиски его сокровенной «философии». Дескать, он просто не успел ее изложить, поскольку работа над «Капиталом» отнимала все время и силы его ума.

Возглавил эти поиски Г.В. Плеханов. За подмогой он обратился к «старику Спинозе», которого считал натуральным материалистом, несмотря на такую досадную «привеску», как понятие Бога. При этом Плеханов спокойно проигнорировал критику в адрес Спинозы в «Святом семействе» – в главе, написанной лично Марксом.

По Марксу, французское Просвещение – в особенности философы-материалисты – боролось не только против феодальных политических учреждений, не только против религии с теологией, но еще и против «пьяной спекуляции» метафизиков. Уже Бейль опроверг Спинозу, «разрушив метафизику с помощью скептицизма» и «написав историю ее смерти»[4].

Маркс не видит ни малейшего смысла воскрешать спинозизм и вообще строить новую философию на метафизической почве. «Метафизика, – пишет он, – *практически* потеряла всякое доверие»[5]. Правда, ей еще суждено было пережить реставрацию в спекулятивной немецкой философии, пока наконец новейший материализм – в лице Фейербаха теоретически и у коммунистов практически – не положил конец «всякой метафизике вообще».

Плеханов, безусловно, читал, а то и штудировал эти строки. Это его не смутило, не помешало скрестить учение Маркса с метафизическими

---

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 2. М., 1955. С. 141.

[5] Там же.

открытиями Спинозы и, мало того, провозгласить марксизм «родом спинозизма». По этой плехановской тропе в XX столетии двинутся «попы марксистского прихода» из Института красной профессуры во главе с академиком А.М. Дебориным. Стремился «материализовать» Спинозу, сближая его теорию познания с марксовой, и сам Ильенков.

Примерно в те же годы, когда Плеханов изобретал марксистскую метафизику, пролетарий-самоучка Иосиф Дицген сочинил термин «диалектический материализм» (в просторечии: «диамат»), которому суждено было стать наименованием марксистской философской *диатрибы*, т.е. школьной философии, излагаемой в учебниках марксизма-ленинизма.

Дицген доказывал, что «философия, обогащенная логической диалектикой или диалектической логикой, должна заниматься изучением не только мышления [как учит Энгельс. – *А.М.*], но также и оригинала, с которого мышление снимает свои копии»[6].

Что же конкретно изучает во внешнем, материальном мире такая «обогащенная» философия? Об этом Дицген поведал в первом же своем письме Марксу: философию занимают «*всеобщие явления*, природа общего начала, или "сущность вещей"»[7]. Ровно теми же высокими материями с античных еще времен занималась и метафизика. Дицген простодушно похваляется, что эти вопросы ему уже «теоретически ясны» и что он сумел постичь их собственными силами, «затратив много труда на изучение философии».

По сути, Дицген под «философией» понимал *новую метафизику*, построенную на началах материализма и диалектики. Наряду с учением о мышлении, теорией познания, или «диалектической логикой», в философии должно иметься учение о всеобщей природе вещей, т.е. некая онтология.

В письмах к Энгельсу Маркс скептически отзывался о философском творчестве Дицгена, предлагал сократить его книгу до двух листов и указать там, что автор – кожевник. У творца диамата Маркс находит «недостаточное диалектическое развитие», прибавляя в другом письме: «К несчастью для него, он как раз Гегеля не изучал»[8].

Дицген долго донимал Маркса своими философскими опусами и в конце концов переполнил чашу его терпения. На склоне лет Маркс раздраженно напишет Энгельсу: «Из прилагаемого письма Дицгена ты увидишь, что несчастный "развился" вспять и благополучно "добрался" до "Феноменологии". Считаю этот случай неизлечимым»[9].

Другой яркий случай «развития вспять» к Гегелю мы находим в ленинских тетрадях по философии. Правда, Ленин, в отличие от Дицгена, прекрасно понимал всю нелепость затеи создания марксистской онтологии, «всеобщей теории бытия», и беспощадно критиковал своих товарищей – искателей этого философского камня.

---

6 *Дицген И.* Аквизит философии // *Дицген И.* Избранные философские сочинения. М., 1941. С. 192.

7 *Дицген И.* Письмо Карлу Марксу (Санкт-Петербург, 24 октября 1867 г.) // Там же. С. 235–236.

8 Маркс – Энгельсу, 7 ноября 1868 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 32. М., 1964. С. 158.

9 Маркс – Энгельсу, 5 января 1882 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 35. М., 1964. С. 23.

Ильенков с нажимом подчеркивает, что Ленин еще в пору сибирской ссылки штудировал «Феноменологию духа». Он приводит этот факт в качестве аргумента в полемике с Р. Гароди и Г. Петровичем: те утверждали, что Ленин, пока он не взялся за изучение «Науки логики» в 1914 г., в диалектике разбирался плохо. Мне их оценка представляется справедливой, а аргумент Ильенкова – слабым.

Сам по себе факт знакомства Ленина с «Феноменологией духа» мало что дает. Вопрос не в том, читал или не читал, а в том, что Ленин у Гегеля *вычитал*. Из текста «Материализма и эмпириокритицизма» явствует, что автор знал Гегеля из вторых рук (как правило, это руки Энгельса). На страницах его главного философского сочинения нет ни единого обращения к текстам Гегеля, само имя это встречается редко и мимоходом.

Из более поздних «Философских тетрадей», напротив, видно, какое мощное влияние произвело на Ленина чтение трудов Гегеля. Он *учится* у Гегеля диалектике, делая для себя открытие за открытием, благодаря чему достигает и намного более глубокого понимания метода «Капитала». Фактически лишь в 1914 г., «развившись вспять», Ленин приобщается к *классической* марксистской философии. Приобщается тем самым путем, на котором философия Маркса и создавалась, – путем критического переосмысления трудов Гегеля. Хорошо ли, плохо ли он справлялся с делом, «выкидывая боженьку, абсолют, чистую идею etc.», – тема отдельного разговора.

II. Философия реформистская и классическая

Наряду с диаматом и одновременно с ним, поначалу под влиянием неокантианства, складывается *реформистское* направление в марксизме. Если диаматчики мнили себя ортодоксальными марксистами, то реформисты (их обзывали «ревизионистами») открыто отвергли диалектику.

Первым на этот путь встал Эдуард Бернштейн. Диалектика представлялась ему чем-то вроде болезни ума, которую молодой Маркс подхватил от Гегеля и от которой он так и не смог излечиться. Антидиалектическая линия в неомарксизме расцветет во второй половине XX в. в Италии и Франции, в школах Гальвано делла Вольпе и Луи Альтюссера, и найдет свое логическое завершение в постмодернизме Делеза, Фуко, Деррида, Негри и компании.

Никто из этих мыслителей не клялся в верности буквам Маркса. Наоборот, они стремились отделить отжившее от живого и обогатить марксизм идеями Канта, Спинозы и Ницше, методами структурализма и психоанализа, а также своими персональными открытиями. Гегель для них – *идейный враг*, в то время как для Маркса он был *учителем логики*.

По его примеру, Ильенков с молодых лет брал уроки логики у Гегеля. Несмотря на это, реформисты стали естественными союзниками Ильенкова в битве с их общим заклятым врагом, диаматом. В дарственной надписи Альтюссера на книге «Читать Капитал» говорится об их с Ильенковым «теорийном братстве» (fraternité théorique).

Предисловие к итальянскому изданию первой книги Ильенкова написал вольпианец Лючио Коллетти. На этом примечательном тексте стоит остановиться подробнее. Работа Ильенкова напрямую обсуждается лишь в последнем разделе предисловия (5 страниц из 53). В остальных разделах

излагается логика «Капитала», как ее понимает сам Коллетти, и разворачивается критика «диалектического материализма».

Родоначальником диамата он объявляет Энгельса. После смерти Маркса Энгельс совершил «некритический возврат к метафизике», истолковав диалектику, по сути, как *Теорию Всего* – науку о всеобщих законах бытия, общества и мышления. Эти законы характеризуют любой процесс развития вообще и ни один конкретный процесс в особенности[10]. Подобно христианскому Богу-Отцу, они действуют везде и повсюду: «Нет такого реального процесса – будь то червь, разрезанный пополам, падение Константинополя или пассаж из аналитической геометрии, – который не являлся бы отрицанием отрицания»[11]. Это и есть не что иное, как абстрактно-метафизический способ мышления: метафизика под маской диалектики.

Энгельс «потерпел полную неудачу (fallisce totalmente) в деле “исправления” гегелевской диалектики» на материалистический лад[12].

Позднее по стопам Энгельса двинулась марксистская «ортодоксия», которая вместо конкретного исследования природных и общественных процессов (как всегда действовал Маркс) принялась «объяснять» их тремя универсальными законами диалектики. Природа и общество превращаются в резервуары примеров перехода количества в качество, борьбы и единства противоположностей, отрицания отрицания. Так в старину схоластики объясняли реальные процессы из неких «универсалий». Диамат и есть не что иное, как *марксистская схоластика*.

В этой связи «можно вспомнить разного рода Юдиных, Каммари, Митиных и (хотя и с некоторыми оговорками) самого Розенталя», – пишет Коллетти, – создателей «той архаичной и противоречивой метафизики, которая была и остается неким “диалектическим материализмом”, – поистине “идеальных” собеседников для св. отцов Веттера и Бохеньского»[13]. Если с Розенталем Коллетти вступает в содержательную полемику, то прочих презрительно игнорирует.

Ильенкова же он тепло приветствует как наиболее яркого представителя «нового поколения советских философов». В книге Ильенкова осуществляется «возвращение к серьезному анализу произведений Маркса» и «намечается (пусть и робко) “философская реконструкция” марксизма». Здесь напрочь отсутствуют «игры отрицания отрицания» и прочий арсенал диамата, равно как и набившие оскомину философские фразы про «отчуждение», но проводится искусный анализ «метода абстракции» Маркса, в ряде пунктов совпадающий с тем, о чем давно уже пишут философы школы делла Вольпе.

---

[10] На самом деле Энгельс указывает один процесс, который диалектика исследует *par excellence*: это – процесс мышления. В «Диалектике природы» предметом исследования является естествознание, история *научной мысли*, а не природные процессы как таковые.

[11] *Colletti L.* Prefazione // *Il'enkov E.V.* La dialettica dell'astratto e del concreto nel «Capitale» di Marx. Milano, 1961. P. XXII.

[12] Ibid. P. XXI.

[13] Ibid. P. LV–LVI. Густав Веттер (Gustav Andreas Wetter) и Юзеф Бохеньский (Józef Maria Bocheński) – католические священники, известные своей критикой в адрес советского марксизма. Марк Моисеевич Розенталь был старшим другом Ильенкова и ответственным редактором его книги о диалектике абстрактного и конкретного.

Менее глубока и ясна в книге критика Гегеля, досадует Коллетти, – «хотя и в этом отношении Ильенков показывает, что он является одним из наименее “гегельянских” среди нынешних советских диалектических материалистов, в то же время (и тут нет парадокса) демонстрируя знание Большой Логики из первых рук»[14].

Фактически Коллетти критикует Ильенкова за то, что тот сохраняет верность *классическому* марксизму, не идя на разрыв с логикой Гегеля. Неомарксисты стараются найти такой разрыв в творчестве самого Маркса – кто в 1943 г., в «Критике гегелевской философии права», как делла Вольпе и Коллетти, кто в 1945 г., в тезисах «Ad Фейербах»[15] и «Немецкой идеологии», как Альтюссер.

Последний заявляет, курсивом, что «молодой Маркс *никогда не был гегельянцем*», что это миф[16]. Тут есть своя доля правды: *правоверным* гегельянцем Маркс действительно не был. Он был *млад*огегельянцем, и к Гегелю, особенно к его взглядам на общество, с самого начала относился весьма и весьма критически.

При этом сам Маркс никогда и словом не заикался о *разрыве* с Гегелем; он писал о переворачивании диалектического метода Гегеля с головы на ноги, т.е. о *материалистическом переосмыслении* гегелевской диалектики. Исполнению этого завета классика Ильенков отдал бóльшую часть своих творческих сил. Вот почему он был и остался марксистом *классическим*, тогда как антигегельянские школы делла Вольпе и Альтюссера – *неомарксистские*, вопреки их претензиям на возврат к «аутентичному Марксу».

У Ильенкова в домашней библиотеке есть реферативное издание книги Коллетти «Марксизм и Гегель» и полемики вокруг нее в итальянском марксистском сообществе[17].

В своей последней работе о философии Гегеля[18] Ильенков обсуждает взгляды Коллетти на диалектику. Он поддерживает атаку Коллетти на диамат, но видит в диамате лишь результат «злоупотребления формулами диалектики», когда та вновь ставится с ног на голову: суждения о реальных вещах выносятся с высоты абстрактно-всеобщих положений о «раздвоении единого», «отрицании отрицания» и пр. Такой, по выражению Ильенкова, «перекос» диалектический метод претерпел у самого Гегеля и по сей день встречается «в сочинениях некоторых марксистов (даже таких известных, как Плеханов, Сталин и Мао Цзэдун)»[19].

От подобного рода пагубной «гегельянщины» невозможно избавиться до тех пор, пока философы тщатся постичь «мир в целом», не желая довольствоваться одним «царством чистой мысли».

---

[14] *Colletti L.* Prefazione. P. LVII–LVIII.

[15] Так озаглавлены эти знаменитые тезисы в записной книжке Маркса. Латинский предлог «ad» в данном случае можно перевести наречием «касательно».

[16] *Althusser L.* Pour Marx. Paris, 1973. P. 27.

[17] О книге Л. Коллетти «Марксизм и Гегель» (Реферат книги, критических выступлений и полемики). М., 1971. Репринтный том с грифом «Для служебного пользования» был подготовлен Институтом философии АН СССР (реферировал Ю.В. Мальцев, редактор – А.В. Дерюгина).

[18] *Ильенков Э.В.* Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии) // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991. С. 115–140.

[19] Там же. С. 123.

Коллетти полагает, что диалектическое мышление в принципе не способно быть конкретным. Он призывает вернуться от диалектики к формальной логике, рекомендуя Ильенкову «осознать необходимость материалистического возрождения принципа тождества и непротиворечия»[20].

В свою очередь, Ильенков заявляет, что Коллетти просто не видит разницы между гегелевской и материалистической диалектикой, смешивая последнюю с суррогатом – диаматом. Он почему-то думает, будто *всякая* диалектика грешит «высокомерно-пренебрежительным отношением очарованного ею ума к миру реальных вещей вообще, к миру эмпирически данных фактов, событий, явлений»[21].

Ильенков же, вслед за Марксом, разрабатывал *диалектику «всеобщих фактов»*. Такой факт в теоретическом мышлении выступает в роли «ключа», отпирающего «замок» противоречия. Это – реальный факт опыта, благодаря которому противоречие одновременно осуществляется и разрешается, находит свое конкретное, а не чисто словесное или абстрактно-умозрительное решение. Хрестоматийный пример – товар «рабочая сила» в теории прибавочной стоимости.

Материалистическая диалектика нацеливает ум на *конкретный анализ фактов*, сопровождаемый критикой ранее созданных понятий и теорий.

Поклонники «непротиворечия» из неомарксистских рядов могли быть для Ильенкова в лучшем случае ситуативными союзниками. О братстве тут говорить не приходится.

Ближе по своему духу к Ильенкову стоял европейский «гуманистический марксизм». Это были в основном люди его поколения, некоторые партизанили в годы войны, как Карел Косик и Михайло Маркович (друг семьи Ильенкова). Все они вдохновлялись рукописями молодого Маркса, находя в них противоядие от косной метафизики диамата. Все отстаивали идеал «демократического социализма» и боролись в меру своих сил с реальным социализмом, где государство преследовало и давило все, что не вписывалось в текущую «политику партии» (включая местных Сократов, баламутящих молодежь).

Но и среди «гуманистических марксистов» Ильенков оставался чужим. Уже потому, что практически все они числились у нас в списке опасных ревизионистов, и обмен идеями был практически невозможен. А главным образом – потому, что они стремились «подружить» марксизм с генетически чуждыми ему философскими модами и течениями, такими как психоанализ, феноменология, экзистенциализм или «фундаментальная онтология» Хайдеггера (в особенности у Косика[22]).

Ильенков же развивал марксизм в «монастырском режиме», говоря словами Л.С. Выготского. Конечно, он не был единственным приверженцем классического марксизма в философии. У Ильенкова было много соратников, в том числе такие влиятельные, как П.В. Копнин и Б.М. Кедров; диалектическая логика процветала в Алма-Ате, Киеве и Ростове-на-Дону, где

---

20 *Colletti L.* Prefazione. P. LVIII.

21 *Ильенков Э.В.* Вершина, конец и новая жизнь диалектики. С. 123.

22 Об интеллектуальных связях Косика и Ильенкова см.: *Maidansky A.* Review of: Joseph Grim Feinberg, Ivan Landa & Jan Mervart (Eds.): Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete // Studies in East European Thought. 2025. Vol. 77. No. 6. P. 1281–1286.

с диаматом храбро бился А.В. Потемкин (его докторскую диссертацию не утвердил ВАК). Осколки той традиции сохраняются по сей день.

III. Ильенков и его предтечи

Как развивался классический марксизм в философии до Ильенкова? Когда он вообще возник?

Начало ему положили, очевидно, работы Энгельса. Здесь нет места обсуждать связь Энгельса с диаматом; ясно только, что связь эта не была столь прямолинейной, как ее изображает Коллетти. Диаматчики если и не возражали против энгельсовских положений о предмете философии, то игнорировали их или перетолковывали по своему разумению, как правило, вкривь и вкось.

После смерти Энгельса марксистская философия около двадцати лет пребывала под сильным влиянием неокантианства и позитивизма (преимущественно в махистской его редакции). Попытки Плеханова и его учеников – включая Ленина в пору написания «Материализма и эмпириокритицизма» (1909) – освободить марксизм от этих влияний имели эффект, однако не предлагали альтернативы, выходящей за рамки диамата и старого материализма, который Маркс окрестил «созерцательным» (материя дана в ощущениях[23] и т.п.). Все это время Гегель ютился где-то на отшибе.

Наконец, в годы Первой мировой войны, Ленин и Лукач независимо друг от друга обращаются к философии Гегеля для решения как теоретических, так и практически-политических проблем.

Будучи встревожен махистскими увлечениями своих ближайших соратников, Ленин ищет в Гегеле союзника в борьбе с Кантом и Махом. В эмиграции, взявшись за изучение логики Гегеля, он делает шокирующий вывод: никто из марксистов не смог вполне понять «Капитал» полвека спустя!! (два восклицательных знака поставил сам Ленин). Без знания *всей* «Науки логики» Маркс непонятен. А стало быть, и сам Ленин прежде как следует его не понимал.

Лукач задолго до публикации «Философских тетрадей» Ленина заявлял, что «в развитии своих идей Маркс непосредственно примыкает к гегелевской философии»[24] и что суть марксизма заключается в диалектическом методе мышления, а не в доктрине. О «монастырской» чистоте марксизма в работах Лукача говорить не приходится – слишком много философских влияний самого разного рода он испытал. Тем не менее именно Лукач стал первым марксистом, со всей решимостью выступившим против диамата и истмата. На этом основании С.Н. Мареев ставит Лукача в один ряд с Ильенковым[25]. Если это и натяжка, то отнюдь не беспочвенная, тем более что Ильенков питал самое глубокое уважение к Лукачу…

---

[23] «“Материей” называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения» (*Плеханов Г.В.* Еще раз материализм // *Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения: в 5 т. Т. 2. М., 1956. С. 446).

[24] *Лукач Д.* Предисловие (1967) // *Лукач Д.* История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М., 2017. С. 78.

[25] «Г. Лукач был единственным человеком, который представил версию диалектики, отличную от плехановско-деборинского “диамата” и действительно ему альтернативную. Он выступил… с позиции *методологического*, а не доктринального понимания диалектики» (*Мареев С.Н.* Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М., 2008. С. 42).

В своем философском завещании Ленин призывал «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения… Группа редакторов и сотрудников журнала “Под знаменем марксизма” должна быть, на мой взгляд, своего рода “обществом материалистических друзей гегелевской диалектики”»[26].

Наши марксисты, однако, не спешили отправиться по ленинскому пути. При жизни Ленина вышли 25 номеров журнала и только одна статья о Гегеле, за авторством Деборина[27]. Правоверные материалисты Фейербах и Плеханов, Демокрит и Дидро наглухо затмили собой идеалиста Гегеля. Под знаменем марксизма велись ученые споры по вопросу, надобна ли рабочему классу философия, не лучше ли «философию – за борт»?

Завладев штурвалом советской философии, Деборин опубликовал свою программную работу о предмете философии[28]. Читая ее, трудно не заметить сходства с рассуждениями Ильенкова. Некоторые другие грамотные марксисты – например, Тодор Павлов и Пальмиро Тольятти – пришли к тем же выводам, изучая работы Энгельса.

«Диалектика является одновременно и *логикой*, поскольку она имеет дело с *мышлением* и его формами, и учением об объективной действительности, о *бытии*, поскольку она изучает реальные связи вещей… – писал Деборин. – Философия и есть эта наука, наука о человеческом мышлении в первую очередь»[29].

Комментируя эту дефиницию, Мареев замечает, что «диалектика есть наука о мышлении и в первую, и во вторую очередь»[30]. Такова же позиция Ильенкова. «Реальные связи вещей» попадают в поле зрения философа лишь постольку, поскольку они выражены в формах мышления, понятиях, поскольку уже осуществлен переход реального в *идеальное*.

Деборин же одной рукой держится за энгельсовскую трактовку диалектики как логики, науки о мышлении, а другой рукой «лепит» диамат. Мареев имел веские основания обвинять его в «метафизическом применении диалектики», хотя, полагаю, капитально недооценивал гегельянскую выучку Деборина. Должным образом ее оценил Сталин, обвинив Деборина в «меньшевиствующем идеализме» (идеализм – за тягу к Гегелю, а к меньшевикам Деборин в молодости ушел от большевиков). То же самое обвинение четверть века спустя прозвучит на партсобраниях и в адрес Ильенкова.

В 1931 г. старший друг Ильенкова М.А. Лифшиц принимал участие в «низложении монополии Деборина и его сеидов» на стороне тов. Митина, Юдина и им подобных деятелей, в сравнении с которыми Деборин – истинный любомудр. Лифшиц отзывался о Деборине как о «человеке безвкусном и лишенном всякой оригинальности», «отсталом во всех отношениях», писавшем в «каком-то катедер-марксистском стиле»[31]. Эта характеристика

---

[26] *Ленин В.И.* О значении воинствующего материализма // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений: 50 т. Т. 45. М., 1970. С. 30.

[27] *Деборин А.* Гегель и Маркс // Под знаменем марксизма. 1923. № 8–9. С. 5–20; 1923. № 10. С. 5–17. Третья часть этой статьи увидела свет уже после смерти Ленина.

[28] *Деборин А.* Очерки по теории материалистической диалектики (Очерк первый. Предмет философии и диалектики) // Под знаменем марксизма. 1926. № 11. С. 5–23.

[29] Там же. С. 6–7.

[30] *Мареев С.Н.* Из истории советской философии. С. 27.

[31] Беседы Мих. Лифшица с Л. Сиклаи // *Лифшиц М.А.* Надоело. В защиту обыкновенного марксизма. М., 2012. С. 47.

не лишена меткости, и Ленин тоже находил язык Деборина «дьявольски вычурным» и «тарабарским» (а на полях писал: «каша» и «вранье!»).

А вот Ильенков видел в работах Деборина нечто ценное, общался с ним лично и даже взял на себя труд «наблюдения за изданием» его последней, неоконченной книги. В своем письме «наверх» о скорбном состоянии советской философии Ильенков выступил резко против «опорочивания книг академика Деборина и его школы». После сталинского погрома в общественных науках, продолжал он, «под запретом в течение двадцати с лишним лет находилась (и находится еще) как раз подлинная специфическая проблематика философии как особой науки – *теория и история диалектики*»[32].

Деборинцы оставили нам немало толковых исследований категорий диалектики, они первыми приступили к логическому анализу методологии «Капитала» (Л.А. Маньковский) и в целом шли через Гегеля к Марксу, т.е. вели работу в русле классического марксизма. На той же самой почве после войны вырастет фигура Ильенкова. Но если он сражался с диаматом как мог, то Деборин и его школа внесли главный вклад в разработку и распространение диамата в виде учебных курсов и пособий. Умы и вкусы их колеблются между диалектической логикой и диаматом, склоняясь то в одну, то в другую сторону. Не кто иной, как Деборин, вырастил митиных-юдиных, вскоре его самого и пожравших.

Диамат и истмат оперировали методом нисхождения от общего к частному, напоминающим формально-логическую дедукцию. Опираясь на три «всеобщих закона» и сталинские «четыре черты» диалектики, диаматчики выносили суждения о любых «частных» явлениях и процессах в природе и общественной жизни.

Эта манера философствования была доведена до карикатурных форм молодыми питомцами Института Красной профессуры, отнявшими власть у своего бывшего начальника – Деборина. Сова Минервы очутилась в клетке у невежественных идеологов и карателей, оснащенных диаматом самого примитивного толка. За сходство с египетским жрецом Митин получил от Сталина кличку «Херихор».

Таким оказался печальный конец классической марксистской философии в 1930-е годы. Сталинский «краткий курс» зафиксировал триумф диамата. Лишь после смерти «корифея всех наук», двадцать лет спустя, классический марксизм сумеет вернуться в советскую философию.

IV. Ахиллесова пята классической марксистской философии

Любая теория, тем более в науках о человеке, имеет свои пределы, обусловленные не только ее внутренним устройством, но в первую очередь – историческими условиями ее возникновения и развития. Это касается и марксизма в его классическом варианте. Ильенков жил в ту эпоху, когда дальнейшее развитие марксизма потребовало критического пересмотра многих классических его положений, включая и состав аксиом (отсюда – изобилие неомарксистских концепций во второй половине XX в.).

Диалектической логики это требование касалось в наименьшей степени, но все же касалось, поскольку она питается соками современной науки,

---

[32] *Ильенков Э.В.* От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. М., 2017. С. 30.

исследует живой опыт познавательной деятельности людей. В противном случае диалектика вырождается в «чистую, абстрактно-рафинированную методологию», как это и случилось, по словам Ильенкова, у Деборина и его учеников[33].

В аспирантской тетради Ильенков показывает внутреннее родство позиций Гегеля, Деборина и своего научного руководителя Т.И. Ойзермана (читай: диамата). Во всех трех случаях философия понимается как всеобщая методология, разворачиваемая в учение о мире, в особое философское мировоззрение.

«Теперь [возьмем] ойзермановскую концепцию. Это – гегелевская трактовка. Философия как “мировоззрение”, понимаемая как развернутая система абстрактных определений *метода*. Тогда как метод может быть развернут только в одну систему – систему положительных знаний, и только в этой форме имеет значение мировоззрения. *Он существует только в применении*. Иначе – чистая методология в деборинском стиле»[34].

Научное мировоззрение дает лишь вся совокупность наук, включая и философию, утверждал Ильенков. Одна философия, сама по себе взятая, может дать лишь «систему самых абстрактных определений мира, безразличных и равнодушных по отношению к конкретному»[35], как то и происходит у Гегеля и в диамате. В этой связи нелишне вспомнить и Дюринга с его «мировой схематикой».

Итак, диалектика как логический метод развивается и живет *только в применении*. Очень хорошо. В таком случае следует поинтересоваться, как обстоит дело с применением диалектического метода?

Нам известны всего два полноценных «кейса» – философская система Гегеля и «Капитал» Маркса. В первом случае восхождение от абстрактного к конкретному совершается в области науки логики, а затем распространяется на историю философии и политическую историю, на сферы государства и права, религии и искусства. Во втором случае – восхождение ограничивается областью производственных отношений между людьми, экономикой.

Для Ильенкова *диалектика есть метод создания научных теорий из простейших всеобщих абстракций*. Вот то самое «применение диалектики», в котором она «развивается и живет».

Этим тяжким трудом не занимались ни Энгельс с Плехановым, ни Деборин и сотоварищи, ни армии диаматчиков и неомарксистов. Диалектический метод восхождения от абстрактного со времен Маркса никем больше не применялся, хотя любая наука объективно-исторически развивается так и только так.

Сама материалистическая диалектика не была построена от абстрактного, как то мечталось Ленину[36]. Врач не сумел излечить самого себя.

---

[33] Ср. дефиницию: «Материалистическая диалектика, как наука о закономерных связях, составляет всеобщую методологию, абстрактную науку о всеобщих законах движения» (*Деборин А.* Диалектика и естествознание. М.; Л., 1929. С. 33).

[34] *Ильенков Э.В.* <Зеленая тетрадь> // *Ильенков Э.В.* Логика Маркса. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. М., 2023. С. 482.

[35] Там же. С. 479.

[36] «Категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не “рассказывая”, не “уверяя”, а *доказывая*), исходя из простейших основных (бытие, ничто, становление… не беря иных)» (*Ленин В.И.* Философские тетради. М., 1973. С. 86).

Ни в одной науке дело, по сути, не двинулось дальше поисков «клеточки». Даже гений масштаба Л.С. Выготского, установив «единицу анализа», толком не знал, что с нею делать дальше.

Ильенков был, вероятно, единственным, кто предпринял попытку *логического развития* системы категорий мышления из элементарной «клеточки», по образцам Гегеля и Маркса, однако и он в этом деле не преуспел. Эскизный проект, представленный им в секторе диалектического материализма в 1957 г., был найден в Архиве РАН и недавно опубликован[37]. К конкретному осуществлению своего замысла Ильенков так и не приступил.

Диаматчики же занимались «систематизацией» категорий, больше похожей на раскладывание пасьянса, нежели на саморазвитие форм мышления.

В итоге диалектика осталась лишь неким «каноном», идеальным образцом метода теоретического исследования, хранящимся в музее науки XIX столетия. Сможет ли когда-нибудь диалектика превратиться в рабочий инструмент науки, в ее «органон» – покажет история.

Список литературы

Беседы Мих. Лифшица с Л. Сиклаи // *Лифшиц М.А.* Надоело. В защиту обыкновенного марксизма. М.: Искусство – XXI век, 2012. С. 18–236.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1 / Пер. с нем. М.: Мысль, 1970.

Деборин А. Гегель и Маркс // Под знаменем марксизма. 1923. № 8–9. С. 5–20; 1923. № 10. С. 5–17.

Деборин А. Диалектика и естествознание. М.; Л.: Госиздат, 1929.

Деборин А. Очерки по теории материалистической диалектики (Очерк первый. Предмет философии и диалектики) // Под знаменем марксизма. 1926. № 11. С. 5–23.

Дицген И. Аквизит философии // *Дицген И.* Избранные философские сочинения. М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1941. С. 153–231.

Дицген И. Письмо Карлу Марксу (Санкт-Петербург, 24 октября 1867 г.) // *Дицген И.* Избранные философские сочинения. М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1941. С. 235–237.

Ильенков Э.В. <Зеленая тетрадь> // *Ильенков Э.В.* Логика Маркса. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. М.: Канон+, 2023. С. 450–490.

Ильенков Э.В. Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии) // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 115–140.

Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960 / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: Канон+, 2017.

Ильенков Э.В. Соображения по структуре книги «Диалектический материализм». План-проспект книги «Диалектический материализм» // Антиномии. 2024. Т. 24. № 4. С. 67–70.

Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений: 50 т. Т. 45. М.: Партиздат, 1970. С. 23–33.

Ленин В.И. Философские тетради. М.: Политиздат, 1973.

Лукач Д. Предисловие (1967) // *Лукач Д.* История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. С. 52–82.

Майданский А.Д. Э.В. Ильенков о системе категорий диалектической логики // Антиномии. 2024. Т. 24. № 4. С. 53–72.

[37] См.: *Ильенков Э.В.* Соображения по структуре книги «Диалектический материализм». План-проспект книги «Диалектический материализм» // Антиномии. 2024. Т. 24. № 4. С. 67–70. См. также мою сопроводительную статью: *Майданский А.Д.* Э.В. Ильенков о системе категорий диалектической логики // Антиномии. 2024. Т. 24. № 4. С. 53–72.

Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М.: Культурная революция, 2008.
Маркс – Энгельсу, 5 января 1882 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 35 / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1964. С. 22–23.
Маркс – Энгельсу, 7 ноября 1868 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 32 / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1964. С. 157–159.
Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1988.
Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 2 / Пер. с нем. М.: Госполитиздат, 1955. С. 3–230.
Межуев В.М. Маркс *против* марксизма. М.: Культурная революция, 2007.
О книге Л. Коллетти «Марксизм и Гегель» (Реферат книги, критических выступлений и полемики). М.: [Б.и.], 1971.
Плеханов Г.В. Еще раз материализм // *Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения: в 5 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1956. С. 442–447.
Althusser L. Pour Marx. Paris: Librairie François Maspero, 1973.
Colletti L. Prefazione // *Ilyenkov E.V.* La dialettica dell'astratto e del concreto nel «Capitale» di Marx. Milano: Feltrinelli, 1961. P. VII–LIX.
Maidansky A. Review of: Joseph Grim Feinberg, Ivan Landa & Jan Mervart (Eds.): Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete // Studies in East European Thought. 2025. Vol. 77. No. 6. P. 1281–1286.

Evald Ilyenkov and the end of classical Marxist philosophy *

Andrey D. Maidansky

Belgorod National Research University. 85 Pobedy Str., Belgorod, 308015, Russian Federation; e-mail: caute@yandex.ru

This article examines the history of Marxist philosophy in light of the long-standing confrontation between materialist dialectics and the Diamat's scholasticism. Classical Marxist philosophy emerged from a materialist rethinking of Hegel's logic (with the reservation that the mature Marx himself used the term "philosophy" to refer to ideology rather than science). Ilyenkov developed it along these lines. He understood dialectics solely and exclusively as a method of thinking, sharply condemning attempts to turn dialectics into a kind of "ontology" or "picture of the world as a whole". The author of the article explores the origins of this kind of Marxist metaphysics (Diamat) in the works of Georgi Plekhanov and Joseph Dietzgen. The line of classical Marxist philosophy was resumed in the 20th century in Lenin's "Philosophical Notebooks" and the early works of Georg Lukács. Based on a critical rethinking of Hegel's philosophy, they restored the method of materialist dialectics. Ilyenkov continued this work. The article highlights the main points of his polemic with the neo-Marxist Lucio Colletti, who wrote the preface to the Italian edition of Ilyenkov's first book. Ilyenkov's intellectual links with his predecessors in the field of dialectical logic, led by Abram Deborin, are outlined briefly. In their works, the classical Marxist tradition coexisted strangely with Diamat scholasticism. The final section discusses the "Achilles' heel" of classical Marxist philosophy: the absence of comprehensive applications of the method of ascending from the abstract to the concrete in modern science since Marx. Despite his efforts, Ilyenkov himself never succeeded in constructing a dialectical logic "from the abstract".

Keywords: Ilyenkov, materialist dialectics, dialectical logic, Diamat, metaphysics, neo-Marxism, Deborin, Colletti, Hegel

* The study is funded by the Russian Science Foundation (RSF), project No. 24-18-00130 "Evald Ilyenkov and the End of Classical Marxist Philosophy".

For citation: Maidansky, A.D. "Eval'd Il'enkov i konets klassicheskoi marksistskoi filosofii" [Evald Ilyenkov and the end of classical Marxist philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 121–136. (In Russian)

References

Althusser, L. *Pour Marx*. Paris: Librairie François Maspero, 1973.

Colletti, L. "Prefazione", in: E.V. Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel 'Capitale' di Marx*. Milano: Feltrinelli, 1961, pp. VII–LIX.

Deborin, A. *Dialektika i estestvoznanie* [Dialectics and Natural Science]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., 1929. (In Russian)

Deborin, A. "Hegel i Marx" [Hegel and Marx], *Pod znamenem marksizma*, 1923, Vol. 8–9, pp. 5–20; 1923, Vol. 10, pp. 5–17. (In Russian)

Deborin, A. "Ocherki po teorii materialisticheskoi dialektiki (Ocherk pervyi. Predmet filosofii i dialektiki)" [Essays on the Theory of Materialist Dialectics (Essay One. The Subject of Philosophy and Dialectics)], *Pod znamenem marksizma*, 1926, Vol. 11, pp. 5–23. (In Russian)

Dietzgen, J. "Akvizit filosofii" [The Acquisition of Philosophy], in: J. Dietzgen, *Izbrannye filosofskie sochineniya* [Selected Philosophical Writings]. Moscow: OGIZ Publ.; Gospolitizdat Publ., 1941, pp. 153–231. (In Russian)

Dietzgen, J. "Pis'mo Karlu Marksu (Sankt-Peterburg, 24 oktyabrya 1867 g.)" [Letter to Karl Marx (St. Petersburg, 24 October 1867)], in: J. Dietzgen, *Izbrannye filosofskie sochineniya* [Selected Philosophical Writings]. Moscow: OGIZ Publ.; Gospolitizdat Publ., 1941, pp. 235–237. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [The Science of Logic], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)

Ilyenkov, E.V. "<Zelenaya tetrad'>" [The Green Notebook], in: E.V. Ilyenkov, *Logika Marksa: Sobranie sochinenii* [Marx's Logic: Collected Works], Vol. 7. Moscow: Kanon+ Publ., 2023, pp. 450–490. (In Russian)

Ilyenkov, E.V. *Ot abstraktnogo k konkretnomu. Krutoi marshrut. 1950–1960* [From the Abstract to the Concrete. A Steep Path. 1950–1960], ed by E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. (In Russian)

Ilyenkov, E.V. "Soobrazheniya po strukture knigi 'Dialekticheskii materializm'. Plan-prospekt knigi 'Dialekticheskii materialism'" [Considerations on the Structure of the Book 'Dialectical Materialism'. Outline of the book 'Dialectical Materialism'], *Antinomii*, 2024, Vol. 24, No. 4, pp. 67–70. (In Russian)

Ilyenkov, E.V. "Vershina, konets i novaya zhizn' dialektiki (Hegel i konets staroi filosofii)" [The Summit, End, and the New Life of Dialectics (Hegel and the End of Old Philosophy)], in: E.V. Ilyenkov, *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 115–140. (In Russian)

Lenin, V.I. *Filosofskie tetradi* [Philosophical Notebooks]. Moscow: Politizdat Publ., 1973. (In Russian)

Lenin, V.I. "O znachenii voinstvuyushchego materializma" [On the Significance of Militant Materialism], in: V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Moscow: Partizdat Publ., 1970, pp. 23–33. (In Russian)

Lifshits, M.A. "Besedy Mikh. Lifshitsa s L. Sziklai" [Conversations between Mikh. Lifshits and L. Sziklai], in: M.A. Lifshits, *Nadoelo. V zashchitu obyknovennogo marksizma* [Fed up. In Defence of Ordinary Marxism]. Moscow: Iskusstvo – XXI vek Publ., 2012, pp. 18–236. (In Russian)

Lukács, G. "Predislovie (1967)" [Preface (1967)], in: D. Lukács, *Istoriya i klassovoe soznanie. Khvostizm i dialektika. Tezisy Blyuma (fragmenty)* [History and Class Consciousness. Tailism and Dialectics. Blums' Theses (fragments)]. Moscow: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke Publ., 2017, pp. 52–82. (In Russian)

Maidansky, A. “Review of: Joseph Grim Feinberg, Ivan Landa & Jan Mervart (Eds.): Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete”, *Studies in East European Thought*, 2025, Vol. 77, No. 6, pp. 1281–1286.

Maidansky, A.D. “E.V. Il’enkov o sisteme kategorii dialekticheskoi logiki [Ilyenkov on the System of Categories of Dialectical Logic]”, *Antinomii*, 2024, Vol. 24, No. 4, pp. 53–72. (In Russian)

Mareev, S.N. *Iz istorii sovetskoi filosofii: Lukach – Vygotskii – Ilyenkov* [From the History of Soviet Philosophy: Lukács – Vygotsky – Ilyenkov]. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2008. (In Russian)

“Marx – Engelsu, 5 yanvarya 1882 g.” [Marx to Engels, January 5, 1882], in: K. Marx and F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 35. Moscow: Politizdat Publ., 1964, pp. 22–23. (In Russian)

“Marx – Engelsu, 7 noyabrya 1868 g.” [Marx to Engels, November 7, 1868], in: K. Marx and F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 32. Moscow: Politizdat Publ., 1964, pp. 157–159. (In Russian)

Marx, K. & Engels, F. *Nemetskaya ideologiya* [The German Ideology]. Moscow: Politizdat Publ., 1988. (In Russian)

Marx, K. & Engels, F. “Svyatoe semeistvo” [The Holy Family], in: K. Marx and F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955, pp. 3–230. (In Russian)

Mezhuev, V.M. *Marx protiv marksizma* [Marx Against Marxism]. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2007. (In Russian)

“*O knige L. Kolletti ‘Marxizm i Hegel’ (Referat knigi, kriticheskikh vystuplenii i polemiki)*” [On L. Colletti’s book ‘Marxism and Hegel’ (Book review, critical speeches and polemics)]. Moscow, 1971. (In Russian)

Plekhanov, G.V. “Eshche raz materialism” [Materialism Once Again], in: G.V. Plekhanov, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], Vol. 2. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1956, pp. 442–447.

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 137–150
УДК 101.3

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 137–150
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-137-150

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

А.А. Жудина

О НЕСОСТОЯВШЕМСЯ СПОРЕ Д.И. ДУБРОВСКОГО И Э.В. ИЛЬЕНКОВА

Жудина Анастасия Алексеевна – ассистент Института социальных наук. ФГАОУ ВО Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2; e-mail: anastasiazhudina@yahoo.com

Статья посвящена анализу оснований для утверждения о существовании спора между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским относительно проблемы идеального. В исследовательской литературе нередко говорится о «неоконченном споре» или «дискуссии» двух мыслителей, однако само наличие спора требует специальной проверки. В статье реконструируются исходные философские установки Ильенкова и Дубровского – их понимание предмета философии, статуса категории идеального и характера связи сознания с материальной действительностью. Показано, что расхождение между ними обнаруживается уже на уровне предварительных определений и затрагивает не отдельные тезисы, а сами основания постановки проблемы. Особое внимание уделяется анализу интерпретации каждым из авторов положений марксистской традиции – например, формулы о «пересаженном в человеческую голову материальном». Рассматривается, каким образом различие в понимании идеального – как общественно-исторической формы мышления и деятельности у Ильенкова и как субъективной реальности, обусловленной функционированием мозга конкретного индивида, у Дубровского – определяет различие их теоретических программ и уровней анализа. Демонстрируется, что тексты мыслителей, традиционно воспринимаемые как взаимные отклики, не образуют спора в строгом смысле слова, поскольку между позициями отсутствует единое предметное поле и согласованное понимание самого предмета обсуждения. Утверждается, что под формой дискуссии скрывается столкновение различных представлений о природе и задачах философии. Рассмотренный случай позволяет уточнить характер расхождений внутри советской философии второй половины XX в. и выявить различие между философской и натуралистической моделями осмысления проблемы идеального, что имеет значение для более точного понимания истории отечественной философской мысли.

Ключевые слова: сознание, проблема идеального, проблема «сознание–мозг», марксизм, советская философия, предмет философии, Ильенков, Дубровский

Для цитирования: *Жудина А.А.* О несостоявшемся споре Д.И. Дубровского и Э.В. Ильенкова // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 137–150.

© Жудина А.А., 2026

Существует немало философских работ, в которых упоминается «неоконченный спор» или «яркая дискуссия» между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским относительно проблемы идеального. Подобные выражения нередко используются как само собой разумеющиеся, что формирует представление о существовании диалога двух мыслителей. Однако более внимательное обращение к первоисточникам позволяет поставить под сомнение сам факт возникновения между Ильенковым и Дубровским дискуссии в строгом смысле слова.

В исследованиях советского периода до начала 1960-х гг. категория идеального, как правило, рассматривалась в рамках проблемы отношения психики к материальной деятельности мозга. Идеальное выступало характеристикой индивидуального сознания, понимаемого как функция мозга, и редко становилось предметом отдельного философского анализа. В большинстве случаев оно определялось отрицательно – как нематериальное и не сводимое к мозговым процессам. Предложенное Ильенковым в 1962 г. развернутое положительное определение категории идеального «было воспринято как скандальное»[1]. С критикой идей Ильенкова в 1968 г. выступил Дубровский, статья которого в «Вопросах философии»[2] положила начало серии публикаций, сформировавших представление о существовании дискуссии между Ильенковым и Дубровским. После выхода статьи Дубровского «заведующий отделом диалектического материализма журнала В.А. Лекторский предоставил Ильенкову возможность немедленно ответить на критику»[3], и опубликованный текст был обозначен как «ответ Д.И. Дубровскому»[4]. В 1969 г. Дубровский, в свою очередь, публикует статью, позиционируемую как ответ Ильенкову[5], что закрепляет представление о развернувшемся споре. Однако само по себе наличие последовательных публикаций и взаимных указаний на оппонента не позволяет однозначно квалифицировать происходящее на страницах журнала как спор.

Спор можно определить как «столкновение мнений или позиций, в ходе которого стороны приводят аргументы в поддержку своих убеждений и критикуют несовместимые с последними представления другой стороны»[6]. Из данного определения следует, что участники спора не только излагают собственную позицию, но и обращаются к доводам оппонента, понимают их и формулируют соответствующие контраргументы. Дискуссия и полемика рассматриваются как разновидности спора, различающиеся по цели: дискуссия направлена на достижение истины, в то время как полемика – на достижение победы над оппонентом[7]. Во всех случаях высказывания участников спора должны быть обращены к позициям друг друга[8]. Если же тексты

---

1 *Лекторский В.А.* Об Эвальде Васильевиче Ильенкове // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 6.

2 *Дубровский Д.И.* Мозг и психика // Вопросы философии. 1968. № 8. С. 125–135.

3 *Майданский А.Д.* Примечания // *Ильенков Э.В.* Идеал: собрание сочинений. Т. 3. М., 2020. С. 506.

4 *Ильенков Э.В.* Психика и мозг // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–155.

5 *Дубровский Д.И.* По поводу статьи Э.В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 142–146.

6 *Ивин А.А., Никифоров А.Л.* Словарь по логике. М., 1997. С. 321.

7 Там же. С. 322.

8 См. об этом: Формальная философия аргументации: коллективная монография. СПб., 2022.

развиваются автономно и не предполагают обсуждения конкретных доводов оппонента, то для утверждения о начале дискуссии недостаточно оснований.

При анализе предполагаемой дискуссии Ильенкова и Дубровского некоторые исследователи отмечают, что оппоненты «просто говорили с Ильенковым на разных языках»[9]. Более того, подобное расхождение фиксируют и сами участники: Дубровский считает, что Ильенков искажал его позицию[10], тогда как Ильенков отмечал, что термины и рассуждения Дубровского «не про то, не о том предмете»[11]. Таким образом, вопрос о наличии спора между Ильенковым и Дубровским требует проверки того, действительно ли они обсуждали один и тот же предмет и отвечали ли на доводы друг друга. Для этого необходимо сначала прояснить их исходные философские позиции – понимание предмета философии, статуса категории идеального и характера связи идеального с мозгом. Не менее важно сопоставить их интерпретации ключевых положений марксистской традиции, на которые они опираются. Такая реконструкция позволит установить, действительно ли позиции Дубровского и Ильенкова пересекаются в рамках общего теоретического поля.

Стоит заметить, что указание на отсутствие спора не означает отрицания философской значимости сопоставления позиций Дубровского и Ильенкова. Напротив, сама ситуация концептуального расхождения, а также невозможность развертывания между Ильенковым и Дубровским содержательной дискуссии представляют особый интерес для истории отечественной философии. Анализ этой ситуации позволяет выявить различие понятийного аппарата и методологических установок, в рамках которых формировались подходы Ильенкова и Дубровского к проблеме идеального и предмета философского исследования.

Определения идеального и философии в работах Э.В. Ильенкова

Вопрос о предмете философии и его специфике занимал Ильенкова на протяжении всей его интеллектуальной биографии. Уже в начале 1950-х гг. Ильенков участвует в обсуждении на кафедре истории зарубежной философии Московского университета тезисов[12], в которых последовательно отстаивается необходимость философского анализа мышления как особого предмета. Тезисы вызвали широкую дискуссию, которая, как отмечает В.А. Лекторский, оказала значительное влияние на развитие отечественной философии, поскольку открыла пространство для постановки собственно философских вопросов – о природе мышления, структуре познания и логике развития научного знания[13].

---

[9] *Вахитов Р.Р.* Что понимали под «идеальным» Гегель, Маркс и Ильенков? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 3. С. 66.

[10] *Дубровский Д.И.* К 50-летию дискуссии с Э.В. Ильенковым по проблеме идеального // Семиотические исследования. 2023. Т. 3. № 4. С. 16.

[11] *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального // *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального: собрание сочинений. Т. 5. М., 2021. С. 33.

[12] См.: *Ильенков Э.В., Коровиков В.И.* Тезисы к вопросу о взаимосвязи философии и знаний о природе и обществе в процессе их исторического развития // *Ильенков Э.В.* Абстрактное и конкретное: собрание сочинений. Т. 1. М., 2019. С. 354–363.

[13] См.: *Лекторский В.А.* Глазами очевидца (вместо предисловия) // *Ильенков Э., Коровиков В.* Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955). М., 2016. С. 5–13.

Во второй половине 1960-х гг. Ильенков рассуждает об отсутствии в научном сообществе четкого представления о предмете, проблемах и функции философии как особой науки, в связи с чем, по его мнению, философскими «именуются все без исключения теоретические проблемы любой науки и практики»[14] и «ленинское понимание философии как особой науки (диалектика как логика и теория познания) растворено в безбрежном море методологических проблем частных наук»[15]. Согласно Ильенкову, философия может внести содержательный вклад в междисциплинарное взаимодействие с конкретными науками только в том случае, если она предварительно определит собственный предмет, метод и функции. До тех пор философия рискует оставаться в положении вспомогательной дисциплины, «служанки» естествознания, а не его равноправной союзницы по общему делу.

Философия понимается Ильенковым как форма теоретического мышления, направленная на анализ всеобщих и необходимых форм деятельности и познания. Предмет философского исследования определяется им не как бытие «вообще» и не как совокупность эмпирически фиксируемых процессов, а как мышление, способное воспроизводить структуру действительности в форме понятийного движения. Тем самым философский анализ принципиально отличен как от психологического описания субъективного опыта, так и от натуралистического исследования физиологических механизмов.

В этой логике формируется и обращение Ильенкова к категории идеального. В статье 1962 г. в «Философской энциклопедии» 1962 г. идеальное определяется им как «субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли», при этом подчеркивается, что «идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства»[16]. Идеальное выступает у Ильенкова не как характеристика индивидуального сознания и не как обозначение особого класса психических состояний, а как философская категория, фиксирующая общественно-исторические формы мышления и деятельности. Анализ идеального оказывается способом прояснения того, каким образом мышление соотносится с объективной реальностью и в каких формах это соотношение приобретает всеобщий и воспроизводимый характер.

Таким образом, идеальное у Ильенкова изначально мыслится как категория, выходящая за пределы индивидуального сознания. Идеальное возникает и существует в системе общественных отношений и форм деятельности, а индивидуальное мышление лишь усваивает и воспроизводит эти формы. Это принципиально отличает его подход от тех концепций, в которых идеальное трактуется преимущественно как внутреннее состояние субъекта или как только функция мозговых процессов.

---

[14] *Ильенков Э.В.* О положении с философией // *Ильенков Э.В.* Человек и история: собрание сочинений. Т. 9. М., 2026. С. 294.

[15] Там же.

[16] *Ильенков Э.В.* Идеальное // *Ильенков Э.В.* Философская энциклопедия: собрание сочинений. Т. 6. М., 2022. С. 68.

Подход Д.И. Дубровского к проблеме идеального

В работах Дубровского трудно найти развернутое обсуждение предмета философии. В общих чертах он рассматривает философскую деятельность как возникающую внутри конкретной науки – в те моменты, когда наука сталкивается с необходимостью методологического осмысления собственных процедур. Например, Дубровский подчеркивает, что одной из важных задач философских исследований является «широкое обобщение результатов соответствующих отраслей науки»[17]. Однако в условиях быстрого накопления эмпирического материала такая работа требует специальной теоретической организации и не может эффективно осуществляться извне по отношению к науке. В связи с этим он выдвигает идею разделения труда между экспериментатором и теоретиком и допускает формирование внутри конкретных научных дисциплин особой фигуры «теоретика» – специалиста, который, оставаясь внутри конкретной научной дисциплины, занимался бы «философией», а именно: теоретическим упорядочиванием эмпирических данных, разработкой понятийного аппарата, логики и методологии исследования[18].

Такое понимание философии как деятельности внутри науки напрямую связано с тем, как Дубровский описывает развитие исследований сознания. В проводимом им историческом обзоре[19] показано, что натурфилософские попытки осмысления связи психики и мозга постепенно уступают место научному подходу, опирающемуся на данные экспериментальной психологии, нейрофизиологии и психоневрологии. Этот переход означает отказ от умозрительных построений в пользу эмпирически обоснованных понятий. Именно поэтому Дубровский резко критикует философию, стремящуюся, по его оценке, «замкнуться в горней обители философских абстракций, куда не долетает голос реальной жизни, общественной практики, научных исканий»[20]. Отсюда следует скепсис Дубровского относительно способности, например, аналитической философии сознания приблизить решение проблемы сознания или продуктивно содействовать такому решению со стороны науки.

Сознание рассматривается Дубровским в двух аспектах – философском и научном. Философский вопрос о сознании кратко характеризуется им как традиционный вопрос о соотношении материи и духа и отдельно не рассматривается. Научная же проблема сознания ориентирована на исследование мозговых процессов в их связи с психическими явлениями и предполагает обращение к эмпирическим данным. В научном смысле сознание «более дифференцировано, более конкретно по содержанию, обусловлено эмпирической феноменологией, описанием интроспективных данных и обобщением результатов психологических экспериментов»[21]. Именно научную проблему сознания Дубровский считает подлинно содержательной и неоднократно подчеркивает, что занимается именно ею, а не абстрактно-философскими построениями.

---

17 *Дубровский Д.И.* Философский анализ психо-физиологической проблемы. Дисс. д. филос.н. Ростов-на-Дону, 1968. С. 18.

18 Там же. С. 19.

19 См.: Там же. С. 24–74.

20 *Дубровский Д.И.* Информация. Сознание. Мозг. М., 2021. С. 8.

21 *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. М., 2002. С. 57.

Такое понимание философии и сознания определяет и трактовку категории идеального. Уже в кандидатской диссертации (1962 г.) Дубровский понимает идеальное прежде всего как индивидуально-психологический факт, утверждая, например, что анализ и синтез как мыслительные операции «есть форма движения субъективных образов объективного мира, есть психический, идеальный процесс»[22]. В этой работе психическое и идеальное употребляются Дубровским в качестве синонимов, и связь между ними не раскрывается. В докторской диссертации (1968 г.) он более подробно анализирует понятие идеального, отмечая, что вопрос об отношении идеального и мозга всегда был наиболее трудным[23]. На смену первоначальной установке, отождествляющей идеальное с психическим, приходит стремление включить эту категорию в более широкий теоретический контекст, связывая ее с исследованием механизмов сознания. Идеальное определяется Дубровским как «такое свойство деятельности нашего мозга, благодаря которому личности непосредственно дано содержание объекта, динамическая модель объекта, свободная от всех реальных физических качеств объекта… а постольку допускающая свободное оперирование ею во времени»[24]. Дубровский признает, что идеальное является философской категорией и считает, что разработка научной проблемы сознания «призвана способствовать конкретизации понятия идеального»[25]. Он не отвергает использование философских понятий в психологии, но настаивает на необходимости их переопределения в психологическом контексте.

В подходе Дубровского идеальное оказывается ядром психофизиологической проблемы. Центральным становится вопрос о том, каким образом идеальные, субъективные переживания соотносятся с материальными мозговыми процессами и каким образом возможно научное описание этого соотношения. Философский анализ здесь направлен не на выявление всеобщих форм мышления, а на уточнение статуса субъективного опыта и его места в системе научного знания.

Таким образом, идеальное в работах Дубровского понимается исключительно как субъективная реальность, связанная с функционированием сознания и мозга конкретного индивида и доступная исчерпывающему научному исследованию. Это понимание задает иную предметную область философского анализа, чем та, которую очерчивает Ильенков. Если у последнего идеальное выступает как общественно-историческая форма мышления и деятельности, то у Дубровского оно оказывается внутренним измерением индивидуального сознания. Именно это различие в трактовке идеального и его философском статусе составляет одну из ключевых предпосылок расхождения их позиций и имеет принципиальное значение для оценки возможности спора между ними.

---

[22] *Дубровский Д.И.* Об аналитико-синтетическом характере отражательной деятельности мозга. Дисс. к.филос.н. Донецк, 1962. С. 22.

[23] *Дубровский Д.И.* Философский анализ психо-физиологической проблемы. С. 303.

[24] Там же. С. 307.

[25] Там же. С. 27.

Проблема общего предмета в предполагаемой дискуссии

Сопоставление философских установок Ильенкова и Дубровского позволяет поставить вопрос о наличии общего предмета обсуждения. Как было показано, различие их позиций затрагивает не отдельные тезисы или интерпретации, а сами основания философского анализа – понимание философии, статус категории идеального и уровень, на котором разворачивается теоретическое рассмотрение сознания.

Ильенков утверждает, – и с этим Дубровский согласен, – что в задачи философии не входит непосредственное изучение физиологии процессов, «обеспечивающих процессы мышления и восприятия»[26]. Но Ильенков, в отличие от Дубровского, называет попытки вывести категории и формы мышления из анатомо-физиологических особенностей мозга проявлением «физиологического идеализма» – грубой логической ошибки[27], сущность которой состоит в подмене уровней анализа. Для Ильенкова мышление – это не столько процесс «внутри» мозга, сколько предмет особой науки – Логики с большой буквы, которая «выделяет в движении мышления лишь те “схемы”, в которых это движение совпадает с движением объективной реальности, – именно общие движению мышления с движением действительности формы и закономерности, именно всеобще-универсальные формы и законы развития и природы, и общества, и сознания»[28]. Поэтому задача философии – не описывать эмпирические проявления ментальной жизни и корреляции с мозговыми процессами, а раскрывать логическую структуру сознания как формы общественного бытия, в которой индивидуальное мышление становится носителем всеобщего. Сознание предстает не как индивидуальное психическое состояние, а как способ участия личности в исторически обусловленном общественном бытии. Сама способность мыслить, «использовать свой мозг для мышления», является, согласно Ильенкову, «на все сто процентов» общественным продуктом[29].

Дубровский считает, что Ильенков игнорирует зависимость психики от мозговых структур[30], хотя Ильенков признает мозг необходимым физиологическим условием мышления. Только формы мышления – «это совсем иная действительность, нежели та, которую исследует анатом или физиолог»[31]. Истинный носитель мышления, по Ильенкову, не мозг, а человек как субъект общественной практики.

Дубровский утверждает, что сознание и идеальное являются равными по объему категориями: «Категория идеального выступает логически необходимым предикатом “сознания”, хотя в силу равенства объемов этих категорий “сознание” может в свою очередь выступать как предикат “идеального”»[32]. Ильенков же считает верным высказывание «сознание – это

---

[26] *Ильенков Э.В.* Об эстетической природе фантазии // *Ильенков Э.В.* Идеал: собрание сочинений. Т. 3. М., 2020. С. 91.

[27] Там же. С. 92.

[28] *Ильенков Э.В.* Логика (II) // *Ильенков Э.В.* Философская энциклопедия: собрание сочинений. Т. 6. М., 2022. С. 216.

[29] *Арсеньев А.С., Ильенков Э.В., Давыдов В.В.* Машина и человек, кибернетика и философия // *Ильенков Э.В.* Идеал: собрание сочинений. Т. 3. М., 2020. С. 145.

[30] *Дубровский Д.И.* Философский анализ психо-физиологической проблемы. С. 83.

[31] *Ильенков Э.В.* Об эстетической природе фантазии. С. 93.

[32] *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. С. 17.

идеальное», но логически ошибочным утверждение «идеальное – это сознание», поскольку в последнем случае общая категория определяется через описание частного случая[33]. Позиция Ильенкова заключается в том, что идеальное – это не любое содержание сознания, а только то, что приобрело форму всеобщего, было объективировано и воспроизводимо в общественной практике. Мимолетная мысль или переживание обретает идеальность тогда, когда выходит за рамки индивидуального опыта и закрепляется в языке, понятиях, нормах культуры. Согласно же Дубровскому, «записанная на бумаге или на магнитофонной ленте фраза может расцениваться как продукт психической деятельности, однако подобный продукт не содержит в себе идеального», поскольку «идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельных личностей»[34].

Таким образом, расхождение между Ильенковым и Дубровским касается не частных формулировок, а уровня постановки проблемы. Для Ильенкова идеальное есть общественно-историческая форма, существующая в системе практики и культуры и усваиваемая индивидуальным сознанием. Для Дубровского идеальное совпадает с содержанием индивидуального сознания и существует исключительно в пределах психики индивида, обусловленной деятельностью мозга. В этой связи стоит обратиться к тому, как каждый из мыслителей интерпретирует положения марксистской традиции, поскольку различие в понимании идеального связано в том числе с различием в прочтении классиков марксизма.

Развивая мысль К. Маркса, Ильенков подчеркивает, что «история промышленности» и созданное ею «предметное бытие» есть та «книга», из которой необходимо черпать знания о психологической реальности личности[35]. Дубровский, напротив, полагает, что этой «книгой» является система нейродинамических структур головного мозга[36]. Иначе говоря, Дубровский фактически отстаивает приоритет мозговых процессов по отношению к социальным факторам в формировании личности. Критикуя Ж. Ламетри за веру «во всемогущество среды и воспитания», он утверждает, что в этом проявились «слабости, отмеченные К. Марксом и Ф. Энгельсом»[37]. Тем самым Дубровский пытается представить свою позицию как продолжение марксистской критики материализма XVIII в. Однако марксистская критика касалась не самой идеи роли среды, а ее понимания вне историко-социального измерения. Шестой тезис Маркса о Л. Фейербахе гласит: «…сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»[38]. Среда с точки зрения марксистского подхода – это не совокупность внешних воздействий на индивида, а продукт общественной практики.

Более того, Дубровский интерпретирует общественные факторы через нейрофизиологические процессы. Так, он отмечает, что «социальная саморегуляция субъекта есть функция его головного мозга», а поведение индивида как самоорганизующейся системы «программируется именно в головном

---

33 *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального. С. 16–17.

34 *Дубровский Д.И.* О природе идеального // Вопросы философии. 1971. № 4. С. 104.

35 *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? // *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального: собрание сочинений. Т. 5. М., 2021. С. 397.

36 *Дубровский Д.И.* Философский анализ психо-физиологической проблемы. С. 88.

37 Там же. С. 39–40.

38 *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. М., 1955. С. 3.

мозгу и обладает высокой степенью автономии по отношению к текущим воздействиям и даже по отношению к некоторым программам общества»[39]. Тем самым социальная обусловленность психики получает объяснение в терминах нейродинамических процессов. Общество и культура рассматриваются как факторы, реализующиеся и действующие посредством мозговых систем каждого индивида.

Ильенков, интерпретируя тезис Маркса «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[40], подчеркивает, что данное высказывание нельзя понимать вне историко-философского контекста полемики с гегелевской трактовкой идеального. По его мнению, подобное высказывание не является универсальной дефиницией категории идеального, а выражает критику идеализма. Вульгарно-материалистическое прочтение этой формулы, когда под «человеческой головой» понимается исключительно анатомо-физиологический орган, приводит, по словам Ильенкова, к тому, что идеальное начинает восприниматься как разновидность физиологических или кибернетических процессов – как «кодирование», «сигналы», «нейродинамические модели» и т.д. В результате «от понятия “идеального” не остается и следа» – оно подменяется понятием материального в техническом смысле, вследствие чего утрачивает свою философскую специфику и уже не рассматривается как особая форма отражения, присущая исключительно человеку и невозможная вне социальной и духовной деятельности[41].

Дубровский, напротив, склонен интерпретировать данный тезис буквально, считая, что выведение идеального за пределы отдельного мозга приводит к растворению субъекта в «теле цивилизации». Он полемизирует с теми, кто трактует идеальное как чисто социальную форму, утверждая, что это «вынесение» приводит к утрате связи с реальным носителем – человеческим мозгом[42]. Однако именно эта натуралистическая «редукция», по Ильенкову, ведет к подмене категориального содержания – «это просто про другое, про материальные предпосылки», а не про идеальное как таковое[43].

Дубровский неоднократно повторяет, что если идеальное представляется существующим «вне головы», то оно либо материально, либо является гегелевским абсолютным духом[44]. Этим объясняется понимание Дубровским идеального исключительно как субъективной, индивидуальной реальности. Однако согласно марксистскому подходу, идеальное не является «антиподом» материи – оно есть опосредованная форма ее существования и поэтому может существовать объективно в форме языка, норм, знаков, способов деятельности и институтов. Оно возникает в «человеческой голове», но формируется и закрепляется в общественной практике и потому не сводится к индивидуальному психическому состоянию.

Трудно согласиться с интерпретацией Дубровского, который утверждает: «К. Маркс, говоря об идеальном, отчетливо разъясняет, что оно является внутренней формой деятельности, и нет оснований представлять идеальное еще и в виде внешней формы деятельности общественного индивида,

---

39 *Дубровский Д.И.* Философский анализ психо-физиологической проблемы. С. 99.

40 *Маркс К.* Капитал. Т. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. Т. 23. М., 1960. С. 21.

41 *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального. С. 33.

42 *Дубровский Д.И.* Философский анализ психо-физиологической проблемы. С. 306.

43 *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального. С. 33.

44 Там же. С. 46.

выносить это качество за пределы человеческой головы»[45]. Такая трактовка исходит из понимания идеального исключительно как внутреннего состояния отдельного индивида. У Маркса же «внутренняя форма деятельности» не означает изоляцию от общественной практики. Маркс приводит в пример архитектора, который прежде, чем строить ячейку из воска, «уже построил ее в своей голове», и этот замысел «как закон определяет способ и характер его действий»[46]. Идеальный образ не остается «замкнутым» в психике, но выступает регулятивным принципом практики и объективируется в материальном результате труда. Замысел, возникший «в голове», становится формой организации реального процесса и воплощается в общественно значимом продукте. Идеальное потому и может обладать объективностью, что оно способно закрепляться и воспроизводиться в общественной практике. Сведение же идеального исключительно к «внутренней форме» деятельности, локализованной в мозге, фактически лишает его общественно-исторического измерения и переводит обсуждение на уровень исследований физиологических процессов.

Если для Ильенкова марксистская философия является теоретической основой его размышлений, вырастающей из глубокого и последовательного освоения трудов классиков марксизма, то в работах Дубровского обращение к ним нередко носит формальный характер. Оно продиктовано скорее требованиями публикационной политики, чем внутренней логикой исследования. Об этом говорит и сам Дубровский. Он признает, что его характеристика как позитивиста отчасти справедлива, поскольку он сознательно «старался держаться как можно дальше от насквозь идеологизированной и политизированной тематики исторического материализма и от диалектической логики»[47].

Таким образом, Ильенков и Дубровский принципиально расходятся в понимании сознания, в определении сущности философии и ее задач. Их дискуссию можно считать не просто несостоявшейся, но даже и не начавшейся, поскольку каждый из них изначально обсуждает лишь свой предмет. Для Ильенкова вопрос о сознании связан прежде всего с философским анализом категорий и логических форм мышления, тогда как для Дубровского он превращается в задачу методологического осмысления данных нейрофизиологии. Ильенков последовательно развивает марксистскую линию, утверждая сознание как продукт социально-исторического бытия. Дубровский же, несмотря на ссылки на классиков марксизма, фактически выстраивает программу объяснения сознания через исследование мозговых функций. Отстаивая примат нейрофизиологических «программ» над общественными формами регуляции, он игнорирует ключевой тезис исторического материализма о формирующей роли общественного бытия в отношении сознания. Можно предположить, что подобное отношение Дубровского к социальному аспекту не было случайным и явилось следствием его критического отношения к историческому материализму[48], что в дальнейшем становилось поводом для обвинений его в ревизии «марксистско-ленинского понимания природы сознания»[49].

---

45 *Дубровский Д.И.* О природе идеального. С. 105.

46 *Маркс К.* Капитал. Т. 1. С. 189.

47 *Дубровский Д.И.* Воспоминания. М., 2009. С. 247.

48 Там же. С. 254.

49 *Дубинин Н.П.* Наследование биологическое и социальное // Коммунист. 1980. № 11. С. 73.

Заключение

Проведенный анализ установок Ильенкова и Дубровского показывает, что расхождение между их позициями обнаруживается уже на уровне предварительных определений предмета философии и статуса категории идеального. Они по-разному понимают, что именно подлежит обсуждению и на каком уровне следует рассматривать проблему идеального. Для Ильенкова идеальное есть общественно-историческая форма деятельности и мышления, существующая в пространстве практики и культуры и лишь реализующаяся в индивидуальном сознании. Для Дубровского идеальное совпадает с содержанием субъективной, индивидуальной реальности и подлежит исследованию прежде всего в контексте психофизиологической проблематики.

Ильенков указывает, что попытка вывести формы мышления из нейродинамических процессов касается лишь материальных предпосылок существования идеального, но не самого идеального как философской категории. Дубровской, в свою очередь, критикует Ильенкова за отрыв философии от науки и за игнорирование роли мозга, считая подлинно содержательной именно научную, а не «абстрактно-философскую» проблему сознания. Тем самым их критика направлена не столько на конкретные аргументы оппонента, сколько на саму постановку вопроса. При отсутствии общего понимания предмета обсуждения и единого уровня анализа разговор Ильенкова и Дубровского не переходит в спор в строгом смысле слова. Скорее речь идет о пересечении двух различных программ – философской и натуралистической, – в которых используется сходная терминология, но вкладывается различное содержание.

Таким образом, говорить о «неоконченном споре» Ильенкова и Дубровского можно лишь условно. Их тексты демонстрируют принципиальное расхождение в понимании философии и идеального, которое обнаруживается на уровне исходных определений предмета исследования и допустимых способов его анализа. В более широком контексте данная ситуация отражает различие подходов, характерное не только для советской философии второй половины XX в., но и для современных тенденций: с одной стороны – понимание философии как особой теоретической дисциплины, исследующей всеобщие формы мышления, с другой – стремление сблизить философию с конкретными науками и включить ее в рамки натуралистического объяснения сознания. Случай Ильенкова и Дубровского показывает, что за внешней формой дискуссии стоят разные представления о природе и задачах философии. Именно это расхождение делает сопоставление позиций Ильенкова и Дубровского значимым для понимания развития отечественной философской мысли.

Список литературы

Арсеньев А.С., Ильенков Э.В., Давыдов В.В. Машина и человек, кибернетика и философия // *Ильенков Э.В.* Идеал: собрание сочинений. Т. 3. М.: Канон+, 2020. С. 143–161.

Вахитов Р.Р. Что понимали под «идеальным» Гегель, Маркс и Ильенков? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 3. С. 57–71.

Дубинин Н.П. Наследование биологическое и социальное // Коммунист. 1980. № 11. С. 62–74.

Дубровский Д.И. Воспоминания. М.: Канон+, 2009.
Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. М.: ЛЕНАНД, 2021.
Дубровский Д.И. К 50-летию дискуссии с Э.В. Ильенковым по проблеме идеального // Семиотические исследования. 2023. Т. 3. № 4. С. 15–29.
Дубровский Д.И. Мозг и психика // Вопросы философии. 1968. № 8. С. 125–135.
Дубровский Д.И. О природе идеального // Вопросы философии. 1971. № 4. С. 103–113.
Дубровский Д.И. Об аналитико-синтетическом характере отражательной деятельности мозга. Дисс. к.филос.н. Донецк: [Б.и.], 1962.
Дубровский Д.И. По поводу статьи Э.В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 142–146.
Дубровский Д.И. Проблема идеального. М.: Канон+, 2002.
Дубровский Д.И. Философский анализ психо-физиологической проблемы. Дисс. д.филос.н. Ростов-на-Дону: [Б.и.], 1968.
Ивин А.А., Никифоров А.Л. Словарь по логике. М.: ВЛАДОС, 1997.
Ильенков Э.В. Диалектика идеального // *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального: собрание сочинений. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 16–85.
Ильенков Э.В. Идеальное // *Ильенков Э.В.* Философская энциклопедия: собрание сочинений. Т. 6. М.: Канон+, 2022. С. 68–93.
Ильенков Э.В. Логика (II) // *Ильенков Э.В.* Философская энциклопедия: собрание сочинений. Т. 6. М.: Канон+, 2022. С. 203–221.
Ильенков Э.В. О положении с философией // *Ильенков Э.В.* Человек и история: собрание сочинений. Т. 9. М.: Канон+, 2026. С. 291–299.
Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии // *Ильенков Э.В.* Идеал: собрание сочинений. Т. 3. М.: Канон+, 2020. С. 84–135.
Ильенков Э.В. Психика и мозг // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–155.
Ильенков Э.В. Что же такое личность? // *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального: собрание сочинений. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 385–426.
Ильенков Э.В., Коровиков В.И. Тезисы к вопросу о взаимосвязи философии и знаний о природе и обществе в процессе их исторического развития // *Ильенков Э.В.* Абстрактное и конкретное: собрание сочинений. Т. 1. М.: Канон+, 2019. С. 354–363.
Лекторский В.А. Глазами очевидца (вместо предисловия) // *Ильенков Э., Коровиков В.* Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: Канон+, 2016. С. 5–13.
Лекторский В.А. Об Эвальде Васильевиче Ильенкове // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 5–7.
Майданский А.Д. Примечания // *Ильенков Э.В.* Идеал: собрание сочинений. Т. 3. М.: Канон+, 2020. С. 496–511.
Маркс К. Капитал. Т. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960.
Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1–4.
Формальная философия аргументации: коллективная монография / Под ред. Е.Н. Лисанюк. СПб.: Алетейя, 2022.

On the unfulfilled debate between D.I. Dubrovsky and E.V. Ilyenkov

Anastasia A. Zhudina

Sechenov First Moscow State Medical University. 8/2 Trubetskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: anastasiazhudina@yahoo.com

The article examines the grounds for claiming that a debate took place between E.V. Ilyenkov and D.I. Dubrovsky concerning the problem of the ideal. In the secondary literature, reference is often made to an “unfinished dispute” or a “discussion” between

the two thinkers; however, the very existence of such a dispute requires careful verification. The paper reconstructs the fundamental philosophical premises of Ilyenkov and Dubrovsky – their understanding of the subject matter of philosophy, the status of the category of the ideal, and the nature of the relation between mind and material reality. It is shown that their divergence appears already at the level of preliminary definitions and concerns not isolated theses but the very foundations on which the problem is formulated. Special attention is devoted to each author's interpretation of the key tenets of the Marxist tradition – for example, the formula describing the ideal as the material "transplanted into the human head". The article analyzes how the difference in their conceptions of the ideal – understood by Ilyenkov as a socio-historical form of thinking and activity, and by Dubrovsky as a subjective reality grounded in the functioning of the individual brain – determines the divergence of their theoretical programs and levels of analysis. It is argued that the texts traditionally regarded as mutual responses do not constitute a dispute in the strict sense, since the two positions lack a shared object of inquiry and a common understanding of what is at issue. The study maintains that beneath the appearance of a debate lies a clash of fundamentally different conceptions of the nature and tasks of philosophy. This case clarifies the character of disagreements within Soviet philosophy in the second half of the twentieth century and highlights the contrast between philosophical and naturalistic models of approaching the problem of the ideal, thereby contributing to a more precise understanding of the history of Russian philosophical thought.

Keywords: consciousness, the problem of the ideal, mind-brain problem, Marxism, Soviet philosophy, the subject of philosophy, Ilyenkov, Dubrovsky

For citation: Zhudina, A.A. "O nesostoyavshemsya spore D.I. Dubrovskogo i E.V. Il'enkova" [On the unfulfilled debate between D.I. Dubrovsky and E.V. Ilyenkov]*, Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 137–150. (In Russian)

References

Arsenyev, A.S., Ilyenkov, E.V. & Davydov, V.V. "Mashina i chelovek, kibernetika i filosofiya" [Machine and Human, Cybernetics and Philosophy], in: E.V. Ilyenkov, *Ideal: sobranie sochinenii* [The Ideal: Collected Works], Vol. 3. Moscow: Kanon+ Publ., 2020, pp. 143–161. (In Russian)

Dubinin, N.P. "Nasledovanie biologicheskoe i sotsial'noe" [Biological and Social Inheritance], *Kommunist*, 1980, No. 11, pp. 62–74. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. "K 50-letiyu diskussii s E.V. Ilyenkovym po probleme ideal'nogo" [On the 50th Anniversary of the Discussion with E.V. Ilyenkov on the Problem of the Ideal], *Semioticheskie issledovaniya*, 2023, Vol. 3, No. 4, pp. 15–29. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. "Mozg i psikhika" [Brain and Mind], *Voprosy filosofii*, 1968, No. 8, pp. 125–135. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. "O prirode ideal'nogo" [On the Nature of the Ideal], *Voprosy filosofii*, 1971, No. 4, pp. 103–113. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. "Po povodu stat'i E.V. Ilyenkova 'Psikhika i mozg'" [On the Article by E.V. Ilyenkov 'Mind and Brain'], *Voprosy filosofii*, 1969, No. 3, pp. 142–146. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. *Filosofskii analiz psikho-fiziologicheskoi problemy* [Philosophical Analysis of the Psychophysiological Problem], Diss. Rostov-on-Don, 1968. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. *Informatsiya. Soznanie. Mozg* [Information. Mind. Brain]. Moscow: LENAND Publ., 2021. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. *Ob analitiko-sinteticheskom kharaktere otrazhatel'noi deyatel'nosti mozga* [On the Analytical and Synthetic Nature of the Reflective Activity of the Brain], Diss. Donetsk, 1962. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. *Problema ideal'nogo* [The Problem of the Ideal]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002. (In Russian)

Dubrovsky, D.I. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “Chto zhe takoe lichnost’?” [What Is Personality?], in: E.V. Ilyenkov, *Dialektika ideal’nogo: sobranie sochinenii* [Dialectics of the Ideal: Collected Works], Vol. 5. Moscow: Kanon+ Publ., 2021, pp. 385–426. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “Dialektika ideal’nogo” [Dialectics of the Ideal], in: E.V. Ilyenkov, *Dialektika ideal’nogo: sobranie sochinenii* [Dialectics of the Ideal: Collected Works], Vol. 5. Moscow: Kanon+ Publ., 2021, pp. 16–85. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “Ideal’noe” [The Ideal], in: E.V. Ilyenkov, *Filosofskaya entsiklopediya: sobranie sochinenii* [Philosophical Encyclopedia: Collected Works], Vol. 6. Moscow: Kanon+ Publ., 2022, pp. 68–93. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “Logika (II)” [Logic (II)], in: E.V. Ilyenkov, *Filosofskaya entsiklopediya: sobranie sochinenii* [Philosophical Encyclopedia: Collected Works], Vol. 6. Moscow: Kanon+ Publ., 2022, pp. 203–221. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “O polozhenii s filosofiei” [On the State of Philosophy], in: E.V. Ilyenkov, *Chelovek i istoriya: sobranie sochinenii* [Man and History: Collected Works], Vol. 9. Moscow: Kanon+ Publ., 2026, pp. 291–299. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “Ob esteticheskoi prirode fantazii” [On the Aesthetic Nature of Fantasy], in: E.V. Ilyenkov, *Ideal: sobranie sochinenii* [Ideal: Collected Works], Vol. 3. Moscow: Kanon+ Publ., 2020, pp. 84–135. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. “Psikhika i mozg” [Mind and Brain], *Voprosy filosofii*, 1968, No. 11, pp. 145–155. (In Russian)
Ilyenkov, E.V. & Korovikov, V.I. “Tezisy k voprosu o vzaimosvyazi filosofii i znanii o prirode i obshchestve v protsesse ikh istoricheskogo razvitiya” [Theses on the Relationship between Philosophy and Knowledge about Nature and Society in the Process of Their Historical Development], in: E.V. Ilyenkov, *Abstraktnoe i konkretnoe: sobranie sochinenii* [Abstract and Concrete: Collected Works], Vol. 1. Moscow: Kanon+ Publ., 2019, pp. 354–363. (In Russian)
Ivin, A.A. & Nikiforov, A.L. *Slovar’ po logike* [Dictionary of Logic]. Moscow: VLADOS Publ., 1997. (In Russian)
Lectorsky, V.A. “Glazami ochevidtsa (vmesto predisloviya)” [Through the Eyes of an Eyewitness (Instead of a Preface)], in: E.V. Ilyenkov & V.I. Korovikov, *Strasti po tezisam o predmete filosofii (1954–1955)* [Passions over the Theses on the Subject of Philosophy (1954–1955)], ed. by E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ., 2016, pp. 5–13. (In Russian)
Lectorsky, V.A. “Ob Eval’de Vasil’eviche Ilyenkove” [On Evald Vasilyevich Ilyenkov], *Voprosy filosofii*, 2024, No. 3, pp. 5–7. (In Russian)
Lisanyuk, E.N. (ed.) *Formal’naya filosofiya argumentatsii: kollektivnaya monografiya* [Formal Philosophy of Argumentation: A Collective Monograph]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2022. (In Russian)
Maidansky, A.D. “Primechaniya”, in: E.V. Ilyenkov, *Ideal: sobranie sochinenii* [Ideal: Collected Works], Vol. 3. Moscow: Kanon+ Publ., 2020, pp. 496–511. (In Russian)
Marx, K. “Kapital, T. 1” [Capital, Vol. 1], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 23. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1960. (In Russian)
Marx, K. “Tezisy o Feierbakhe” [Theses on Feuerbach], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 3. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1955, pp. 1–4. (In Russian)
Vakhitov, R.R. “Chto ponimali pod ‘ideal’nym’ Gegel’, Marks i Ilyenkov?” [What did Hegel, Marx, and Ilyenkov understand by ‘ideal’?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 3, pp. 57–71. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 151–167
УДК 165.3

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 151–167
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-151-167

А.М. Кардаш

«ЭПИСТЕМОЛОГИЯ» И «ГНОСЕОЛОГИЯ»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕРМИНОВ

Кардаш Алексей Михайлович – младший научный сотрудник отдела теории познания и методологии науки. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. Беларусь, 220072, г. Минск, ул. Сурганова, д. 1, корп. 2; e-mail: krdwalexei@gmail.com

В статье рассматривается происхождение терминов «эпистемология» и «гносеология». Показывается, что термин «эпистемология» был введен в 1854 г. шотландским философом Джеймсом Фредериком Феррие́ром, и уже через 40 лет англоязычные философы использовали термин, не упоминая его автора. После появления когнитивной науки в 1950-х гг. и эпистемологического бума 1960-х гг. «эпистемология» стала общепринятым названием для теории познания в мировой философии. В русскоязычной философии термин «эпистемология» иногда употребляется параллельно с термином «гносеология». Автором приводятся данные, согласно которым на русском написано про гносеологию больше текстов, чем на немецком и английском языках суммарно. При этом история и происхождение термина оставались до настоящего времени непроясненными. Показывается, что наиболее вероятным автором термина «гносеология» является Александр Готлиб Баумгартен, впервые употребивший это слово в 1739 г. Одновременно с этим подчеркивается историко-философская сложность, связанная с тем, что Баумгартен придумал «гносеологию», когда в употреблении у немецких мыслителей уже был термин «гностология», имевший схожее значение. Выдвигается гипотеза о том, что хотя «эпистемология» и «гносеология» появились в разных интеллектуальных контекстах, у нас есть основание считать, что появление обоих терминов является последствием когнитивного поворота в философии эпохи Возрождения.

Ключевые слова: эпистемология, гносеология, теория познания, история эпистемологии, история философии

Для цитирования: *Кардаш А.М.* «Эпистемология» и «гносеология»: происхождение терминов // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 151–167.

© Кардаш А.М., 2026

Как писал Уилфрид Селларс, у номинальных причин имеются реальные следствия[1]. Хотя термин «эпистемология» возник не так уж и давно (первое употребление относят к 1854 г.[2]), считается, что область эпистемологических исследований почти так же стара, как и философия[3]. В русскоязычной среде термин «эпистемология» иногда употребляется параллельно с термином «гносеология». Несмотря на то, что рассмотрение общих определений предполагаемых дисциплин наводит на мысль о том, что это синонимы, сам факт наличия разных слов иногда подталкивает к мысли, что двум разным словам должны соответствовать две разные области философского исследования.

Номинальное различие в виде присутствия двух слов для обозначения философского исследования познания, на наш взгляд, имеет реальное следствие, связанное с тем, что концентрация на термине «гносеология» коррелирует с игнорированием или странным восприятием существенной части актуальной эпистемологической проблематики. Например, примечателен случай издания в 1965 г. книги «Contemporary Theories of Knowledge»[4] (1961) Томаса Хилла, которая в переводе стала «Современными теориями познания»[5], а в большинстве случаев «epistemology» и «epistemological» были переведены как «гносеология» и «гносеологический». Возможно, в этом не стоит искать глубокого смысла, но «эпистемология» встречается во вводной статье, а правильный перевод сделан буквально несколько раз по тексту. Однако само слово непременно сопровождает специфический негативный контекст: (1) «эпистемологического идеализма»[6]; (2) «физические объекты, по словам Куайна, выполняют в эпистемологии ту же функцию, которую выполняют в мифологии боги»[7]; (3) «инструменталисты склонны осуждать исследования этого типа как чистую “эпистемологию”, то есть теорию познания в дурном смысле»[8]; (4) «та отрасль философии, которая стремится раскрыть природу и обоснованность знания, так называемая эпистемология, в большей своей части является псевдонаукой»[9]. Нетрудно заметить, что этот избирательный перевод создает некоторое впечатление противопоставленности «неправильной» эпистемологии «правильной» гносеологии. При этом в изданном в 1985 г. сборнике сочинений Джона Локка встречается сноска переводчика А.Н. Савиной: «В английской философской литературе для обозначении теории познания (знания) принят термин “эпистемология”. Однако здесь и далее мы предпочитаем не нарушать традицию, установившуюся в русской философской терминологии с начала XIX в., и употребляем термин “гносеология”»[10]. Также можно встретить свидетельство Н.И. Кузнецовой о том, что в советской философии «сами слова “эпистемология” или “философия науки” долгое время считались “терминами

---

1 *Селларс У.* Эмпиризм и философия сознания. СПб., 2021. С. 106.

2 *Ferrier J.A.* Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being. Edinburg; London, 1854.

3 *Woleński J.* The History of Epistemology // Handbook of Epistemology. Dordrecht, 2004. P. 3–54.

4 *Hill T.E.* Contemporary theories of knowledge. New York, 1961.

5 *Хилл Т.И.* Современные теории познания. М., 1965.

6 Там же. С. 12.

7 Там же. С. 15.

8 Там же. С. 334–335.

9 Там же. С. 372.

10 *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 3.

буржуазной философии" и были по сути запрещены к употреблению»[11]. Даже в течение последних 20 лет выходили тексты[12], которые либо просто посвящены гносеологии, а не эпистемологии, либо так или иначе проводят содержательное различие между эпистемологией и гносеологией[13, 14]. Например, утверждают, что «гносеология занимается изучением познавательного процесса в целом, а эпистемология направлена на определение фундаментальных знаний о реальности и истинности результатов»[15], считают «эпистемологию» названием для философии науки[16] или одной из областей философии науки[17], противопоставляют «традиционную» и «классическую» гносеологию «современной» эпистемологии[18, 19].

Как бы то ни было, вопрос о точном происхождении или хотя бы примерной истории возникновения обоих терминов остается непроясненным. Настоящая статья – попытка ответить на него.

Данные агрегаторов философских публикаций

Поскольку сегодня философские публикации агрегируются различными цифровыми библиотеками и базами данных, то можно увидеть количественное соотношение публикаций по «эпистемологии» и «гносеологии». Однако начать следует с того, что английские словари пишут о «гносеологии» как о редком синониме «эпистемологии». В английском языке нет устойчивой формы для перевода «гносеологии», которая может быть и «gnoseology», и «gnosology», и «gnostology», и «gnosiology». Если обратиться к одному из крупнейших агрегаторов философских статей PhilPapers[20], то на 12.10.2025 словом «epistemology» обозначается соответствующая область исследований, включающая 55 687 публикаций. Прямой поисковой запрос по слову «epistemology» выдает 893 публикации. Гносеология не выделяется в качестве отдельной области исследований, однако по запросу «gnoseology»

---

11 *Кузнецова Н.И.* Нестандартная эпистемология в отечественном исполнении (сравнительный анализ концепций Г.П. Щедровицкого и М.А. Розова) // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2012. Т. 32. № 2. С. 186.

12 Дальнейшие ссылки, приведенные в этом абзаце, носят исключительно иллюстративный характер и не отбирались нами специально.

13 *Брагина Е.В.* Философские основания исследования проблемы вовлеченности в дополнительное образование: поощрение и развитие субъектности взрослых обучающихся // Психолог. 2025. № 1. С. 1–19.

14 *Нугаев Р.М.* Классические модели научных революций. М., 2025. С. 205.

15 *Андреева Е.И.* Марбургская школа неокантианства и современная наука // Вестник Башкирского университета. 2007. Т. 12. № 4. С. 150.

16 *Бряник Н.В.* Историческая эпистемология и культурно-исторический подход в гносеологии // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 24. № 2. С. 114.

17 *Крушанов А.А.* Эпистемология коллективного субъекта как самостоятельный домен философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 39. № 1. С. 79–95.

18 *Плеханов Е.А.* Феноменология образования: эпистемологические аспекты // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 20. № 2. С. 58–61.

19 *Микешина Л.А.* Эпистемология в России: ее становление в контексте гуманитарных и социальных наук // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 9, 17.

20 PhilPapers. URL: https://philpapers.org/ (дата обращения: 13.10.2025).

обнаруживается 341 публикация, 58 публикаций по «gnosiology» и ни одной по «gnostology».

Поскольку одним из очевидных объяснений появления в русском языке «гносеологии» является рецепция немецкой философии, то интересно отметить, что на PhilPapers по запросу «Erkenntnistheorie» находится 919 публикаций, по запросу «Epistemologie» – 964, а по запросу «Gnoseologie» – 38 публикаций.

Если же обратиться к агрегатору научных статей Google Scholar[21], то находится 2 410 000 результатов по запросу «epistemology», 8100 по запросу «gnoseology» и 1930 по запросу «gnosiology». По запросу «Erkenntnistheorie» находится 139 000 текстов, по запросу «Epistemologie» – 147 000, а по запросу «Gnoseologie» – 3600.

Данные явно показывают, что на сегодняшний день в мировой англоязычной и немецкоязычной философии термин «эпистемология» является общеупотребимым, тогда как «гносеология» упоминается значительно реже. Однако если искать русскоязычные публикации на «Google Scholar», то мы обнаруживаем удивительно высокое относительно мировых показателей соотношение упоминаний «гносеологии» и «эпистемологии»: по запросу «эпистемология» мы получаем 40 100 статей и по запросу «гносеология» – 26500 статей (на русском «гносеология» упоминается чаще, чем на немецком и английском суммарно). Так, на русском сделано в семь раз больше публикаций про гносеологию, чем на немецком, и в три раза больше, чем на английском. Но на английском языке про эпистемологию опубликовано в 240 раз больше статей, чем про гносеологию. Если хотя бы в какой-то степени верно суждение о том, что у концентрации на «гносеологии» есть реальные последствия, связанные с отмежеванием от проблемного поля актуальной теории познания, то подобная разница крайне настораживает.

Если же обращаться к eLibrary[22], то по запросу «эпистемология» находится 34 104 текста, тогда как по запросу «гносеология» – 32 882. На момент написания этой статьи про эпистемологию и гносеологию на русском написано практически равное количество текстов. Более того, предположительно, все эти тексты опубликованы в изданиях, которые формально требуют публикаций на актуальные философские темы с учетом зарубежных публикаций.

Предварительные рассуждения о гносеологии и теории познания

Представление о том, что гносеология и эпистемология – это разные дисциплины, иногда базируется на этимологическом доводе, на разнице между греческими словами «Γνῶσις» и «ἐπιστήμη». «Гнозис» предстает в качестве более общего и нейтрального термина для обозначения знания вообще, а «эпистема» оказывается более нагруженным термином, включающим

[21] Google Scholar. URL: https://scholar.google.com/ (дата обращения: 13.10.2025).

[22] Научная электронная библиотека eLIBRARY.RU. URL: https://www.elibrary.ru/ (дата обращения: 13.10.2025).

значения вроде «науки» или «понимания»[23]. Этимология действительно может натолкнуть на предположение, что гносеология понимается как теория знания, а эпистемология как теория научного знания или философия науки. Но если мы принимаем такой довод, то должны допускать возможность обоснования разницы между утренней и вечерней звездой разной этимологией слов «утренняя» и «вечерняя».

Также распространена попытка разделить дисциплины так, что эпистемология – это теория знания, а гносеология – это теория приобретения знания. Но в таком случае гносеология оказывается названием для отдельного вида эпистемологического исследования (или наоборот). Более того, оба варианта идентификации гносеологии не имеют значения в рамках мировой философии, где и проблема возможности познания как такового, и теория приобретения знания рассматриваются как эпистемологические вопросы.

Есть и вариант, но скорее не обоснования, а возникновения понимания «эпистемологии» как синонима для «философии науки», а «гносеологии» – для «теории познания». Такое представление может проистекать из восприятия школы французской исторической эпистемологии как эпистемологии per se, поскольку первая предполагает концентрацию на науке как на предмете исследования[24].

Исходя из текста Н.И. Кузнецовой, можно предположить вариант, связанный с тем, что легитимация «эпистемологии» в рамках советской философии заведомо предполагала, что она должна описываться как новая дисциплина, несводимая к теории познания и гносеологии[25]. Соответственно, не стоит игнорировать наличие «теории познания» как третьего термина. В русском языке это перевод немецкого «Erkenntnistheorie», придуманного Вильямом Готлибом Тенненманном в 1819 году, чтобы обозначить область философских исследований Джона Локка[26]. В формате привычного обозначения для философской дисциплины термин впервые начинает употребляться Эрнстом Райнхольдом в работе 1827 г., впоследствии закрепившись у неокантианцев[27].

Что касается соотношения «теории познания», «эпистемологии» и «гносеологии», то показательна разница между значимыми текстами разных эпох. В «Материализме и эмпириорикитицизме» 1909 г. В.И. Ленин использует «теорию познания» и «гносеологию» как синонимы, не упоминая «эпистемологию»[28]. «Erkenntnistheorie» переводится им как «гносеология» (даже в случае книги Г. Корнелиуса, когда есть дореволюционный перевод, в котором соответствующий термин переведен как «теория познания»[29]). Уже в 2001 г. в монографии, которая станет самой цитируемой работой о теории познания на русском языке, В.А. Лекторский признает синонимами

---

[23] *Юнусов А.Т.* Ἐπιστήμη ἁπλῶς Аристотеля: знание или понимание? // Историко-философский ежегодник. 2024. Т. 39. С. 20–74.

[24] *Chimisso C.* Historical Epistemology: A Broader and More Complex View // The Oxford Handbook of Modern French Philosophy. Oxford, 2024. P. 201–218.

[25] *Кузнецова Н.И.* Нестандартная эпистемология в отечественном исполнении. С. 184–200.

[26] *Köhnke K.C.* Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme // Archiv für Begriffsgeschichte. 1981. Bd. 25. No. 2. S. 185–210.

[27] Ibid.

[28] *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 18. 5-е изд. М., 1968. С. 7–384.

[29] *Корнелиус Г.* Введение в философию. 2-е изд. М., 2011. С.15.

все три термина, именуя одну из глав так: «Теория познания (гносеология, эпистемология)»[30]. Примечательно, что «гносеология» фигурирует только в названии главы и по тексту не используется. С разницей почти в век и Ленин, и Лекторский пишут о теории познания, однако первому не нужна эпистемология, а второму – гносеология.

На этом примере видно, что если следовать букве Ленина, то «эпистемология» оказывается чем-то новым, что нужно вписать в контекст «классической» теории познания как гносеологии; если же начинать с современной литературы, то «гносеология» кажется лишь одним из названий для теории познания как эпистемологии. Все сводится к вопросу о соотношении эпистемологии и гносеологии, который можно прояснить, обратившись к разнице в генеалогии терминов, которая может открыть особое положение терминов в интеллектуальной истории. Несмотря на аномально высокое количество публикаций о «гносеологии» на русском языке, нам не удалось найти тексты, которые бы смотрели на выбираемый термин с исторической точки зрения.

Происхождение эпистемологии

Проще всего ситуация с «эпистемологией». В русском языке это заимствование из английского, а в английском это термин, составленный из греческих слов. Считается, что первым термин в 1854 г. употребил шотландский философ Джеймс Фредерик Ферриер (1808–1864)[31]. Его можно назвать переходной фигурой между философией Шотландского Просвещения и философией британского идеализма второй половины XIX в. Ферриер без энтузиазма относился к шотландской школе здравого смысла, считая, что здравый смысл слеп, если не направляется разумом[32]. Немецкая классическая философия у него вызывала большую симпатию, хотя, будучи младшим современником, Ферриер считал, что «ошибки Гегеля и его предшественников, следовавших за Кантом, коренятся, без сомнения, не в самом содержании их учений, но единственно в способе их изложения. Превосходные по существу, духу и направлению умозрений, они мучительно несовершенны в искусстве ясного выражения мысли»[33].

После получения степени бакалавра (1831) и до первой академической должности в качестве эдинбургского профессора гражданской истории (1842) Ферриер провел несколько месяцев в Гейдельберге, вернувшись домой с фотографией и медальоном Гегеля (1834). Позже он переехал в Сент-Эндрюс, став профессором моральной философии и политической экономии (1845). До конца жизни Ферриер дважды пытался получить кафедру в Эдинбурге, однако в первом случае ему отказали из-за конфессиональных разногласий, а во втором из-за того, что его философия была сочтена слишком отличающейся от мысли шотландских предшественников[34].

---

30 *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

31 *Ferrier J.A.* Institutes of Metaphysic. P. 46.

32 Ibid. P. 358–359.

33 Ibid. P. 96.

34 *Keefe J.* Ferrier, James Frederick // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: https://iep.utm.edu/ferrier/ (дата обращения: 13.10.2025).

Шотландец претендовал на построение строго обоснованной систематической мысли, выведенной из базового положения о том, что минимальной единицей познания является синтез «субъекта-с-объектом», поскольку познание всегда предполагает некоторое «я»[35]. «Новую шотландскую философию» Ферриера относят к постгегельянскому идеализму. Дженни Кифи характеризует Ферриера как «лучшего шотландского философа своего поколения», чьи взгляды не были в полной мере оценены англоязычными современниками, поскольку философия Ферриера «появилась за пару десятилетий до того, как возникла аудитория, готовая воспринимать» теории, ассоциированные с Гегелем[36].

Изначально он разделял эпистемологию как теорию знания и агнойологию («agnoiology» от греческого «ἀγνοέω») как теорию невежества («ignorance»)[37]. Он противопоставлял невежество («ignorance») как некоторый интеллектуальный дефект и незнание («nescience») как отсутствие знания[38]. В рамках агнойологии он предлагал исправлять «небрежности обыденного мышления» в философии, к числу которых относил, например, разделение на ноумены и феномены. Ферриер говорил о двух видах незнания. Одно является результатом несовершенства в познании («ignorance»), а поэтому человек в принципе мог бы знать то, в чем он невежественен. Другое же незнание («nescience») относится к вещам, которые в принципе нельзя знать, поскольку они не соответствуют законам нашего мышления (Кифи иллюстрирует это таким примером: мы не можем знать, что «2+2=5»[39]).

Спустя сорок лет после публикации работы Ферриера (в 1890-е гг.) англоязычные философы использовали термин «эпистемология» как общепринятый без ссылок на автора[40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47]. Словари, фиксирующие частоту употребления слов, показывают возрастание употребления слова «эпистемология» после эпистемологического бума 1960-х гг., связанного с постановкой проблемы Геттиера и возникновением когнитивных наук в 1950-х гг.[48]

Однако откуда происходит термин «эпистемология» у Ферриера, неизвестно[49]. Само слово появляется во введении, в котором философ намеревался исправить бедственное положение актуальной ему философии, «больше похожей на громоздкий комментарий к некоему тексту, который погиб,

---

35 Ibid.

36 Ibid.

37 *Ferrier J.A.* Institutes of Metaphysic. P. 48.

38 *Keefe J.* James Ferrier and the Theory of Ignorance // The Monist. 2007. Vol. 90. No. 2. P. 297–309, 414.

39 Ibid. P. 304–305.

40 *Hodge C.W. (Jr.).* The Kantian Epistemology and Theism. Philadelphia, 1894. P. 22.

41 *Davidson W.L.* Theism as Grounded in Human Nature, Historically and Critically Handled: Being the Burnett Lectures for 1892 and 1893. London, 1893. P. 84-85.

42 *Urban W.M.* The History of the Principle of Sufficient Reason. Princeton (N.J.), 1898. P. 37.

43 *Bowman A.A.* The Problem of Knowledge from the Standpoint of Validity // The Philosophical Review. 1914. Vol. 13. No. 1. P. 1–16.

44 *Caldwell W.* The Epistemology of Ed. V. Hartmann // Mind. 1893. Vol. 2. No. 6. P. 188–189.

45 *Jones H.* Idealism and Epistemology // Mind. 1893. Vol. 2. No. 7. P. 295.

46 *Jones E.E.C.* On the Nature of Logical Judgment // Mind. 1893. Vol. 2. No. 8. P. 459.

47 *Jones H.* Idealism and Epistemology II // Mind. 1893. Vol. 2. No. 8. P. 466.

48 Online Etymology Dictionary. URL: https://www.etymonline.com/word/epistemology/ (дата обращения: 13.10.2025).

49 *Keefe J.* James Ferrier and the Theory of Ignorance. P. 298.

или, скорее, никогда не существовал»[50]. Он постулирует, что «эпистемология» – это правильное название для такой области наук, как доктрина или теория знания[51]. Критический тон введения свидетельствует в пользу того, что Ферриер выбрал смелую форму для того, чтобы ввести свой термин, однако, учитывая знакомство с немецкой философией, можно осторожно предположить, что он знал термин «Erkenntnistheorie» и сделал своего рода (возможно, ненамеренный) адаптированный перевод. В тексте Ферриер использует несколько обозначений (предположительно, более понятных для читателя) для соответствующей области – теория [приобретения] знания («theory of knowing»)[52], наука [приобретения] знания («science of Knowing»)[53] и теория знания («theory of knowledge»)[54].

Происхождение гносеологии

Начнем с гипотезы о том, что в русском языке «гносеология» – это заимствование из немецкого. В пользу этого говорит то, что одно из первых русскоязычных упоминаний термина, которое можно найти в открытых цифровых базах данных, приходится на 1878 г. и находится оно в книге «Типы современной философской мысли въ Германіи: очерки изъ путешествія за границу» Петра Милославского[55]. По-видимому, здесь находится исток традиции называть теорию познания гносеологией, на которую указывала А.Н. Савина.

В контексте эстетики можно встретить ссылки на «Метафизику» Александра Готлиба Баумгартена, изданную в 1739 г., где он пишет о том, что «эстетика – это наука познания и представления, примененная к чувствам», а уже в скобках проясняет, что «это логика низшей познавательной способности, философия граций и муз, низшая гносеология и даже искусство красиво мыслить»[56, 57]. В энциклопедии 1769 г. Баумгартен выделяет гносеологию как главнейшую часть «органической философии»[58]. Он полагает, что познание делится на чувственное и интеллектуальное, и область чувственного познания называет эстетикой. К «гносеологии» Баумгартен дает примечание: «Наука о мышлении, Логика в широком смысле». Интересно свидетельство Георга Фредерика Мейера и Йохана Якоба Плитта, которые в работе 1747 г. пишут, что Георгий Бернхарди Бильфингери в работе 1746 г. писал о том, что хотел бы, чтобы некто сделал с чувственным познанием то же, что и Аристотель с интеллектом, когда разработал логику. Мейер указывает, что запрос Бильфингери исполнил Баумгартен, придумав гносеологию[59]. В самой упоминаемой книге Бильфингери нам не удалось найти отрывок с соответствующей просьбой.

---

50 *Ferrier J.A.* Institutes of Metaphysic. P. 6.
51 Ibid. P. 47–48.
52 Ibid. P. 48.
53 Ibid. P. 127.
54 Ibid. P. 52.
55 *Милославский П.А.* Типы современной философской мысли въ Германіи: очерки изъ путешествія за границу. Казань, 1878. С. 29.
56 *Baumgarten A.* Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials. London, 2014. P. 205.
57 *Baumgarten A.* Metaphysica. Halae Magdeburgicae, 1779. P. 187.
58 *Baumgarten A.* Sciagraphia encyclopaediae philosophicae. Halae Magdeburgicae, 1769.
59 *Meier G.F., Plitt J.J.* Meditationes Philosophicae De Vita Cognitionis Ab Eivs Claritate, Veritate Et Certitvdine Non Necessario Pendente. Halae Magdeburgicae, 1747. P. 11.

«Gnoseologia» упоминается в работе Баумгартена единожды в контексте уточнения определения. Отметим, что Баумгартен использует именно «gnoseologia inferior» для обозначения дисциплины, а не просто «gnoseologia».

На данный момент в немецком языке есть как минимум три термина для обозначения сферы философского изучения знания и познания – «Erkenntnistheorie», «Epistemologie» и «Gnoseologie». Первые два употребляются чаще, но в целом все три считаются синонимами. «Erkenntnistheorie» – автохтонный немецкий термин, который, хотя сегодня обычно и переводится на английский как «epistemology», имеет свое словообразование. В буквальном смысле «Erkenntnistheorie» – это теория познания. «Эпистема» на немецкий язык обычно переводится как «Wissenschaft», однако «Wissenschaftstheorie» (буквально «теория знания») используется для обозначения философии науки.

Как пишет Клаус Кристиан Кёнке, есть еще и термин «Erkenntnislehre» (учение о познании), который был переводом латинского слова «gnoseologia», взятого у Баумгартена[60]. Этот термин возник раньше и не был синонимом «Erkenntnistheorie», однако после 1830 г. оба слова начали употребляться синонимично. Изначально теория познания («Erkenntnistheorie») – это не гносеология, но впоследствии ее синонимом стало учение о познании («Erkenntnislehre»), которое в немецком языке появилось как перевод слова «gnoseologia».

«Gnoseologia» упоминается в немецкоязычной работе Мейера «Начало всех прекрасных наук» конца XVIII в.[61] Ее единичные упоминания, как и калькированного варианта «Gnoseologie», можно обнаружить в некоторых текстах XIX в. (1835[62], 1846[63], 1848[64]). И в это же время уже активно использовались «Erkenntnislehre» и «Erkenntnistheorie». С «эпистемологией» немецкую «теорию познания» роднит то, что она возникла для обозначения учения Локка, тогда как «гносеология» оказывается одним из истоков для другого термина, ставшего синонимом «теории познания».

Чтобы проследить дальнейшую историю возникновения термина, надо понять, откуда он мог взяться у Баумгартена.

Факультативная логика эпохи Возрождения

Один из вариантов написания гносеологии по-английски – это «gnostology». Это калькирование латинского «gnostologia». Если же сравнивать «gnostologia» с «gnoseologia», то между терминами есть этимологическая разница – один происходит от греческого «gnostos», а другой – от «gnosis». Зафиксируем лингвистическую разницу между словами. «Gnosis» (γνῶσις) – это существительное женского рода, имеющее множество значений, включая познание, знание, наука, узнавание, расследование, личное знакомство, ясность, известность, распоряжение[65]. «Gnostos» (γνωστός) – это имя прилагательное, обозначающее нечто, что является известным, знакомым, понятным

---

60 *Köhnke K.C.* Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie. S. 185–210.

61 *Meier G.F.* Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Halle im Magdeburgischen, 1754.

62 *von Tschabuschnigg A.R.* Novellen. Wien, 1835. S. 71.

63 *Vischer F.T.* Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Reutlingen; Leipzig, 1846. S. 4–5.

64 *Erdmann J.E.* Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Leipzig, 1848. S. 376.

65 *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 329.

или доступным познанию[66]. Так или иначе, оба слова имеют общую этимологию, происходя от «gignosko» (γιγινώσκω) – глагола, означающего «знать» или «понимать».

Латинский термин «gnostologia» возникает у группы немецких философов XVII в., относящихся к реформатской схоластике, в ходе рецепции аристотелизма эпохи Возрождения. Марко Сгарби описывает более широкий контекст возникновения «гностологии», рассмотрение которого будет полезно для понимания исторических истоков не только «гносеологии», но и «эпистемологии». До Итальянского Ренессанса в аристотелизме как доминирующей философской традиции преимущественно игнорировалась часть учения Аристотеля об интеллектуальных привычках (габитусах)[67].

Ситуация изменилась в связи с трудами итальянского философа Джакомо Дзабаррелы (1533–1589), разработавшего теорию, в которой интеллектуальные способности, необходимые для достижения знания, развиваются через приобретение привычек, которые укоренены в опыте. Он считал, что факультативная логика должна исследовать условия и ограничения интеллектуальных способностей в познании тех или иных вещей, что предполагало и несколько инструментальное отношение к логике[68]. По мысли Сгарби, изыскания Дзабаррелы положили начало новому виду логики посредством «когнитивного поворота». Исследователи философии Возрождения отмечают, что именно в этот период когнитивные способности, интеллектуальные привычки и склонности познающего субъекта становятся предметом внимания ряда теоретиков, занимающихся логикой, что получает свое продолжение в известных теориях о знании и познании раннего модерна. Такие характерные для классической логики Аристотеля предметы, как термины, пропозиции и силлогизмы, уступили место концептам, суждениям и рассуждению как предметам новой дисциплины. Джеймс Бьюкеруд предложил называть ее факультативной логикой, определяя это направление как науку о принципах, которые посредством привычки регулируют разум в ситуации удержания или понимания истины, а также в ситуациях приобретения знания и правильно обоснованного мнения («properly grounded opinion»)[69].

Сгарби выделяет два географических направления рецепции идей Дзабареллы – в Германии и Англии. Начнем с первого. Рецепция факультативной логики и учения Дзабареллы приводит немецкого реформистского схоласта Иоганна Генриха Альстеда (1588–1638) к разработке новой дисциплины об интеллектуальных привычках – хексиологии, идеи которой излагаются в труде 1612 г. На основании «Хексиологии» Джордж Гатске в 1625 г. пишет, по утверждениям Сгарби, первую важную работу по гностологии, а в 1631 г. Валентин Фромм публикует книгу с названием «Гностология», которая имела серьезное влияние в Северной Германии, в частности, повлияла на схоласта-лютеранца Абрахама Калова (1612–1686), который впоследствии доработал систему дисциплин, исследующих привычки ума, коими стали гностология и ноология.

---

66 Там же.

67 *Sgarbi M.* Renaissance facultative logic and the workings of the mind // Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance. London, 2019. P. 270–290.

68 Ibid. P. 271–275.

69 *Buickerood J.* The natural history of the understanding: Locke and the rise of facultative logic in the eighteenth century // History and Philosophy of Logic. 1985. Vol. 6. No. 1. P. 157–190.

Волна интереса к факультативной логике поднялась в Германии почти ровно за век до того, как Баумгартен употребил слово «gnoseologia» в своей работе. Географическая близость всех обсуждаемых персоналий, как и конкретная идея Абрахама Калова о том, что гностология изучает простое схватывание и чувственное познание, а ноология – наиболее общие принципы и аксиомы, полученные в ходе «второй операции ума»[70], дают достаточное свидетельство в пользу того, что представление Баумгартена о низшей гносеологии, или логике низшей познавательной способности – это, возможно, рецепция идей Калова.

Следовательно, интеллектуальными истоками гносеологии в современном смысле оказываются: (1) гностология как частная дисциплина, развитая германскими авторами реформатской схоластики, и (2) факультативная логика как новый вид логики Аристотеля, возникший на основании идей Дзабареллы. Исходя из имеющихся свидетельств, термин «гносеология», вероятнее всего, придумал Баумгартен. Содержательная связь с гностологией Калова очевидна, однако причины, по которым был выбран новый термин, не ясны.

Как указывает Сгарби, философский плавильный котел эпохи Возрождения породил множество идей, направлений и теорий, которым было суждено исчезнуть в следующем столетии. По всей видимости, реформатская схоластика эпохи Возрождения и советская теория познания – это два наиболее интересных периода существования «гносеологии».

Ранний раскол континента и «аналитического» острова

Сгарби предлагает интересный очерк рецепции идей факультативной логики в Англии. Распространение идей Дзарабеллы заложило основу для последующего развития эмпиризма. Такие теоретики, как Гриффит Пауэлл (1561–1620) и Джон Флавел (1596–1617), делали акцент на опытном приобретении знания. Пауэлл занимал позицию, что знание приобретается исключительно посредством чувств, которые являются не пассивными получателями знания извне, а функцией активной способности воспринимать чувственные вещи[71]. Как отмечает Сгарби, Пауэлл был наиболее влиятельным британским аристотеликом этого времени, и его работы были первыми шагами к эпистемологии эмпиризма.

Джон Флавел был ярым критиком иннантизма – представления о существовании врожденного знания, или врожденных идей. С его точки зрения, знание происходит из данных чувств, а вся наука и другие дисциплины базируются на индукции и опыте, благодаря которым разум на основании множества наблюдений формирует первые принципы. Сгарби также упоминает книги по логике английских авторов Роберта Сандерсона и Захари Кока, которые выдвигали идеи, ассоциирующиеся с эмпиризмом. Про Кока Сгарби пишет, что он предвосхитил исследования и проблемы, которые впоследствии были характерными для философии Джона Локка и Дэвида Юма[72].

---

[70] *Sgarbi M.* Renaissance facultative logic and the workings of the mind. P. 277–279.

[71] *Schmitt C.B.* John Case and Aristotelianism in Renaissance England. Kingston (Ont.), 1983. P. 279–282.

[72] *Sgarbi M.* Hume's Source of the «Impression-Idea» Distinction // Anales del Seminario de Historia de la Filosofia. 2012. Vol. 29. No. 2. P. 561–576.

Учитывая все это, вспомним об авторе термина «эпистемология» – Джеймсе Ферриере, который ввел это слово в обиход в 1854 г. в работе «Institutes of Metaphysic: the theory of knowing and being». Там же он критикует Локка и Канта, ссылается на Юма и Рида. В свою очередь, существует свидетельство осведомленности Локка о факультативной логике: рекомендуя для своих учеников работы по логике, Локк упоминал Сандерсона, Флавела, Пауэлла и Дзабареллу[73]. Разумно предположить, что Локк советовал работы, с которыми был знаком.

Оба термина объединяет то, что и «эпистемология» непонятно почему была придумана Ферриером, и «гносеология» непонятно почему была употреблена Баумгартеном. За неимением лучших альтернатив можно предложить гипотезу, объясняющую факты, хотя и необязательно закрывающую дискуссию. У нас есть основания полагать, что термины «эпистемология» и «гносеология» являются результатами когнитивного поворота в аристотелизме Возрождения, который знаменовал собой возрастающую волну интереса к проблемам восприятия, привычек, интеллектуальных способностей, природы понимания и опытного знания. В случае с «эпистемологией» стоит констатировать куда более опосредованную связь, но с возможной исторической преемственностью, тогда как в случае с «гносеологией» мы имеем не только практически непосредственную связь, но и различные нарушения в преемственности идей, которые и приводили к терминологическому размножению и содержательному умножению «гносеологий».

Несмотря на то, что существуют тексты, показывающие содержательно влияние факультативной логики и ее рецепции на Канта, в «Критике чистого разума» (1781) он уже не упоминает ни «гностологию», ни «гносеологию». Терминологическая преемственность, по-видимому, исчезла на этапе немецкой классической философии (XVIII–XIX вв.). Когда же «гносеология» вновь возникла в регулярном употреблении и было ли это связано в первую очередь с советской философией XX века – это вопросы для отдельного историко-философского исследования, не входящего в цели данной работы, однако у нас есть основания полагать, что без советской философии никакой гносеологии после XVIII в. могло бы и не остаться.

Заключение

Наш разбор основывается на открытой информации, а поэтому мы не стремимся его назвать окончательным, поскольку возможны дальнейшие исследования, проясняющие и дополняющие историю генезиса этих терминов, как и специфику дисциплин, ими обозначаемых. В итоге эпистемология и гносеология, по-видимому, имеют единый интеллектуальный источник, однако с самого начала они развивались в разных контекстах, что, с одной стороны, обуславливает их различие, а с другой, и некоторое не всегда намеренное сходство. Проблемы, занимавшие гностологов эпохи Возрождения, имеют свое явное продолжение в современной эпистемологии добродетелей, а советская гносеология по критерию влияния Гегеля

[73] *Schuurman P.* Of the Conduct of the Understanding, by John Locke. 2000. URL: https://repub.eur.nl/pub/11839/Locke_-_Of_the_Conduct_of_the_Understanding.pdf/ (дата обращения: 30.10.2025). P. 53–54.

пересекается с эпистемологией Ферриера. На наш взгляд, оба термина уместно употреблять как синонимы, однако в представленных фактах мы видим и основание для того, чтобы использовать «гносеологию» как специальное наименование для советской теории познания, подчеркивая значение, которое термин имел для соответствующей интеллектуальной традиции, поскольку само слово не было настолько важным ни для придумавшего его Баумгартена, ни для реформатских схоластов.

Список литературы

Андреева Е.И. Марбургская школа неокантианства и современная наука // Вестник Башкирского университета. 2007. Т. 12. № 4. С. 149–151.

Брагина Е.В. Философские основания исследования проблемы вовлеченности в дополнительное образование: поощрение и развитие субъектности взрослых обучающихся // Психолог. 2025. № 1. С. 1–19.

Бряник Н.В. Историческая эпистемология и культурно-исторический подход в гносеологии // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 24. № 2. С. 112–129.

Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1 / Под ред. С.И. Соболевского. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

Корнелиус Г. Введение в философию / Пер. с нем.; под ред. и с предисл. Н.Н. Ланге. 2-е изд. М.: КомКнига, 2011.

Крушанов А.А. Эпистемология коллективного субъекта как самостоятельный домен философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 39. № 1. С. 79–95.

Кузнецова Н.И. Нестандартная эпистемология в отечественном исполнении (сравнительный анализ концепций Г.П. Щедровицкого и М.А. Розова) // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2012. Т. 32. № 2. С. 184–200.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 18. 5-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1968. С. 7–384.

Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1 / Ред. и авт. вступ. ст. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1985.

Микешина Л.А. Эпистемология в России: ее становление в контексте гуманитарных и социальных наук // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 8–22.

Милославский П.А. Типы современной философской мысли въ Германіи: очерки изъ путешествія за границу. Казань: Тип. Императорского Университета, 1878.

Нугаев Р.М. Классические модели научных революций. М.: ТРИУМФ, 2025.

Плеханов Е.А. Феноменология образования: эпистемологические аспекты // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 20. № 2. С. 58–61.

Селларс У. Эмпиризм и философия сознания / Пер. с англ. Г.С. Рогонян. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2021.

Хилл Т.И. Современные теории познания / Пер. с англ. И.С. Добронравов, И.Т. Катагощина, О.П. Кузнецов и др. М.: Прогресс, 1965.

Юнусов А.Т. Ἐπιστήμη ἁπλῶς Аристотеля: знание или понимание? // Историко-философский ежегодник. 2024. Т. 39. С. 20–74.

Baumgarten A. Metaphysica. Halae Magdeburgicae: Carol Herman Hemmerde, 1779.

Baumgarten A. Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials. London: Bloomsbury Academic, 2014.

Baumgarten A. Sciagraphia encyclopaediae philosophicae. Halae Magdeburgicae: Carl Hermann Hemmerde, 1769.

Bowman A.A. The Problem of Knowledge from the Standpoint of Validity // The Philosophical Review. 1914. Vol. 13. No. 1. P. 1–16.

Buickerood J. The natural history of the understanding: Locke and the rise of facultative logic in the eighteenth century // History and Philosophy of Logic. 1985. Vol. 6. No. 1. P. 157–190.

Caldwell W. The Epistemology of Ed. V. Hartmann // Mind. 1893. Vol. 2. No. 6. P. 188–207.

Chimisso C. Historical Epistemology: A Broader and More Complex View // The Oxford Handbook of Modern French Philosophy / Ed. by M. Sinclair, D. Whistler. Oxford: Oxford University Press, 2024. P. 201–218.

Davidson W.L. Theism as Grounded in Human Nature, Historically and Critically Handled: Being the Burnett Lectures for 1892 and 1893. London: Longmans, Green, 1893.

Erdmann J.E. Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Leipzig: Vogel, 1848.

Ferrier J.A. Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being. Edinburg; London: William Blackwood and Sons, 1854.

Hill T.E. Contemporary theories of knowledge. New York: The Ronald Press, 1961.

Hodge C.W. (Jr.). The Kantian Epistemology and Theism. Philadelphia: MacCalla & Company, 1894.

Jones E.E.C. On the Nature of Logical Judgment // Mind. 1893. Vol. 2. No. 8. P. 441–456.

Jones H. Idealism and Epistemology // Mind. 1893. Vol. 2. No. 7. P. 289–306.

Jones H. Idealism and Epistemology II // Mind. 1893. Vol. 2. No. 8. P. 457–472.

Keefe J. Ferrier, James Frederick // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: https://iep.utm.edu/ferrier/ (дата обращения: 13.10.2025).

Keefe J. James Ferrier and the Theory of Ignorance // The Monist. 2007. Vol. 90. No. 2. P. 297–309.

Köhnke K.C. Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme // Archiv für Begriffsgeschichte. 1981. Bd. 25. No. 2. S. 185–210.

Meier G.F. Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1754.

Meier G.F., Plitt J.J. Meditationes Philosophicae De Vita Cognitionis Ab Eivs Claritate, Veritate Et Certitvdine Non Necessario Pendente. Halae Magdeburgicae: Io. Christiani Hendelii, 1747.

Online Etymology Dictionary. URL: https://www.etymonline.com/word/epistemology/ (дата обращения: 13.10.2025).

Schmitt C.B. John Case and Aristotelianism in Renaissance England. Kingston (Ont.): McGill-Queen's University Press, 1983.

Schuurman P. Of the Conduct of the Understanding, by John Locke. 2000. URL: https://repub.eur.nl/pub/11839/Locke_-_Of_the_Conduct_of_the_Understanding.pdf (дата обращения: 30.10.2025).

Sgarbi M. Hume's Source of the «Impression-Idea» Distinction // Anales del Seminario de Historia de la Filosofia. 2012. Vol. 29. No. 2. P. 561–576.

Sgarbi M. Renaissance facultative logic and the workings of the mind // Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance / Ed. by S. Schmid. London: Routledge, 2019. P. 270–290.

von Tschabuschnigg A.R. Novellen. Wien: C. Haas'sche Buchhandlung, 1835.

Urban W.M. The History of the Principle of Sufficient Reason. Princeton (N.J.): The University Press, 1898.

Vischer F.T. Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Reutlingen; Leipzig: Mäcken, 1846.

Woleński J. The History of Epistemology // Handbook of Epistemology / Ed. by I. Niiniluoto, M. Sintonen, J. Woleński. Dordrecht: Springer, 2004. P. 3–54.

“Epistemology” and “gnoseology”: the origin of the terms

Aleksey M. Kardash

Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus. 1/2 Surganova Str., Minsk, 220072, Belarus; e-mail: krdwalexei@gmail.com

The article examines the origins of the terms “epistemology” and “gnoseology”. It shows that the term “epistemology” was introduced in 1854 by the Scottish philosopher James Frederick Ferrier, and 40 years later English-speaking philosophers were using the term without mentioning its author. After the emergence of cognitive science in the 1950s and the epistemological boom of the 1960s, “epistemology” became the generally accepted name for the theory of knowledge in world philosophy. In Russian-language philosophy, the term “epistemology” is sometimes used in parallel with the term “gnoseology”, and some philosophers are engaged in gnoseology rather than epistemology. The data are provided, according to which more texts on gnoseology have been written in Russian than in German and English combined. At the same time, the history and origin of the term have remained unclear until now. It is shown that the most likely author of the term “gnoseology” is Alexander Gottlieb Baumgarten, who first mentioned this word in 1739. At the same time, the historical and philosophical complexity associated with the fact that Baumgarten invented “gnoseology” when German thinkers were already using the term “gnostology”, which had a similar meaning, is emphasized. The hypothesis is put forward that although “epistemology” and “gnoseology” appeared in different intellectual contexts, we have reason to believe that the emergence of both terms is a consequence of the cognitive turn in Renaissance philosophy.

Keywords: epistemology, gnoseology, theory of knowledge, history of epistemology, history of philosophy

For citation: Kardash, A.M. “‘Epistemologiya’ i ‘gnoseologiya’: proiskhozhdenie terminov” [“Epistemology” and “gnoseology”: the origin of the terms], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 151–167. (In Russian)

References

Andreeva, E.I. “Marburgskaya shkola neokantianstva i sovremennaya nauka” [The Marburg School of Neo-Kantianism and Modern Science], *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, 2007, Vol. 12, No. 4, pp. 149–151. (In Russian)

Baumgarten, A. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: Carol Herman Hemmerde, 1779.

Baumgarten, A. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant’s Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. London: Bloomsbury Academic, 2014.

Baumgarten, A. *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*. Halae Magdeburgicae: Carl Hermann Hemmerde, 1769.

Bowman, A.A. “The Problem of Knowledge from the Standpoint of Validity”, *The Philosophical Review*, 1914, Vol. 13, No. 1, pp. 1–16.

Bragina, E.V. “Filosofskie osnovaniya issledovaniya problemy vovlechennosti v dopolnitel’noe obrazovanie: pooshchrenie i razvitie sub’ektnosti vzroslykh obuchayushchikhsya” [Philosophical Foundations for Studying the Problem of Involvement in Additional Education: Encouraging and Developing the Subjectivity of Adult Learners], *Psikholog*, 2025, No. 1, pp. 1–19. (In Russian)

Bryanik, N.V. “Istoricheskaya epistemologiya i kul’turno-istoricheskii podkhod v gnoseologii” [Historical Epistemology and the Cultural-Historical Approach in Epistemology], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2010, Vol. 24, No. 2, pp. 112–129. (In Russian)

Buickerood, J. "The Natural History of the Understanding: Locke and the Rise of Facultative Logic in the Eighteenth Century", *History and Philosophy of Logic*, 1985, Vol. 6, No. 1, pp. 157–190.

Caldwell, W. "The Epistemology of Ed. V. Hartmann", *Mind*, 1893, Vol. 2, No. 6, pp. 188–207.

Chimisso, C. "Historical Epistemology: A Broader and More Complex View", *The Oxford Handbook of Modern French Philosophy*, ed. by M. Sinclair, D. Whistler. Oxford: Oxford University Press, 2024, pp. 201–218.

Davidson, W.L. *Theism as Grounded in Human Nature, Historically and Critically Handled: Being the Burnett Lectures for 1892 and 1893*. London: Longmans, Green, 1893.

Dvoretskii, I.Kh. *Drevnegrechesko-russkii slovar'* [Ancient Greek-Russian Dictionary], Vol. 1, ed. by S.I. Sobolevsky. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei Publ., 1958. (In Russian)

Erdmann, J.E. *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Leipzig: Vogel, 1848.

Ferrier, J.A. *Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being*. Edinburg; London: William Blackwood and Sons, 1854.

Hill, T.E. *Contemporary theories of knowledge*. New York: The Ronald Press, 1961.

Hill, T.E. *Sovremennye teorii poznaniya* [Contemporary theories of knowledge], transl. by I.S. Dobronravov, I.T. Katagoshchin, O.P. Kuznetsov et al. Moscow: Progress Publ., 1965. (In Russian)

Hodge, C.W. (Jr.). *The Kantian Epistemology and Theism*. Philadelphia: MacCalla & Company, 1894.

Iunusov, A.T. "Aristotle's ἐπιστήμη ἁπλῶς: Knowledge or Understanding?", *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2024, Vol. 39, pp. 20–74. (In Russian)

Jones, E.E.C. "On the Nature of Logical Judgment", *Mind*, 1893, Vol. 2, No. 8, pp. 441–456.

Jones, H. "Idealism and Epistemology", *Mind*, 1893, Vol. 2, No. 7, pp. 289–306.

Jones, H. "Idealism and Epistemology II", *Mind*, 1893, Vol. 2, No. 8, pp. 457–472.

Keefe, J. "Ferrier, James Frederick", *Internet Encyclopedia of Philosophy* [https://iep.utm.edu/ferrier/, accessed on 13.10.2025].

Keefe, J. "James Ferrier and the Theory of Ignorance", *The Monist*, 2007, Vol. 90, No. 2, pp. 297–309.

Köhnke, K.C. "Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1981, Bd. 25, No. 2, S. 185–210.

Kornelius, G. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy], 2nd ed. Moscow: KomKniga Publ., 2011. (In Russian)

Krushanov, A.A. "Epistemologiya kollektivnogo sub"ekta kak samostoyatel'nyi domen filosofii nauki" [Epistemology of the Collective Subject as an Independent Domain of the Philosophy of Science], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, Vol. 39, No. 1, pp. 79–95. (In Russian)

Kuznetsova, N.I. "Nestandartnaya epistemologiya v otechestvennom ispolnenii (sravnitel'nyi analiz kontseptsii G.P. Shchedrovitskogo i M.A. Rozova)" [Non-Standard Epistemology in Domestic Implementation (Comparative Analysis of the Concepts of G.P. Shchedrovitsky and M.A. Rozov)], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2012, Vol. 32, No. 2, pp. 184–200. (In Russian)

Lektorskii, V.A. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Classical and Non-Classical Epistemology]. Moscow: URSS Publ., 2001. (In Russian)

Lenin, V.I. "Materializm i empiriokrititsizm" [Materialism and Empirio-Criticism], in: V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 5th ed., Vol. 18. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1968, pp. 7–384. (In Russian)

Locke, J. *Sochineniya* [Writings], Vol. 1, ed. by I.S. Narskii. Moscow: Mysl' Publ., 1985. (In Russian)

Meier, G.F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1754.

Meier, G.F. & Plitt, J.J. *Meditationes Philosophicae De Vita Cognitionis Ab Eivs Claritate, Veritate Et Certitvdine Non Necessario Pendente*. Halae Magdeburgicae: Io. Christiani Hendelii, 1747.

Mikeshina, L.A. "Epistemologiya v Rossii: ee stanovlenie v kontekste gumanitarnykh i sotsial'nykh nauk" [Epistemology in Russia: Its Formation in the Context of Social Sciences and the Humanities], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2019, Vol. 56, No. 1, pp. 8–22. (In Russian)

Miloslavskii, P.A. *Tipy sovremennoi filosofskoi mysli v Germanii: ocherki iz puteshestviya za granitsu* [Types of Contemporary Philosophical Thought in Germany: Essays from a Journey Abroad]. Kazan: Imperatorskii Universitet Publ., 1878. (In Old Russian)

Nugaev, R.M. *Klassicheskie modeli nauchnykh revolyutsii* [Classical Models of Scientific Revolution]. Moscow: TRIUMF Publ., 2025. (In Russian)

Online Etymology Dictionary [https://www.etymonline.com/word/epistemology/, accessed on 13.10.2025]

Plekhanov, E.A. "Fenomenologiya obrazovaniya: epistemologicheskie aspekty" [Phenomenology of Education: Epistemological Aspects], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2009, Vol. 20, No. 2, pp. 58–61. (In Russian)

Schmitt, C.B. *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*. Kingston, Ont.: McGill-Queen's University Press, 1983.

Schuurman, P. *Of the Conduct of the Understanding, by John Locke*, 2000 [https://repub.eur.nl/pub/11839/Locke_-_Of_the_Conduct_of_the_Understanding.pdf/, accessed on 13.10.2025].

Sellars, W. *Empirizm i filosofiya soznaniya* [Empiricism and Philosophy of Mind], transl. by G.S. Rogonyan. St. Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge Publ., 2021. (In Russian)

Sgarbi, M. "Hume's Source of the 'Impression-Idea' Distinction", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2012, Vol. 29, No. 2, pp. 561–576.

Sgarbi, M. "Renaissance Facultative Logic and the Workings of the Mind", *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance*, ed. by S. Schmid. London: Routledge Publ., 2019, pp. 270–290.

von Tschabuschnigg, A.R. *Novellen*. Wien: C. Haas'sche Buchhandlung, 1835.

Urban, W.M. *The History of the Principle of Sufficient Reason*. Princeton, N.J.: The University Press, 1898.

Vischer, F.T. *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*. Reutlingen; Leipzig: Mäcken, 1846.

Woleński, J. "The History of Epistemology", *Handbook of Epistemology*, ed. by I. Niiniluoto, M. Sintonen, J. Woleński. Dordrecht: Springer, 2004, pp. 3–54.

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 168–182
УДК 161.2

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 168–182
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-168-182

А.Г. Андрушкевич

ПОНЯТИЕ ПРОПОЗИЦИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ КЛАССИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ К ТЕОРИИ ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫХ АКТОВ

Андрушкевич Александр Геннадьевич – младший научный сотрудник. Томский научный центр Сибирского отделения РАН. Российская Федерация, 634055, г. Томск, пр. Академический, д. 10/4; старший преподаватель. Национальный исследовательский Томский политехнический университет. Российская Федерация, 634050, г. Томск, пр. Ленина, д. 30; e-mail: andryusha.fsf@gmail.com

Понятие пропозиции является одним из наиболее значимых для аналитической философии. В рамках логико-семантических концепций развиваются и определенные теории пропозиции, понимание которых в значительной степени определяет онтологический и эпистемологический характер философских учений. Однако в рамках отечественной философской традиции отсутствуют специализированные исследования по теориям пропозиции и, соответственно, тематические публикации, тогда как западными авторами именно теоретическое осмысление феномена пропозиционального содержания языкового выражения выделяется как перспективное исследовательское поле, развитие которого позволяет разрешить ряд методологических, онтологических и эпистемологических проблем. Настоящая статья представляет собой обзорную работу по теории пропозиций в аналитической философии, посвященную прежде всего противопоставлению классической концепции, восходящей к творчеству Рассела и Витгенштейна, современной теории пропозициональных актов (*act-type theory of propositions*). Для полноты картины внимание уделяется редукционистскому проекту пропозиции, основоположником которого является Карнап, и понятию пропозиционального содержания из теории речевых актов.

Ключевые слова: аналитическая философия, теория пропозиций, пропозиция, пропозициональное содержание, семантика, теория пропозициональных актов, Сомс, Хэнкс

Для цитирования: *Андрушкевич А.Г.* Понятие пропозиции в аналитической философии: от классической интерпретации к теории пропозициональных актов // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 168–192.

Выделение именно предложения в качестве объекта анализа представляет собой довольно распространенную в современной аналитической философии стратегию. Специфика функционирования определенных терминов

© Андрушкевич А.Г., 2026

и выражений раскрывается во всей своей полноте именно тогда, когда соответствующее выражение рассматривается в качестве составляющего элемента более крупной структуры, которой как раз и является предложение. Однако уже в своей структуре предложение представляет собой гораздо более сложное явление, чем набор терминов или выражений, организованных определенным образом. Так, к примеру, Дж. Серль выделяет в структуре предложения пропозициональный показатель и показатель иллокутивной функции[1]. Пропозициональный показатель, как следует из названия, указывает на пропозициональное содержание предложения. Предложение в рамках аналитической философии рассматривается как сложный логико-семантический комплекс. Отметим, что данный подход к рассмотрению языка и, соответственно, предложения как элемента языка является одним из наиболее ключевых факторов, различающих лингвистический и философский подходы к языку. Если для лингвистики язык оказывается непосредственным предметом исследования, то для аналитической философии характерным является проблематизация языка, который рассматривается как средство анализа с целью решения классических философских проблем. Онтологическая проблематика переводится в область семантики, теоретико-познавательная – в обсуждение вопроса об условиях истинности высказывания и т.д.

В рамках аналитической философии проблема пропозиции вытекает из необходимости выявить элемент предложения и мысли, который является их содержанием, а также носителем истинностного значения. Теории пропозиций возникают на стыке философской семантики, проблемы возможности перевода с одного языка на другой, теории истины, философии сознания и логики. В некотором смысле феномен пропозиции представляет собой точку пересечения языка, мысли и действительности. Именно с этим и связано разнообразие концептуальных подходов к определению феномена и различных теорий пропозиций. Но, выделяя наиболее общие аспекты понятия пропозиции, можно обратиться за примером к М. Даммиту, который определяет пропозицию как «то, что выражается посредством высказывания (*utterance*) предложения»[2], или к П. Хорвичу, который отмечает, что «пропозиции – это вещи, в которые верят, которые утверждают, которые предполагают и т.д.»[3]. Например, разные предложения “Snow is white”, “La neige est blanche” и “Снег белый” выражают одно содержание, которое в рамках аналитической философии называется *пропозицией*. Можно привести и другой пример: “Лоис верит, что Супермен спас мир” и “Лоис не верит, что Кларк Кент спас мир”. Хотя формально «Супермен» и «Кларк Кент» референциально связаны с одним объектом, Лоис имеет непарадоксальным образом различные пропозициональные установки.

За более чем вековую историю аналитической философии, как уже отмечалось, было сформировано несколько различных подходов к определению того, что представляет собой пропозиция. Сформированная усилиями Рассела и раннего Витгенштейна *теория пропозиций* (далее – ТП), как мы полагаем, сегодня рассматривается как классическое понимание феномена. В свою очередь, в качестве реакции и продолжения классической линии

---

1 *Серль Дж.Р.* Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 156–157.

2 *Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. Cambridge (Mass.), 1996. P. 15.

3 *Horwich P.* Truth. 2nd ed. Oxford, 1998. P. 16.

в середине XX в. формулируется редукционистская ТП, а следом оригинальное представление о пропозициональном содержании предложений возникает в рамках теории речевых актов. Однако современная аналитическая философия способна предложить альтернативный взгляд и новое понимание, которое нашло свое выражение в теории пропозициональных актов (далее – ТПА). В данной работе мы рассмотрим основные имеющиеся в арсенале философов-аналитиков теории пропозиций и впервые на русском языке рассмотрим *теорию пропозициональных актов*.

Классическая ТП. Рассел и Витгенштейн

Как уже было отмечено, классическая ТП, восходящая к «Философии логического атомизма» Рассела и «Логико-философскому трактату» (далее – «Трактат») Витгенштейна, рассматривает пропозицию как некоторый *статичный* объект. В лекциях 1918 г. Рассел отстаивает точку зрения, согласно которой пропозиции представляют собой некоторые объективные сущности[4]. Он отвергает их субъективный характер, их зависимость от психики или мышления агента речи. Пропозиция представляет собой логическую структуру фактов реального мира, которые, в свою очередь, определяют ее истинность или ложность: «Говоря о факте… я имею в виду то, что делает пропозицию истинной или ложной»[5], – пишет Рассел. При этом важно конкретизировать, что факт в данном случае не следует рассматривать семантически в качестве денотата, который определяет истинностное значение[6]. Напротив, истинностное значение задается именно отношением пропозиции к данному факту[7].

С точки зрения Рассела, пропозиция не является именем факта. В буквальном смысле пропозиция функционально противоположна тому, что можно было бы назвать «именем». Если основная функция имени – референциальная (имена указывают или обозначают предметы), то пропозиция утверждает или отрицает некоторый факт, то есть предполагает выражение логической связи между предметом, его свойствами и отношениями. Строгое различение имен и пропозиций необходимо для однозначного различения языковых и внеязыковых явлений. Феномен пропозиции относится, соответственно, именно к последним. Рассел различает предложения как языковые образования и выраженные в них пропозиции и делает это достаточно решительно.

Пропозиция должна рассматриваться комплексно, Рассел неоднократно это подчеркивает[8]. Каждый из элементов, которые он называет символами, играет определенную роль в отображении факта, различных его аспектов. Если наш язык логически корректен, то структура выражаемых в наших

---

4 *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999.

5 Там же. С. 7.

6 В рамках настоящей статьи не затрагиваются неоплатонистические концепции, которые, как нам кажется, следует рассматривать отдельно (например, прослеживая традицию от Г. Фреге к Дж. Катцу). В рамках данной работы мы рассматриваем наиболее распространенные направления в рамках аналитической традиции.

7 *Рассел Б.* О пропозициях: что они собой представляют и каким образом обозначают // *Рассел Б.* Избранные труды. Новосибирск, 2009. С. 246.

8 *Рассел Б.* Философия логического атомизма. С. 15–29.

предложениях пропозиций будет строго соответствовать структуре фактов. В основе логической структуры языка лежат *атомарные* пропозиции, тогда как факты складываются из *атомарных* фактов. Логически верное предложение выражает определенную структурированную пропозицию, структура которой соответствует структуре определенного факта. Через усложнение логических связей атомарные пропозиции образуют *молекулярные* пропозиции. Так образуется логическая структура не только высказывания, но и знания как такового.

Двигаясь дальше, нужно отметить, что во многом взгляды Рассела и Витгенштейна на пропозиции совпадают. Так, Рассел даже отмечает, что Витгенштейн во многом повлиял на его собственные представления[9]. В первую очередь нам интересен «Трактат» как фундаментальный труд, имеющий своей основной целью определение границ мира, мышления и языка или, что, в сущности, то же самое, различение смысла и бессмысленности. Витгенштейн выстраивает свою ТП на основании понятия «картины фактов» (§ 2.1). В свою очередь, картина фактов представляется как логическая модель реальности[10]. Пропозиция, утверждает Витгенштейн, отражает возможное положение дел: она «изображает» возможное положение дел, некоторое существование или, наоборот, отрицание существования определенного состояния объектов реального мира и тех отношений, в которых они находятся (к примеру, пропозиции, выраженные в предложениях “у Мэри нет кота” или “Мэри сейчас дома”). Если данное положение дел согласовано с реальностью, то пропозиция будет истинной. В случае же, если ее смысл не согласован с реальностью, она будет ложной. Уже здесь прослеживается довольно отчетливое сходство позиции Витгенштейна со взглядами Рассела. Для обоих носителями истинностного значения выступают именно пропозиции, но не предложения. При этом другим общим положением является то обстоятельство, что истинность или ложность пропозиции определяется тем, как соотнесена данная пропозиция с тем положением дел, которое находит в ней свое отражение.

Витгенштейн, как и Рассел, подчеркивает корреляцию структуры пропозиции и структуры некоторого положения вещей. Представляя собой структуру, состоящую из элементарных пропозиций, выраженная в предложении пропозиция есть картина, отображающая что-то в реальном мире (§ 4.01)[11]. Соответственно, каждая элементарная пропозиция соответствует элементарному факту. Так сложные пропозиции складываются из элементарных при помощи логических операций, что является отображением логической картины мира. Возможность языка отображать действительность задается именно посредством выявления Витгенштейном такой структуры пропозиций и ее корреляции с «картиной мира». Пропозиция – это не просто сочетание знаков или символов, это логическая структура, содержащаяся в предложениях и определяющая логическую структуру действительности[12].

Другой точкой пересечения размышлений Рассела и Витгенштейна является их антипсихологизм. Пропозиция не рассматривается в «Трактате» как выражение мысли, психического состояния или некоторого когнитивного

---

9 Там же. С. 30.

10 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2010. С. 29.

11 Там же. С. 50.

12 Там же. С. 62.

акта. Будучи логической возможностью некоторого положения вещей, пропозиция не зависит от мышления и тем более языка конкретного субъекта. Пропозиция рассматривается как центральное звено, фундирующее язык, мышление и реальность в единый логико-онтологический комплекс. В этом смысле и утверждается, что «не существует такого явления, как субъект, который мыслит или представляет» (§ 5.631)[13], что следует воспринимать как противопоставление кантианскому трансцендентализму. Будучи логической формой, пропозициональное содержание предложений лишено необходимости апеллировать к намерениям или состояниям субъекта. Субъект, задающий границы или пределы мира, делает это *не*интенционально, но в соответствии с логической возможностью, которая обнаруживается в пропозициях.

Терминологически различные концепции Рассела и Витегнштейна тем не менее могут рассматриваться как единая классическая ТП. Дж. Билер в работе «Пропозиции»[14] выделяет пять базовых принципов традиционной ТП, которые максимально полно отражают *статус* пропозиций: (1) пропозиции являются носителями истинностного значения, необходимости и возможности, (2) онтологически пропозиция представляет собой внеязыковой и независимый от субъекта объект, (3) необходимый для выражения веры, желания, воспоминания, (4) пропозиции общедоступны и (5) через них выражается смысл (конечно, не во фрегеанском понимании термина) предложения[15]. Классическая концепция пропозиций, таким образом, предполагает их в качестве *объективной* и *независимой* от агента речи логической[16] структуры. В этом смысле логически и онтологически они независимы от деятельности или намерения субъекта, не связаны и с интенциональными состояниями и другими релятивными аспектами. Пропозиции как логические объекты не связаны с психологическим состоянием или субъективным когнитивным актом. Пропозициональное содержание предложений функционально является репрезентацией действительности, истинностное значение зависит от соответствия или несоответствия его структуры реальному положению дел.

Онтологически пропозиция в рамках классической теории, как отмечает Сомс, становится предметом мышления или рассмотрения. Он пишет, что рассмотрение пропозиции означает, «как заставили бы вас поверить Фреге или ранний Рассел, мыслить о ней особым образом»[17]. По всей видимости, данная установка вполне способна натолкнуть на определенные метафизические представления о сущности пропозиций, как радикально и вполне удачно отмечает Ф. Галби, как пребывающих в «платоновском мире»[18].

Редукционистские тенденции. Карнап и Льюис

В качестве развития классической ТП в середине XX в. в аналитической философии утверждаются редукционистские подходы к интерпретации феномена пропозиции. В рамках таких подходов пропозиции лишаются

---

13 Там же. С. 120.

14 *Bealer G.* Proposition // Mind. 1998. Vol. 107. No. 425. P. 1–32.

15 Ibid. P. 1–2.

16 В расселовском понимании логики.

17 *Soames S.* Rethinking language, mind, and meaning. Princeton; Oxford, 2015. P. 18.

18 *Ghalbi F.* Grasping a Proposition and Cancellation // Dialogue. 2024. Vol. 63. No. 1. P. 187.

своей статусной самостоятельности и становятся определяемыми функционально или через истинностные условия. Характерными примерами данного направления являются Р. Карнап и Д. Льюис.

В работе «Значение и необходимость» Карнап формулирует свой метод анализа, который «рассматривает выражение не как имя чего-либо, а как имеющее интенсионал и экстенсионал»[19]. Если экстенсионал представляется как истина или ложь, то есть соответствие выражения материальному референту, то интенсионал трактуется как логическое содержание, своего рода сигнификат термина. Когда два предложения имеют общий интенсионал, они *L*-эквивалентны[20]. Именно интенсионал в концепции Карнапа является пропозициональным компонентом предложения (или, проще говоря, является пропозицией). Если две пропозиции оказываются логически истинными в одних и тех же возможных мирах, то они тождественны друг другу. Данный ход мысли исключает из рассмотрения то, что Фреге назвал бы *способом данности или представленности обозначаемого*[21].

Карнап прямо указывает, что интенсионалом предложения выступает выраженное им *суждение*[22], чему далее дает следующий комментарий: «Мы применяем термин “суждение” к любым объектам логического типа, а именно к тем, которые могут быть выражены (декларативными) предложениями в каком-либо языке»[23]. Именно в этом аспекте и проявляется редукционистская позиция Карнапа, который устанавливает корреляцию между определенным положением дел в действительном или возможном мире и соответствующими ему суждениями (пропозициями). Следовательно, пропозиция в семантике Карнапа определяется как функция из возможного мира в истинностное значение предложения. Пропозиция как интенсионал является условием, детерминирующим экстенсионал для действительного или возможного мира.

Аналогичный ход мысли наблюдается и у Д. Льюиса, в семантике возможных миров которого пропозиция отождествляется с теми возможными мирами, в которых она является истинной[24]. Фактически пропозиция редуцируется к *множеству* миров, из чего следует, что именно ими она полностью определяется. Как убедительно демонстрирует В. Целищев, методологически Карнап был крайне близок к построению семантики множественных миров в духе Льюиса[25], что выступает для нас обстоятельством, проясняющим близость формального подхода к феномену пропозиции. Другим примером редукционистского подхода к феномену пропозиции является интенсиональная логика Р. Монтегю[26].

---

19 *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959. С. 24.

20 Там же. С. 58.

21 *Фреге Г.* О смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. М., 2010. С. 230.

22 *Карнап Р.* Значение и необходимость. С. 63.

23 Там же.

24 *Lewis D.* Attitudes De Dicto and De Se // The Philosophical Review. 1979. Vol. 88. No. 4. P. 513–543.

25 *Целищев В.В.* Семантическая традиция на пути к новой парадигме: Карнап между синтаксисом и семантикой // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 2. С. 19–30.

26 *Montague R.* English as a Formal Language // Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague. New Haven; London, 1974. P. 188–221.

Как можно заметить, редукционистский подход выражает стремление к формализации философского понятия *пропозиции* и исключению из рассмотрения в духе Рассела и раннего Витгенштейна его богатого интенционального содержания. Сохраняется установка, что пропозиция является носителем истинностного значения, характерная для классической ТП. Но в рамках редукционистского подхода пропозиция структурно упрощается и более не является моделью или репрезентацией действительности. Теперь пропозиция, в сущности, определяется через интенсиональную редукцию, представляя собой функцию истинности к возможным мирам.

Пропозиции в теории речевых актов. Остин и Серль

В теории речевых актов происходит относительно радикальное смещение вектора развития ТП. Пропозиция теряет свой онтологический статус и становится структурным элементом *действия*. В отличие от подходов, рассмотренных выше, программа Дж. Остина и Дж. Серля утверждает контекстуальность и релятивность феномена пропозиции и, в сущности, является первым шагом на пути создания современной *теории пропозициональных актов*.

Как пишет Остин, если локутивный акт может быть осуществлен различными способами и в определенных ситуациях, то первостепенно значимо, какой смысл вкладывается в определенное языковое выражение: «Для нас весьма важно, идет ли речь о совете, или просто о предложении, или о прямом приказе; для нас существенно, имело ли место твердое обещание или только объявление неопределенного намерения и т.д.»[27]. Он настаивает на том, что иллокутивный акт нельзя интерпретировать как результат и последствие локуции[28]. Под локутивным актом, или локуцией, понимается акт произнесения некоторого предложения[29], тогда под иллокутивным актом Остин подразумевал «осуществление какого-то акта в ходе говорения»[30]. Он отмечал, что «мы совершаем действие, *когда* говорим, и даже *через* говорение»[31]. То есть иллокуция, или иллокутивный акт, и представляет собой действие, совершаемое при осуществлении локутивного акта. Когда я намереваюсь призвать к тишине, я произношу: “Замолчите!” Или когда я намереваюсь выразить свою благодарность за помощь, я произношу: “Благодарю!” Определенное намерение, с которым мы произносим то или иное выражение, очевидно, предшествует непосредственному использованию языка, из чего следует, что локутивный акт является результатом намерения осуществить определенный иллокутивный акт (что тем не менее не отменяет и того обстоятельства, что нередко акт произнесения определенного высказывания с определенной целью следует рассматривать как единственный способ достичь данной цели).

В свою очередь, Серль выделяет в структуре предложения пропозициональный показатель, указывающий на содержащееся в высказывании суждение, и показатель иллокутивной функции и однозначным образом разграничивает

---

27 *Остин Дж.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 87.

28 Там же. С. 95.

29 Там же. С. 88, 92, 95.

30 Там же. С. 87.

31 Там же. С. 83.

их: «С семантической точки зрения мы можем различать в предложении пропозициональный показатель и показатель иллокутивной функции… Предложение имеет две (не обязательно отдельные) части – элемент, служащий показателем суждения, и средство, служащее показателем функции»[32]. Из приводимых пяти примеров[33] становится очевидно, что пропозиция в теории речевых актов рассматривается как определенное содержание, к которому при произнесении высказывания прикладывается определенная иллокутивная сила: обещание, сожаление, угроза, приказ, совет или предложение[34].

Полнота адекватного восприятия пропозиции возможна лишь в горизонте того иллокутивного акта, который осуществляет говорящий. Соответственно, пропозициональное содержание всегда определенным образом соотнесено с действительностью, но специфический характер этой корреляции задается иллокутивной целью[35]. Два аналогичных с локутивной точки зрения выражения могут в одном случае не быть иллокутивным актом, но выражать *определенную* пропозицию (когда на вопрос о том, куда ты планируешь пойти, отвечают: “Вперед”), или – в другом случае – быть иллоктивным актом, но не выражать *определенной* пропозиции (когда перед подъемом в гору путешественник произносит: “Вперед”). Или, выражая одну пропозицию, два различных выражения представляют собой реализацию различных иллокутивных актов (“Я зайду к тебе *завтра*!” и “Я *зайду* к тебе завтра?”).

Получается, что в рамках теории речевых актов пропозиция как таковая рассматривается как структурный элемент перформатива, *составная часть* тех действий, которые мы совершаем при практике языка[36]. В этом смысле на задний план отходит (если не вовсе исключается из рассмотрения) ее онтологический статус. Пропозиция оказывается сопряженной с интенциональностью, чего не наблюдалось в классической и редукционистской ТП. Подход Остина и Серля демонстрирует прямую связь между пропозициональным содержанием, с одной стороны, и установками, намерениями участников коммуникации, с другой. В некотором смысле можно сказать, что пропозиция рассматривается в контексте конкретной интеракции, что позволяет рассматривать феномен с точки зрения коммуникативной успешности и социальной ангажированности. Будучи сопряженным с непосредственной субъектностью агента речи и его интенциональностью, пропозициональное содержание высказывания для адекватного анализа языкового выражения в целом и для успешности понимания/коммуникации требует учета характерных личностных установок, которые по большому счету нивелировались классиками.

---

32 *Серль Дж.Р.* Что такое речевой акт? С. 156–157.

33 Там же. 155.

34 *Серль Дж.Р.* Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 171–175.

35 Там же. С. 172.

36 «Если принять, что иллокутивная цель – это базисное понятие, вокруг которого группируются различные способы использования языка, то окажется, что число различных действий, которые мы производим с помощью языка, довольно ограничено: мы сообщаем другим, каково положение вещей; мы пытаемся заставить других совершить нечто; мы берем на себя обязательство совершить нечто; мы выражаем свои чувства и отношения; наконец, мы с помощью высказываний вносим изменения в существующий мир. Зачастую в одном и том же высказывании мы совершаем сразу несколько действий из этого списка» (Там же. С. 194).

Теория пропозициональных актов. Хэнкс и Сомс

Последние десятилетия в философии распространяется так называемая *act-type theory of propositions* (*ATT*). Развиваемая Скотом Сомсом и Питером Хэнксом концепция рассматривается как альтернатива классическому и редукционистскому подходам, и способная разрешить сложности, такие как проблема Фреге-Гича, которые не решают рассмотренные в начале статьи теории. Дабы избежать громоздкости дословного перевода, мы предлагаем называть ATT *теорией пропозициональных актов* (ТПА). Данное обобщенное именование множества родственных концепций органичным образом отражает центральную идею, которая активно развивается в современной аналитической философии. Пропозиции рассматриваются как различного типа *акты*, осуществляемые субъектами при использовании языка (важно отметить – необязательно в речи, но в мышлении или при письме также). Мы сосредоточимся на версиях ТПА, которые представлены в работах Сомса и Хенкса, хотя имеют место различные линии развития представления о пропозициях как типах актов. Так, У. Дэвис[37] рассматривает пропозиции как определенные типы ментальных актов. Корреляцию между пропозициональным содержанием и ментальными актами, где последние статусно определяют пропозиции, утверждает Ф. Мольтманн[38]. Процедурную концепцию пропозиций развивают М. Дужи[39] и Б. Йосперсен[40]. М. Джубьен[41], Д. Джонстон[42], С. Кроуфорд[43] также развивают ТПА как альтернативу классической ТП. Отчасти ТПА может быть воспринята как развитие концепции пропозиции в теории речевых актов.

Хэнкс и Сомс представляют свои теории как реакцию на работы Фреге, Рассела и Витгенштейна и являются ведущими защитниками ТПА[44]. Основополагающим моментом становится убеждение в том, что пропозиция не имеет места *до* и *вне акта* ее реализации или осуществления. Она конструируется как содержание предложения через действия субъекта. Как отмечает Сомс, пропозиции *осуществляются (perform)*[45]. Соответственно, в рамках ТПА пропозиция более не рассматривается с позиции автономности

---

37 *Davis W.A.* Meaning, Expression and Thought. Cambridge, 2002; *Idem*. Propositions as structured cognitive event-types // Philosophy and Phenomenological Research. 2021. Vol. 102. No. 3. P. 665–692.

38 *Moltmann F.* Abstract objects and the semantics of natural language. Oxford, 2013; *Idem*. Propositions, attitudinal objects, and the distinction between actions and products // Canadian Journal of Philosophy. 2013. Vol. 43. No. 5–6. P. 679–701.

39 *Duží M.* If structured propositions are logical procedures then how are procedures individuated? // Synthese. 2019. Vol. 196. Iss. 4. P. 1249–1283.

40 *Jespersen B.* Recent work on structured meaning and propositional unity // Philosophy Compass. 2012. Vol. 7. No. 9. P. 620–630; *Idem*. Anatomy of a proposition // Synthese. 2019. Vol. 196. Iss. 4. P. 1285–1324.

41 *Jubien M.* Propositions and the objects of thought // Philosophical Studies. 2001. Vol. 104. No. 1. P. 47–62.

42 *Johnston D.K.* Propositions and propositional acts // Canadian Journal of Philosophy. 2009. Vol. 39. Iss. 3. P. 435–462.

43 *Crawford S.* Propositional or non-propositional attitudes? // Philosophical Studies. 2014. Vol. 168. No. 1. P. 179–210.

44 *Ghalbi F.* Grasping a Proposition and Cancellation. P. 186.

45 *Soames S.* Rethinking language, mind, and meaning. P. 18.

и обособленности от агента речи, не предшествует актам мышления и употребления языка, но возникает как их компонент.

Пропозиция рассматривается не как абстрактная логико-семантическая структура, но как определенный тип деятельно совершаемого акта или как некоторая операция[46]. Так, в рамках ТПА, утверждение того, что Сократ мудр, рассматривается шире, чем определенная абстрактная и независимая от субъекта вневременная мысль или истина. Пропозиция, выраженная в утверждении "Сократ мудр", понимается как акт предикации мудрости Сократу. Совершаемый в определенной речевой ситуации, настоящий акт рассматривается как обладающий определенной силой (ассертивной, интеррогативной и т.п.). Внимание уделяется не только содержательному аспекту пропозиционального акта, но иллокутивной силе, определяемой намерениями субъекта.

Как следует из названия рассматриваемой теории, понятие *акта* является базовым для ТПА. Под актом понимается определенный тип акта предикации, который осуществляется посредством реализации когнитивного или речевого действия. Важно отметить, что в рамках ТПА не проводится привычного различения между содержанием высказывания и его силой (force), какое мы наблюдали, к примеру, в теории речевых актов[47]. Именно общее для различных типов предложений содержание и определялось как содержащаяся в них пропозиция. Однако Хэнкс отвергает данное различение и утверждает, что различные типы предложений выражают различное пропозициональное содержание[48]. Содержание и иллокутивная сила неразрывны, они являются двумя аспектами единого акта предикации.

Далее, понятие *типа* акта. Тип в ТПА – это повторяемая обобщенная форма акта предикации, которая может быть реализована разными субъектами и в различных обстоятельствах (контекстах или речевых ситуациях). По сути, тип – это абстрактная структура акта: "приписывание свойства *F* объекту *a*". Онтологически типы не существуют сами по себе в некотором семантическом вакууме, они представляют собой возможность реализации определенного акта предикации в определенных обстоятельствах. Каждый отдельный акт предикации определенного типа в ТПА называется *токеном*. Токен – это единичный акт предикации определенного типа. Два субъекта в разных местах и в разные моменты времени произносят предложение "Снег белый", что в рамках ТПА интерпретируется как два токена одного и тоже типа акта предикации, приписывания снегу свойства "быть белым". Оба токена являются разными ситуациями осуществления одного и того же акта предикации данного типа. Таким образом, следует подчеркнуть, что понятие акта является конституирующим, объединяющим в себе потенциальную возможность (тип) и непосредственную ее реализацию в конкретном случае (токен).

Так пропозиция становится интенциональной формой. Отмечается, что пропозиция структурирует наш опыт. Хэнкс пишет: «Пропозиции – это типы, а типы по сути своей классифицируют. Пропозиции по своей природе являются классифицирующими сущностями. Это отражает роль, которую пропозиции играют в нашем мышлении и говорят о наших ментальных состояниях

---

46 *Soames S.* Propositions as Cognitive Acts // Synthese. 2019. Vol. 196. Iss. 4. P. 1370.

47 *Серль Дж.Р.* Классификация иллокутивных актов. С. 171–175.

48 *Hanks P.* Propositional content. Oxford, 2015. P. 186–204.

и речевых актах»[49]. Пропозиции структурируют опыт, выступая в качестве основы для систематизации и классификации представлений об объектах и их свойствах. Утверждая, что Сократ мудр, мы определенным образом классифицируем Сократа как обладающего мудростью. Мы создаем тип акта, который реализуется в различных токенах, конкретных высказываниях или когнитивных установках. Из вышесказанного следует, что в рамках ТПА пропозиция выступает не просто содержанием, но динамической категорией, связывающей язык, возможности мышления и интенциональность субъекта.

Наиболее острыми вопросами, релевантного ответа на которые не предоставляет традиционная ТП, являются проблемы того, как пропозиция может выступать носителем истинностного значения и как реализуется их репрезентативная функция. Данные вопросы предстают в плоскости фундаментальных проблем онтологии и философии сознания, поскольку классическая ТП предполагает концепт пропозиции, лишенный каузальных и когнитивных связей с субъектом. В свою очередь, ТПА предлагает существенную смену вектора при рассмотрении данных вопросов. Истинность и репрезентативность пропозиции, понимаемой как тип акта, производны от непосредственного осуществления акта, его успешности.

Последнее обстоятельство также выступает основанием укрепления классического взгляда, что именно пропозиция является носителем истинностного значения[50]. Если истинность или ложность пропозиции, которая существует независимым от агента речи способом, предзадана по отношению к конкретному акту употребления предложения, выражающего данную пропозицию, то истинностное значение оказывается независящим от деятельности или мышления субъекта. В рамках традиционных подходов, как они представлены у Рассела и Карнапа, истинность пропозиции определяется прямым отношением содержания или структуры пропозиции к миру (или *w*-мирам), и это отношение является независимым от действий или намерений говорящего. Но, как полагает Сомс, для определения того, является предложение истинным или ложным, недостаточно обладать формальными условиями или критериями истинности. Также отмечается, что «знание условий истинности (в этом смысле) не является ни необходимым, ни достаточным для понимания языка»[51]. Выступая с критикой редукционистской ТП, Сомс последовательно развивает представление о пропозиции как структурированном акте. Пропозиция, таким образом, представляется не как структура, отражающая некоторый актуальный мир или *w*-мир, но как отражение выражаемой мысли, учитывающей интенциональность. Таким образом, истинностное значение пропозиции возникает на уровне токена, но не предшествует непосредственному акту употребления языкового выражения.

Далее, переходя к репрезентативности, следует отметить, что если пропозиция является своего рода репрезентацией чего-либо в действительности, то не до конца понятно, каким способом с классической точки зрения пропозиция, будучи агент-независимой структурой, репрезентирует тем или иным образом некоторые объекты. Традиционная концепция не способна дать какое бы то ни было разъяснение того, каким образом автономный

---

49 Ibid. P. 29.

50 См.: *Horwich P.* Truth. P. 5.

51 *Soames S.* Semantics and Semantic Competence // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. P. 577.

и абстрактный объект как минимум репрезентирует определенное положение вещей или как максимум является носителем интенциональных состояний. Конечно, расселовский пример с лысым королем Франции, как известно, бессмысленен, но содержащаяся в выражении «нынешний король Франции лыс» пропозиция не является фиктивной. Безусловно, референциально нет ничего такого, что являлось бы единовременно и королем Франции, и лысым, но легко можно предположить ситуацию, когда по наивности или банальной ошибке кто-либо имеет стойкое убеждение, суть которого в том, что нынешний король Франции лыс. Расселовский дескриптивный анализ демонстрирует ложность выражаемой пропозиции, то есть репрезентативная функция пропозиции не выполняется. Однако возникает резонный вопрос: если пропозиция является независимой от субъекта сущностью, то как тогда могла возникнуть пропозиция, выражаемая предложением «нынешний король Франции лыс»?

ТПА представляет собой подход, в котором репрезентативная функция начинается не с самих пропозиций, а с действий субъекта. ТПА, соответственно, рассматривается как агент-зависимая концепция в вопросе определения репрезентативности пропозиций[52]. Пропозиция возникает в результате употребления предложений. Каким именно образом они возникают или осуществляются? В акте предикации субъект приписывает некоторое свойство объекту. Соответственно, непосредственный акт приписывания формирует определенный токен, который будет различным в различных контекстах (интенциональный, доксический и т.п.). Пропозициональное содержание, таким образом, выступает в роли медиального элемента, объединяющего действительность с представлениями о ней, с когнитивными состояниями субъекта.

Заключение

Фундаментальные проблемы классической и редукционистской ТП, такие как референциальная неопределенность и репрезентативная неоднозначность, игнорирование интенциональности и иллокутивной силы, выступили основанием для развития философских представлений о феномене пропозиции. В теории пропозициональных актов, разработанной Питером Хэнксом и Скоттом Сомсом, пропозиция понимается как акт предикации определенного типа, осуществляемый субъектом, а не как автономная абстрактная сущность, как в классической теории. Пропозиция представляет собой обобщенную категорию, объединяющую все конкретные акты (токены), в которых агент приписывает определенное свойство объекту, например, мудрость Сократу в высказывании «Сократ мудр». Этот *тип акта* включает как содержание (объект и свойство), так и иллокутивную силу (например, утверждение или вопрос), что делает пропозицию неразрывно связанной с деятельностью агента. Понятие силы является ключевой точкой пересечения ТПА с теорией речевых актов, где первая может восприниматься как развитие онтологии пропозиций. Хэнкс и Сомс объединяют онтологию пропозиций с перформативностью и действенностью речевых актов. Таким образом, пропозиция в ТПА – это классифицирующая структура,

[52] *Hanks P.* Propositional content. P. 31.

возникающая из актов мышления и речи, которая отражает интенциональность и коммуникативные намерения субъекта, а ее истинность определяется соответствием токенов объективной реальности. В рамках современной аналитической философии ТПА хотя и является достаточно развитой концепцией, тем не менее получает немало критики. Это свидетельствует о том, что рассматриваемая нами концепция не лишена недостатков, разговор о которых представляет собой отдельную тему, требующую детального рассмотрения.

Список литературы

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с англ. Л. Добросельского. М.: АСТ; Астрель, 2010.

Карнап Р. Значение и необходимость / Пер. с англ. Н.В. Воробьева. М.: Изд-во иностр. лит., 1959.

Остин Дж.Л. Слово как действие / Пер. с англ. А.А. Медниковой // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986. С. 22–130.

Рассел Б. О пропозициях: что они собой представляют и каким образом обозначают / Пер. с англ. В.А. Суровцева // *Рассел Б.* Избранные труды. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2009. С. 223–258.

Рассел Б. Философия логического атомизма / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск: Водолей, 1999.

Серль Дж.Р. Классификация иллокутивных актов / Пер. с англ. В.З. Демьянкова // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986. С. 170–194.

Серль Дж.Р. Что такое речевой акт? / Пер. с англ. И.М. Кобозевой // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986. С. 151–169.

Фреге Г. О смысле и значении / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. М.: Аспект, 2010. С. 230–246.

Целищев В.В. Семантическая традиция на пути к новой парадигме: Карнап между синтаксисом и семантикой // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 2. С. 19–30.

Bealer G. Proposition // Mind. 1998. Vol. 107. No. 425. P. 1–32.

Crawford S. Propositional or non-propositional attitudes? // Philosophical Studies. 2014. Vol. 168. No. 1. P. 179–210.

Davis W.A. Meaning, Expression and Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Davis W.A. Propositions as structured cognitive event-types // Philosophy and Phenomenological Research. 2021. Vol. 102. No. 3. P. 665–692.

Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.

Duží M. If structured propositions are logical procedures then how are procedures individuated? // Synthese. 2019. Vol. 196. Iss. 4. P. 1249–1283.

Ghalbi F. Grasping a Proposition and Cancellation // Dialogue. 2024. Vol. 63. No. 1. P. 185–199.

Hanks P. Propositional content. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Horwich P. Truth. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Jespersen B. Anatomy of a proposition // Synthese. 2019. Vol. 196. Iss. 4. P. 1285–1324.

Jespersen B. Recent work on structured meaning and propositional unity // Philosophy Compass. 2012. Vol. 7. No. 9. P. 620–630.

Johnston D.K. Propositions and propositional acts // Canadian Journal of Philosophy. 2009. Vol. 39. No. 3. P. 435–462.

Jubien M. Propositions and the objects of thought // Philosophical Studies. 2001. Vol. 104. No. 1. P. 47–62.

Lewis D. Attitudes De Dicto and De Se // The Philosophical Review. 1979. Vol. 88. No. 4. P. 513–543.

Moltmann F. Abstract objects and the semantics of natural language. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Moltmann F. Propositions, attitudinal objects, and the distinction between actions and products // Canadian Journal of Philosophy. 2013. Vol. 43. No. 5–6. P. 679–701.

Montague R. English as a Formal Language // Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague / Ed., with an introd., by R.H. Thomason. New Haven; London, 1974. P. 188–221.

Soames S. Propositions as Cognitive Acts // Synthese. 2019. Vol. 196. Iss. 4. P. 1369–1383.

Soames S. Rethinking language, mind, and meaning. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015.

Soames S. Semantics and Semantic Competence // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. P. 575–596.

The concept of proposition in analytical philosophy: from classical interpretation to act-type theory of propositions

Alexandr G. Andrushkevich

Tomsk Scientific Center, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. 10/4 Akademichesky Prospekt, Tomsk, 634055, Russian Federation; National Research Tomsk Polytechnic University. 30 Lenina Prospekt, Tomsk, 634050, Russian Federation; e-mail: andryusha.fsf@gmail.com

The concept of proposition is one of the most significant in analytical philosophy. The article implicitly develops theories of propositions based on logical-semantic concepts. The comprehension of these concepts is pivotal in delineating the ontological and epistemological character of philosophical teachings. However, within the Russian philosophical tradition, there are no specialized studies on theories of proposition and, accordingly, no thematic publications. Concurrently, Western authors underscore the theoretical comprehension of the phenomenon of propositional content in linguistic expression as a promising field of research. The development of this field has the potential to resolve a number of methodological, ontological and epistemological problems. This article constitutes a review of the theory of propositions in analytical philosophy, with a focus on contrasting the classical concept, dating back to the work of Russell and Wittgenstein, with the modern act-type theory of propositions. The present discussion concentrates principally on Carnap's reductionist project, paying particular attention to the concept of propositional content from the perspective of speech act theory.

Keywords: analytical philosophy, theory of propositions, proposition, propositional content, semantics, act-type theory of propositions, Soames, Hanks

For citation: Andrushkevich, A.G. "Ponyatie propozitsii v analiticheskoi filosofii: ot klassicheskoi interpretatsii k teorii propozitsional'nykh aktov" [The concept of proposition in analytical philosophy: from classical interpretation to act-type theory of propositions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal,* 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 168–182. (In Russian)

References

Austin, J.L. "Slovo kak deistvie" [How to do things with words], transl. by A.A. Mednikova, *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in Foreign Linguistics], Vol. XVII. Moscow: Progress Publ., 1986, pp. 22–130. (In Russian)

Bealer, G. "Proposition", *Mind*, 1998, Vol. 107, No. 425, pp. 1–32.

Carnap, R. *Znachenie i neobkhodimost'* [Meaning and necessity], transl. by N.V. Vorobyov. Moscow: Foreign literature Publ., 1959. (In Russian)

Crawford, S. "Propositional or non-propositional attitudes?", *Philosophical Studies*, 2014, Vol. 168, No. 1, pp. 179–210.

Davis, W.A. “Propositions as structured cognitive event-types”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2021, Vol. 102, No. 3, pp. 665–692.

Davis, W.A. *Meaning, Expression and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

Duží, M. “If structured propositions are logical procedures then how are procedures individuated?”, *Synthese*, 2019, Vol. 196, Iss. 4, pp. 1249–1283.

Frege, G. “O smysle i znachenii” [On Sense and Reference], transl. by B.V. Biryukova, in: G. Frege, *Logika i logicheskaya semantika* [Logic and logical semantics]. Moscow: Aspect Publ, 2010, pp. 230–246. (In Russian)

Ghalbi, F. “Grasping a Proposition and Cancellation”, *Dialogue*, 2024, Vol. 63, No. 1, pp. 185–199.

Hanks, P. *Propositional content*. Oxford: Oxford University of Press, 2015.

Horwich, P. *Truth,* 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Jespersen, B. “Anatomy of a proposition”, *Synthese*, 2019, Vol. 196, Iss. 4, pp. 1285–1324.

Jespersen, B. “Recent work on structured meaning and propositional unity”, *Philosophy Compass*, 2012, Vol. 7. No. 9, pp. 620–630.

Johnston, D.K. “Propositions and propositional acts”, *Canadian Journal of Philosophy*, 2009, Vol. 39, No. 3, pp. 435–462.

Jubien, M. “Propositions and the objects of thought”, *Philosophical Studies*, 2001, Vol. 104, No. 1, pp. 47–62.

Lewis, D. “Attitudes De Dicto and De Se”, *The Philosophical Review*, 1979, Vol. 88, No. 4, pp. 513–543.

Moltmann, F. “Propositions, attitudinal objects, and the distinction between actions and products”, *Canadian Journal of Philosophy*, 2013, Vol. 43, No. 5, pp. 679–701.

Moltmann, F. *Abstract objects and the semantics of natural language*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Montague, R. “English as a Formal Language”, *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, ed. by R.H. Thomason. New Haven; London, 1974, pp. 188–221.

Russel, B. *Filosofiya logicheskogo atomizma* [The Philosophy of Logical Atomism], transl. by V.A. Surovtsev. Tomsk: Vodolei Publ., 1999. (In Russian)

Russel, B. “O propozitsiyakh: chto oni soboi predstavlyayut i kakim obrazom oboznachayut” [On Propositions: What they are and how they mean], transl. by V.A. Surovtsev, in: B. Russel, *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Novosibirsk: Siberian University Publ., 2009, pp. 223–258. (In Russian)

Searle, J.R. “Chto takoe rechevoi akt?” [What is a Speech Act?], transl. by I.M. Kobozeva, *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in Foreign Linguistics], Vol. XVII. Moscow: Progress Publ., 1986, pp. 151–169. (In Russian)

Searle, J.R. “Klassifikatsiya illokutivnykh aktov” [A Classification of Illocutionary Acts], transl. by V.Z. Demyankov, *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in Foreign Linguistics], Vol. XVII. Moscow: Progress Publ., 1986, pp. 170–194. (In Russian)

Soames, S. “Propositions as Cognitive Acts”, *Synthese*, 2019, Vol. 196, Iss. 4, pp. 1369–1383.

Soames, S. “Semantics and Semantic Competence”, *Philosophical Perspectives*, 1989, Vol. 3, pp. 575–596.

Soames, S. *Rethinking language, mind, and meaning*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015.

Tselishchev, V.V. “Semanticheskaya traditsiya na puti k novoi paradigme: Karnap mezhdu sintaksisom i semantikoi” [Semantic tradition on the way to a new paradigm: Carnap between syntax and semantics], *Sibirskii filosofskii zhurnal / Siberian Journal of Philosophy*, 2018, Vol. 16, No. 2, pp. 19–30. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus], transl. by L. Dobrosel’skii. Moscow: AST Publ.; Astrel’ Publ., 2010. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 183–201
УДК 17.023.36

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 183–201
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-183-201

ДИСКУССИИ

В.Н. Шевченко

ИДЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ РОССИЙСКОГО ПРОЕКТА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ (К ПРОДОЛЖЕНИЮ ДИСКУССИИ)

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshevchenko@mail.ru

В начале статьи дается краткий анализ дискуссии, посвященной проблемам идеологии, которая проходила на страницах «Философского журнала» и «Вопросов философии». Наряду с оригинальными положениями и выводами, прозвучавшими в ходе дискуссии, автор отмечает ее тематическую ограниченность. Идеологию сегодня следует рассматривать в более широком социальном контексте, прежде всего в ее соотношении с проблематикой проекта цивилизационного развития. Далее автор подробно рассматривает эволюцию понятий проекта и проектной деятельности. Важное место в статье занимает анализ роли идеологии и философии в советский период российской истории. Показаны отличительные черты и противоречия партийной идеологии, которые оказали негативное влияние на перспективы развития советского общества. При рассмотрении принципиальной новизны цивилизационного проекта автор делает особый акцент на исторической преемственности, на его разработке на основе цивилизационной матрицы российского общества. В статье подробно разбирается вопрос о социальной ответственности философии, о том, должна ли академическая философия заниматься разработкой проекта, и если должна, то как это можно совместить с ее высокими целями и задачами. Уделяется внимание понятию публичной философии, играющей роль посредника между академической философией и теоретическим содержанием цивилизационного проекта. По мысли автора, идеология, продолжая оставаться учением о целенаправленном формировании сознания людей, сегодня начинает восприниматься ими как важнейшее средство понимания мира в реализации целей и задач проекта. Разбирается вопрос о соотношении цивилизационного проекта и национальной идеи. Отмечается решающая роль знания подлинной логики становления культуры российского общества для создания полноценного цивилизационного проекта, который должен создать ясное представление о культуре в России как о многосоставном, многоуровневом и многосубъектном образовании.

Ключевые слова: академическая философия, идеологическое, идеология, партийная идеология, государство, проект, культура, публичная философия, РПЦР (Российский проект цивилизационного развития), российская цивилизация, национальная идея

Для цитирования: *Шевченко В.Н.* Идеология и философия в проблемном поле Российского проекта цивилизационного развития (к продолжению дискуссии) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 183–201.

© Шевченко В.Н., 2026

Несколько слов об итогах прошедшей дискуссии

В 2017–2018 гг. на страницах «Философского журнала» и «Вопросов философии» прошла большая и интересная дискуссия, наглядно показавшая современное состояние академической разработки идеологической проблематики[1]. Два доклада – Э.Ю. Соловьева и В.М. Межуева в «Философском журнале» и выступления А.В. Рубцова в «Вопросах философии» определили содержание и характер дискуссии, развернувшейся в основном вокруг истории и судьбы идеологии в России. Эта дискуссия, как в фокусе, выявила широкое разнообразие взглядов на феномен идеологии – от полного отрицания позитивной роли идеологии до возможности создания новой государственной идеологии или, в несколько ослабленном варианте, – национальной идеологии.

Э.Ю. Соловьев в своем выступлении предложил стратегию поведения в обществе, когда отношение к идеологии, как он пишет, «нейропатическое», иными словами, отрицательное. В докладе «Философия как критика идеологий» он говорит о том, что осудительно-негативное отношение к идейным образованиям, обнаруживающим приметы и признаки идеологий, можно назвать презумпцией, которой должны следовать и наука, и философия, и выстраданная религиозная вера. Никакие фрагменты истинного знания в составе влиятельных идеологических построений этой презумпции (презумпции недоверия) ни отменить, ни поколебать не могут. «Наш философский цех мог бы немало сделать для налаживания задачи научной экспертизы идеологической продукции, экспертно-рецензионной работы российского ученого сообщества. Работу эту можно сравнить с дезинфекцией, поражающей идейную заразу»[2]. Философская критика идеологий отвечает своему понятию только там, где она начинается с горького и обескураживающего удивления, что я, со всеми моими рациональными очевидностями, пребываю тем не менее под властью бытующих иллюзий, как правило, тенденциозных. Другая сторона критики идеологии как масштабной междисциплинарной проблемы состоит в решении задачи контридеологической самозащиты и аутотерапии, которая решается прежде всего средствами философского просвещения. В высказывании «философия как критика идеологий» имеется в виду очищение сознания.

Это мнение разделяют многие авторы, называющие себя академическими философами с характерным для них пониманием академической свободы творчества. Важно отметить, что, по словам Соловьева, философия не разрабатывает теорию идеологии, это дело социологов и социологии знания. Но ее постоянная забота – как противостоять идеологии.

Э.Ю. Соловьев обращается к философскому наследию Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили, их работам по превращенным формам как иллюзиям. Идеология направлена на внедрение в сознание этих иллюзий. Впрочем, в самом конце своей статьи Соловьев говорит, что эти иллюзорные формы объективно обусловлены. А это означает, что иллюзорные формы порождаются самим уровнем развития общества, точнее, недостаточным уровнем

---

1 *Рубцов А.В.* После деидеологизации: вопросы идеологии в Институте философии (Вместо предисловия) // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. М., 2018. С. 8–17.

2 *Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 3. С. 28.

его развития, всей системы общественных отношений. Поэтому в обозримом будущем реальное состояние общественного сознания еще долго будет включать в себя эти иллюзорные формы. Конечно, философу следует держаться подальше от политики, говорит Соловьев, но это не означает молчания – нет, надо писать, критиковать, уличать идеологическую продукцию в СМИ в противоречиях, проводить логико-лингвистический анализ. Но важнейшая задача философии состоит в том, чтобы заниматься истинным просвещением в отношении каждого человека, развивать его способности к философствованию.

В.М. Межуев посвятил свой доклад «Философия как идеология» доказательству прямой принадлежности философии всей сфере идеологии (наряду с религией, моралью, правом и пр.). Под идеологией он имеет в виду власть абстрактных идей (т.е. выраженных в них общественных отношений) над человеком. «Покончить с ней можно только одним путем – передав эту власть самим людям. Но как это сделать?»[3] Другими словами, идеология может окончательно исчезнуть под воздействием не просто научной и тем более философской, но ее практической критики, критики делом, освобождающей людей от их вещной зависимости в рабочее время. Межуев ставит вопрос, какая философия может претендовать сегодня на роль мобилизующей идеологии нашего времени, способной сплотить вокруг себя достаточно большое число людей, когда сегодня каждый сам себе философ, а ныне существующая профессиональная философия все более обретает камерный вид мысленного эксперимента интеллектуала-одиночки, сближаясь в чем-то с элитарным искусством и литературой.

В своих двух обширных статьях[4] А.В. Рубцов рассматривает проблематику идеологии в более широком тематическом поле. Автор пишет, что потребность в корректировке представлений об идеологии задана крутыми изменениями в транзите от советской к постсоветской модели и особенно новейшими мутациями всей сферы идеологического. Важное значение приобретает анализ иллюзий и мнимостей деидеологизации, которая якобы наступила с крушением советской системы. Рубцов говорит о потребности в расширенной трактовке идеологии, обеспечивающей особого рода диффузное «проникающее» воздействие на сознание и идеологическое бессознательное. Но в любом случае «без идеологии, нравится нам это или нет, немыслимы многие базовые институты общества и государства. Без идеологии не только не воюет, но и в мирное время разлагается армия. <…> Школа без идеологии не может даже разлагаться: в учебных текстах и практиках она неизбежно воспроизводит суррогат идеологии, даже если у самого государства этой идеологии нет и в проекте»[5].

Но, как оказалось, дискуссия не получила дальнейшего развития. Последующие события в мире и в отечественной философии (главные участники

---

[3] *Межуев В.М.* Философия как идеология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 178.

[4] *Рубцов А.В.* Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 66–75; *Он же*. Превращение идеологии. Понятие идеологического в «предельном расширении» // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 18–27.

[5] *Рубцов А.В.* Гл. 1. Идеологическое как феномен политики и сознания. Теория и опыт // *Рубцов А.В., Любимова Т.Б., Сыродеева А.А.* Практическая идеология. К аналитике процессов в политической и социокультурной реальности. М., 2016. С. 43.

дискуссии ушли из жизни) отодвинули ее в сторону, и прежде всего по причине взрывного роста интереса со стороны общества к цивилизационной проблематике. Как отметил А.В. Смирнов, «…российский проект цивилизационного развития – веление времени и веление внутренней ситуации в России, особенно ясно заявившей о себе за последние тридцать лет. Вместе с тем такой проект – веление философского императива, требующего обосновать всеобщее, причем обосновать его не догматически, не исходя из каких-то предпосылаемых представлений. Русская философия в данном случае имеет уникальный шанс опереться, во-первых, на действительный опыт многовекового развития России, в котором заложена и в котором проявила себя, многократно и многоаспектно, способность собрать разнологичное в жизнеспособное общество и жизнеспособную культуру. Доимперский, имперский, советский и постсоветский опыт имеет неоценимое значение в этом плане»[6].

Выдвижение в центр академических философских исследований разработки Российского проекта цивилизационного развития (РПЦР) стало своевременным ответом на возросшую необходимость всерьез заняться российской тематикой. К этому времени в общественном сознании вполне утвердилась мысль, что наконец-то «Россия возвращается к себе». И потому цель проекта была прежде всего направлена на обоснование исторического своеобразия российской цивилизации с тем, чтобы прочертить национальный путь дальнейшего развития России в многоцивилизационном мире. Теперь, когда РПЦР получил свое наглядное воплощение в виде трехтомника[7], можно вернуться и продолжить дискуссию, но уже под несколько другим, более широким углом зрения[8]. Разумеется, наряду с этим трехтомником появилось большое число работ по цивилизационной проблематике, которые в той или иной мере обращаются к осмыслению современной идеологической ситуации, сложившейся в стране[9].

Проблема связи проекта с идеологией пока только намечена. Мне представляется, что дальнейшее обсуждение идеологической ситуации в обществе требует более тесной его увязки с разработкой российского цивилизационного проекта. Как советские, так и постсоветские трактовки идеологии приписывали и все еще приписывают ей чрезмерно широкое содержание, что во многом стирает принципиальное различие между проектом, с одной стороны, и идеологией, с другой. На этом, центральном для нашего исследования, вопросе мы и остановимся в настоящей статье.

В современном общественном сознании доминирует установка на необходимость принятия государственной (национальной) идеологии. Большое

---

6 *Смирнов А.В.* Текущие задачи русской философии // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1. С. 229.

7 Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria. М.; СПб., 2023; Цивилизация: контрапункты теории. М.; СПб., 2024; Цивилизационное развитие России: история и современность. М.; СПб., 2024.

8 *Шевченко В.Н.* Создание Российского проекта цивилизационного развития – одна из важнейших задач отечественной философии (К выходу в свет трехтомника Института философии РАН) // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 16. М., 2025. С. 149–168.

9 Обзор целого ряда публикаций дается в обширной рецензии: *Тюгашев Е.А.* В фокусе внимания российская цивилизация // Проблемы цивилизационного развития. 2024. Т. 6. № 1. С. 177–191. Среди книг последнего времени обратили на себя внимание: Контуры цивилизационного будущего России: коллективная монография. М., 2024; *Иванов А.В., Попков Ю.В., Фотиева И.В. и др.* Россия в средокрестии пространств и времен (опыт синтетического цивилизационного подхода). Барнаул, 2025.

количество авторов уже создали самые разные по замыслу идеологии для современной России, каждая из которых, по их мнению, несомненно является наилучшей, и потому требуется лишь признание ее властью, а затем дальнейшее распространение в обществе через государственные идеологические органы. Вместе с тем существует другая точка зрения, когда с тревогой отмечается, что очередная попытка создания идеократического государства заведет страну в новый тупик. В связи с этим в статье будет дан краткий анализ советской идеологии. Зарубежные исследования идеологии носят масштабный характер, они часто глубже многих наших отечественных работ. Но при сходстве ряда характеристик и функций советская идеология (идеология в советский период российской истории) в своей сущности и своей истории была радикально отлична от идеологических процессов на Западе. Что касается современной постсоветской идеологии, то сегодня в информационном обществе она приобретает новые и весьма своеобразные отличительные признаки, о чем также пойдет речь в статье.

Несколько слов о проекте

Проблема взаимосвязи понятий «проект» и «идеология» невольно возникает при чтении многочисленной литературы, посвященной идеологии. Но если посмотреть на то, как «идеологию» в ней связывают с «проектом», то окажется, идеология и есть проект будущего устройства общества. Это затеняет и искажает подлинное назначение идеологии. При таком решении вопроса самостоятельное исследование «проекта» как социально-философского концепта уже не кажется столь актуальным и перспективным.

Прежде чем переходить к рассмотрению их взаимосвязи, следует остановиться на том, что такое проект. Проектная деятельность есть уникальная способность человека как такового преодолевать рамки, заданные наличной действительностью, и тем самым раздвигать границы освоенного им объективного мира. Это свойство творческого отражения действительности коренным образом отличает его от животных, у которых работают механизмы адаптации, приводившие нередко к самым неожиданным последствиям. Проектная способность к созданию воображаемого объекта в современном человеке пока явно недостаточно сформирована. Сегодня проекту как проектной деятельности уделяется большое внимание, прежде всего в педагогическом обучении, в инженерном творчестве. Если обратиться к философской стороне вопроса, то, прежде всего, важно подчеркнуть, что целью воспитания и образования выступает созидание человека творческого. Но к этому верному утверждению следует добавить – созидание в современную эпоху человека-творца проектов, как простых, так и сложных с точки зрения их содержания и конструктивного воплощения в чувственно наглядные формы – от текстов и чертежей до электронных изображений.

В социально-философском аспекте «проект» (от латинского projectus, «брошенный вперед») означает детально проработанное социально-историческим субъектом целостное построение (системную конструкцию) реально не существующего в действительности идеального или желательного устройства общества. В этом главное отличие проекта от модели (когда объект моделирования реально существует). Любой проект несет в себе признаки утопии; степень утопичности зависит от того, насколько полно обнаружены

и проработаны состояние и тенденции развития общества, когда по отношению к будущему его состоянию создается, конструируется проект.

Проект общества будущего – это воображаемый образ предмета, которого нет в наличии, но создание которого способно удовлетворить необходимые потребности человека и общества для их дальнейшего развития. Важное отличие проекта от простых и понятных решений повседневных задач состоит именно в том, что он выступает желанной целью, когда нет достаточных условий для ее достижения. Необходимо что-то реально предпринять, чтобы создать такие условия, иначе проект с самого начала его воплощения обречен на неудачу.

Этот аспект представляет особый интерес в связи с изучением традиционного общества. Человек, живущий в мире традиций, не только не имеет явно выраженной потребности к творческому созданию проекта, но и не обладает необходимыми для такой деятельности способностями. Он привержен формам деятельности, обусловленным традициями, которые можно назвать непроектными ее формами. Проектные формы деятельности противостоят традиции, они выходят за рамки простой повторяемости, и с ними связано движение общества по пути прогресса.

Еще одна, по-видимому, главная черта общественного проекта в отличие от утопий заключается в том, что он представляет собой явно обозначенное практическое стремление активных сил общества раскрыть новые горизонты и новые возможности для его граждан. Когда такая практическая цель не стоит перед теми, кто создает проект, о нем еще нельзя говорить в точном смысле слова, скорее речь пойдет об одной из разновидностей утопии. Если же все необходимые условия имеются в наличии, то разработка и создание целостного проекта не представляет собой по большому счету некой особой проблемы. В этом случае достаточно хорошо продуманной логистики.

Проект: идеология и философия в советский период российского общества

Сегодня, когда говорят о необходимости принятия государственной идеологии, ставят в пример многие положительные черты советской идеологии. При этом забывают сказать, что у страны не было опыта создания государственной идеологии, но был опыт создания партийной идеологии. И весь вопрос в том, насколько применим такого рода опыт к современным российским реалиям. Конечно, идеология была формально партийно-государственной. Это означает лишь то, что у государства не было своей идеологии.

С тем, чтобы ответить на вопрос, почему так распространены негативные оценки идеологии советского периода, следует подробнее посмотреть, какие отличительные черты были характерны для идеологии того времени. Этих черт мы выделяем три: 1) это была единая партийно-государственная идеология и единый идеологический аппарат; 2) идеология представляла собой догматическое знание, поскольку в идеологической работе использовались прежде всего устоявшиеся, хотя и достоверные, определения; 3) идеология утверждала с некоторыми оговорками необходимость решительного разрыва с историческим прошлым.

С середины 30-х гг. прошлого столетия неоднократно предпринимались попытки разделения партийных и государственных функций. Вот если бы такое разделение было произведено в свое время, то сегодняшний вопрос о государственной идеологии имел бы какое-то историческое обоснование. А то, что произошло в конце перестройки, когда рухнула партия, а вслед за ней государство как республика советов, свидетельствовало лишь о том, что система институтов государственной власти в лице своих представительных и исполнительных органов была слишком слаба, чтобы самостоятельно справиться с управлением в период острейшего кризиса. События 1991–1993 гг. показали это со всей очевидностью.

Опыт первых двух пятилеток показал, что партийные руководители на местах совершили много ошибок по причине недостаточного понимания сложных проблем индустриализации и коллективизации, практически ничем и никем не ограниченная власть партийных работников на местах превращалась в помеху становлению полноценных институтов власти Советов. Возникла конкуренция партийных органов и исполкомов Советов на местах. Поэтому Сталин как фактический руководитель страны попытался несколько раз разрешить проблему разделения партийных и государственных функций[10].

В 1961 г. состоялся XXI съезд КПСС, который принял III программу партии и директивы по очередному пятилетнему плану. Несмотря на восстановление значимости для советского общества некоторых черт российской истории (главным образом в отношении войн и классовой борьбы) в целом программа продолжила линию на разрыв с историческим прошлым, прежде всего в отношении духовно-нравственных и других культурных ценностей.

Отличительная черта партийной идеологии (партийно-государственной) – соединение проекта развития общества с конкретными задачами формирования убеждений советских людей. Соединение в идеологии двух различных задач есть внутреннее и, как показала жизнь, непреодолимое ее противоречие.

Идеология в философском понимании может быть определена как «система концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики – классов, наций, общества, политических партий, общественных движений – и выступает формой санкционирования или существующего в обществе господства и власти (консервативные идеологии), или радикального их преобразования (идеологии «левых» и «правых» движений)»[11]. Важно иметь в виду, что идеология обращается к сознанию каждого человека, к человеку как субъекту. Он должен быть уверен в истинности идеологического знания, которое он использует в своей практической деятельности, в отношениях с другими людьми.

Однако проект в ходе его реализации требует постоянных изменений и дополнений, обогащения новым материалом и конкретной работы над ошибками, одним словом, требует теоретического обсуждения, требует живой и постоянной общественной дискуссии, обсуждения реально возникающих ситуаций. Конечно, расхождение между проектом и реалиями жизни

---

10 *Жуков Ю.Н.* Настольная книга сталиниста. М., 2012. С. 293.

11 *Семигин Г.Ю.* Идеология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. II. М., 2001. С. 81.

всегда было, есть и будет. И это, прежде всего, нужно постоянно объяснять обществу. Социальное и идейное напряжение начинаются в обществе, когда возникает разлад в головах миллионов людей между сложившимися у них убеждениями и реальностью как конкретным воплощением целей и задач проекта при отсутствии понимания подлинных причин этого разлада.

Что касается философской мысли, то она находилась под жесткой опекой идеологов. Попытки устроить сугубо научное обсуждение возникших трудностей, которые постепенно становились все более очевидными, пресекались, как говорится, на корню, особенно после окончания периода оттепели. В выступлениях тех, кого назвали впоследствии шестидесятниками, в подавляющем большинстве говорилось о необходимости разработки нового видения социализма и путей его становления. Но в партии и государстве не было такого института, который занимался бы развитием марксистской теории и, прежде всего, предвидением наступающих в обществе и в мире перемен. Можно твердо утверждать, что общество рано или поздно должно было столкнутся с препятствиями, которые оно вряд ли сможет преодолеть без серьезных потрясений. В свете вышесказанного понятно, почему почти все, что написано отечественными учеными об идеологии 1960–1980-х гг, пронизано резкой критикой в ее адрес. Вместе с тем нельзя не признать и серьезного расширения проблематики философских исследований, которые не были связаны с политическими проблемами развития советского общества[12]. Но когда в начале перестройки прозвучал лозунг о революционном обновлении социализма, то этот лозунг оказался прикрытием для преобразований иного рода.

Проекты будущего устройства общества вплоть до появления цивилизационного проекта имели свои характерные черты. Они отличаются от цивилизационного проекта сильнее, чем это представляется на первый взгляд. Важнейшее их качество – концептуальный разрыв с прошлым с предельно возможной степенью радикальности и с вызванными этим разрывом социальными последствиями.

Исходные начала проекта построения социализма (коммунизма) в Советской России, созданные в результате Октябрьской революции, очень похожи на те, которые возникли в результате Великой Французской революции, приведшей к полному уничтожению абсолютной монархии. Они появились при радикальном разрыве с прошлым, который, как ожидалось, должен был позволить сделать быстрый и эффективный рывок к новой организации общества, в данном случае к советскому социализму. Можно ли только осуждать такое поведение революционеров и их единомышленников? При революционном переходе к другой, более высокой ступени исторического развития подобный разрыв объективно неизбежен. Но за это в будущем обществу приходится платить очень дорогую цену. Страна сегодня ощутила это в полной мере.

Франция, которая, по словам французского историка и государственного деятеля Ф. Гизо, мыслила себя «вершиной европейской цивилизации»[13], явила в конце XVIII в. полный разрыв со средневековым феодальным прошлым и особенно с церковью. Как никакая другая революция, Французская

---

[12] См.: Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М., 2009; Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: страницы истории. М., 2011.

[13] *Гизо Ф.* История цивилизации в Европе. М., 2007. С. 41.

революция перекопала, перевернула все общество[14], отношение к ней и породило в дальнейшем три основных идеологии – консерватизм, либерализм и социализм[15].

Немецкий философ К. Манхейм отмечал, что абстрактность либеральной идеи не ощущалась первыми ее последователями. «Именно в этой неопределенности, оставляющей открытыми все возможности и тем самым стимулирующей воображение, коренилось свежее, молодое чувство, заря, которую ощущал, несмотря на свои консервативные взгляды, даже старик Гегель. <…> Однако глубочайшая движущая сила либеральных идей Просвещения заключалась, помимо этого возбуждающего фантазию, постоянно направленного к далеким горизонтам предзнаменования, так же и в том, что эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они не обусловлены, непредвзяты»[16]. «Для либерала будущее – все, а прошлое – ничто»[17]. Манхейм, в частности, усматривал корни всего спектра левых социальных теорий и движений XIX в. в такой уникальной постреволюционной идейной ситуации.

Особое место в историческом материализме, а также в конкретных социальных науках в советский период занимала борьба с пережитками капитализма, о которых говорили Маркс и Ленин, имея в виду длительность процесса перехода к коммунизму и устойчивость «родимых пятен» прошлого на теле нового общества. В послевоенный период этой борьбе было уделено большое внимание. Философ С.М. Ковалев, ставший впоследствии известным специалистом по этой тематике, утверждал в 50-е гг. прошлого века, что пережитки «имеются во взглядах и на советский общественный и государственный строй, и на экономическую основу советского строя – социалистическую собственность, и на труд, и на национальные взаимоотношения, и на семью и вопросы быта, и во взглядах на мир в целом и т.д.»[18].

Главное в этой проблеме состояло в том, что если существование пережитков прошлого не было связано с сущностью социализма, то тем самым снималась проблема преемственности, поскольку пережитки прошлого рассматривались, естественно, как нечто сугубо отрицательное, подлежащее устранению на социалистическом этапе развития общества. Более того, возникала ситуация, когда ускорение развития усиливало ощущение глубины разрыва с прошлым. И само прошлое в виде его «пережитков» все меньше и меньше должно было влиять на настоящее состояние и тем более на будущий облик советского общества. Отсюда и возникал обратный эффект – чем более решительно велась борьба с пережитками прошлого, тем объективно все больше принижалась значимость исторических предпосылок социализма как общества переходного этапа. Но и признание того, что пережитки прошлого связаны с несовершенством социализма, также вело к неприятным последствиям, связанным с необходимостью признания существования

---

[14] *Фурсов А.И.* De Conspiratione: Капитализм как Заговор // De Conspiratione / О Заговоре. М., 2015. С. 69–214.

[15] См. первое полное издание на русском языке: *Бёрк Э.* Размышления о революции во Франции. М., 2023.

[16] *Манхейм К.* Идеология и утопия // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 193.

[17] Там же. С. 198.

[18] *Ковалев С.М.* О коммунистическом воспитании трудящихся. Автореф. дисс. д.филос.н. М., 1953. С. 26.

противоречий при социализме, которые могут при определенных условиях из разряда неантагонистических перейти в антагонистические, что и произошло впоследствии.

Принципиальная новизна цивилизационного проекта для России. Проект и философия

Цивилизационный проект имеет глубокие онтологические корни. По сути – это наиболее полный и всесторонний общественный проект, качественно отличающийся от предыдущих видов проектов. Цивилизационный проект делает упор на историческую преемственность исходя из обоснованной философией и культурой цивилизационной матрицы конкретного общества или группы обществ. Проект вырастает из культуры, точнее, обнаруживает себя в безмерном море культуры, и в этом смысле его никогда нельзя будет считать завершенным. Многие общественные проекты в прошлом потерпели поражение, и сегодня можно сказать – по причине отсутствия цивилизационных оснований в проектно-конструкторской деятельности исторического субъекта.

Теория проекта устанавливает определенные отношения между содержательной частью проекта, государственной властью и идеологией, утверждает их определенную автономию и наполняет идеологию конкретным функциональным содержанием. Сегодня в российском обществе сложилась несколько односторонняя ситуация. О цивилизационном проекте много пишут, но мало внимания обращается на сам концепт проекта. Вместе с тем широкие общественные круги выступают за принятие государственной (национальной) идеологии. Возникает вопрос: «Так что же в действительности нужно нашему обществу – идеология или цивилизационный проект, а если они тождественны, то зачем их разводят по разные стороны?» И самое главное: кто главные действующие лица в них, кто субъекты проекта и идеологии? Интерпретация создаваемого проекта как идеологической конструкции несет много опасных последствий, о которых напоминает прошлая история советского проекта (III программа партии). Самостоятельная разработка цивилизационного проекта историческим субъектом лишает идеологию возможности обладать привилегией говорить от имени теоретического проекта, обращенного в будущее. В современной России разработка цивилизационного проекта становится главной задачей государства и всего комплекса современных социально-гуманитарных наук. А это означает, что идеология возвращается к выполнению своей основной и привычной функции – к проблемам целенаправленного формирования сознания людей, живущих в российском обществе и участвующих в реализации цивилизационного проекта. Но реальная ситуация может оказаться совсем не простой. По замечанию А.А. Гусейнова, «общая сфера, где пересекаются цели философии и идеологии, становится для каждой из них источником взаимных соблазнов, в силу которых они тянутся друг к другу и не просто тянутся, но посягают на подмену»[19].

[19] *Гусейнов А.А.* Философия и идеология (к 100-летию «Философского парохода») // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 11.

Однако помимо философии как совокупности текстов есть разноликое философское сообщество и есть еще философия как социальный институт, который содержится государством и который занят духовным производством. Но обладает ли философия развитой рефлексией по поводу своего собственного положения в обществе? Ведь она существует в обществе и связана многими нитями с государством. Под государством здесь я имею в виду не страну с ее бескрайними просторами, а институт власти.

Суть проблемы состоит в том, должна ли философия заниматься разработкой проекта, и если должна, то как это можно совместить с высокими целями и задачами академической философии, учитывая настороженную, а то и вовсе негативную реакцию определенной части философов. Присутствие профессиональной философии в культуре общества абсолютно необходимо и жизненно важно для существования общества. Отличительная черта профессиональной философии – это плюрализм философских систем, несводимость их в прошлом, настоящем и, видимо, в будущем к одной, единственной системе. «Идея принципиальной множественности философии имеет фундаментальное значение и задает новую основу для понимания как самой философии, так и всего процесса ее исторического развития»[20].

Особая потребность общества в новых философских системах появляется в условиях длительного общественного кризиса, распада существующих социальных и моральных устоев жизни, нарастающих в обществе противоречий между реальностью жизни и настоятельными стремлениями части философского сообщества найти новые цели и направления развития, новые жизненные смыслы. Философия во все времена стремилась создать идеальный духовный универсум, представляющий собой определенный этико-политический проект совершенного устройства общества и совершенного человека. Создание такого особого рода философских утопий есть способ существования самой философии в истории общества и культуры. Каждая из таких создаваемых философских систем носит авторский характер, и ее автор твердо уверен в том, что он смог выразить в известном смысле абсолютную истину, которая до него оставалась невыявленной. Без такой уверенности ни один выдающийся философ не смог бы работать десятилетиями над созданием своей системы.

Вся история социальной философии свидетельствует, однако, что появление новых философских систем не решает практических задач, стоящих перед обществом. В лучшем случае они обосновывают, каждая по-своему, необходимость смены вектора, направленности исторического процесса. А для решения практических задач и должна возникнуть потребность в виде публичной философии, занимающейся прежде всего разработкой цивилизационных основ, в нашем случае – российского государства.

Сегодня в российском обществе сложилась такая ситуация, когда создание такой публичной философии становится императивной необходимостью. В обществе все еще не достигнуто общенациональное согласие по поводу того, в каком направлении должно идти дальнейшее развитие российского государства, каковы в этом случае важнейшие ценности, определяющие смысл жизни и направление деятельности российского человека. Речь также идет об определении философско-идеологических границ, в пределах которых

---

[20] *Гусейнов А.А.* О назначении философии // Философия и история философии. Актуальные проблемы: к 90-летию Т.И. Ойзермана. М., 2004. С. 94.

деятельность различных политических сил носила бы легитимный и по возможности конструктивный характер. Напрямую выполнить эту задачу не под силу академической философии. Публичную деятельность большого числа политически активных граждан и академическую философию должен соединить «переходник» – философия публичная. В своей более ранней статье, опубликованной в «Философском журнале»[21], автор говорил о необходимости возложить выполнение указанных выше задач именно на публичную философию. Жизнь последнего времени ясно показала, что обретение общенационального согласия лежит в обращении практически ориентированной части социальных философов к выявлению глубинных цивилизационных основ российской истории, к специфике российской цивилизации (через раскрытие ее культурного кода, культурно-исторических начал, либо универсалий культуры, онтологических констант[22] и т.п.) при активном интересе к ее результатам высшей власти. Другая, но также основная задача публичной философии – выявление цивилизационной матрицы российской цивилизации и перевод ее на проектный язык.

Проблема создания Российского проекта цивилизационного развития носит весьма масштабный характер. Государство является его субъектом, его главным разработчиком. Сегодня институты власти проводят большую работу по конкретизации отдельных частей или сторон проекта. Но создать целостный цивилизационный проект – задача теоретическая, философская. Так возникает проблема участия в решении этой задачи отечественной философии и идеологии.

Цивилизационный проект и новое понимание роли идеологии

Идеология в новых условиях начинает играть растущую позитивную роль. Это средство приобщения широких масс населения к содержанию, к главным смыслам цивилизационного проекта, к тем целям и задачам, которые ставит страна. Идеология вполне может стать важнейшим средством государства для успешной реализации национальных проектов и стратегических целей.

К сожалению, над учеными все еще прочно довлеет прошлое. Есть пример из прошлого – советская идеология; тогда давайте исправим ошибки и создадим новую государственную (национальную) идеологию, действующую уже от имени государства. Можно согласиться с ее созданием и оставить прежнее название у этого социального института, но его роль должна быть принципиально другой.

В советский период идеология присвоила себе функцию формирования веры в правильность и справедливость проекта будущего. Сегодня должно быть наоборот: идеология находится на службе государства, она должна убеждать в правильности проекта будущего, но не идеологи должны работать над философскими основаниями и философским содержанием проекта.

---

[21] *Шевченко В.Н.* Зачем нужна обществу публичная философия? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2014. № 1 (12). С. 5–18.

[22] *Шевченко В.Н.* Онтологические константы России как государства-цивилизации в контексте всемирной истории // Философские науки. 2019. Т. 62. № 1. С. 29–47.

Философия призвана не только обосновать правомерность проекта, но, главное, она должна сформировать то, что можно назвать философской верой в проект. «Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Субъективная и объективная сторона составляет единое целое»[23]. Тем более в настоящее время, как считает А.В. Рубцов, понятие идеологии выходит за пределы узко понимаемой политики и в «предельном» расширении обнаруживается в самых разных сферах познания, культуры, экономики и повседневной жизни. «Идеологическое поле обладает особой всеобщностью, т.е. пронизывает собою культуру и социум, нередко даже не считаясь с границами конкретных стран и исторических эпох»[24].

В отличие от классических проектов, цивилизационный проект утверждает не разрыв с прошлым, а глубокую историческую связь. Для проекта, который вырастает из многовековой толщи российской истории, верно сказать – без прошлого нет будущего. Это означает, что он консервативен по своей природе, что он не дает объективных оснований для революционно-критического отношения к настоящему, в котором живут создатели и участники проекта.

Культурный ареал цивилизационного проекта

Для понимания особенностей современной работы над созданием цивилизационного проекта наибольшую значимость приобретает проблематика национальной идеи российского государства, которая составляет огромный пласт во всем смысловом содержании отечественной культуры. На сегодняшний день опубликованы десятки самых различных работ о национальной идее. Среди авторов известные ученые – В.Р. Мединский, В.С. Нерсесянц, Г.В. Осипов, Е.Я. Сатановский, В.А. Тишков[25] и др. С тем общим в их позициях, когда национальная идея выступает ориентиром для развития российского государства и общества, цивилизации в целом, вполне можно согласиться. Но за этой общностью стоят различия во взглядах, нередко весьма существенные, что вполне естественно.

А если к этим работам добавить многочисленные историко-философские исследования, посвященные русской идее, из которых вырастает так или иначе современная проблематика национальной идеи, то перед нами оказывается безграничный океан идей и теорий, мыслей и чувств, исканий и заблуждений. Национальная идея может выражаться в самых разных жанрах – от исторических трактатов и государственных конституций до кратких политических лозунгов и народных пословиц. Этот океан существует по крайней мере тысячу лет, если не больше. В нем всегда были и будут

---

[23] *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 423.

[24] *Рубцов А.В.* Введение // *Рубцов А.В., Любимова Т.Б., Сыродеева А.А.* Практическая идеология. К аналитике процессов в политической и социокультурной реальности. М., 2016. С. 9.

[25] *Мединский В.Р.* Культурная политика и национальная идея. М., 2017*; Нерсесянц В.С.* Национальная идея во всемирно-историческом прогрессе равенства, свободы и справедливости. М., 2000; *Осипов Г.В.* Россия. Национальная идея. Социальные ориентиры и приоритеты. М., 1997; *Сатановский Е.Я.* Шла бы ты… Заметки о национальной идее. М., 2016; *Тишков В.А.* Национальная идея России. Российский народ и его идентичность. М., 2021.

самые различные представления. И ничего здесь не следует ограничивать или навязывать обществу. Попытки объявить национальную идею сущностью цивилизационного проекта или идеологии означает, что автор этой идеи сделал выбор. Но это будет его личный выбор. В культуре все, кто имеет желание написать или сказать, как она должна выглядеть, может так или иначе иметь право выступить со своей точкой зрения. Но вряд ли следует утверждать, что сегодня нет национальной идеи и что нужна ее самостоятельная разработка. Формулировки национальной идеи российского государства менялись на протяжении всей истории ее существования. Сегодня предлагаются самые различные формулировки, создаются перечни вопросов, которые должны содержаться в национальной идее, что вряд ли имеет самостоятельную ценность. Но само по себе изучение эволюции национальной идеи нам представляется значимой и весьма сложной теоретической проблемой.

Сегодня следует особенно внимательно изучить динамику и тенденции изменений в современных представлениях о национальной идее для использования в разработке и реализации цивилизационного проекта. Можно назвать удачным такое ее определение: национальная идея как путь, а не как ярлык; это не лозунг и не пункт в Конституции, а длинный путь исторического и духовного преображения. В конечном счете цивилизационный проект по мере его создания будет вбирать в себя все больше и больше из того наработанного материала, который содержится в литературе по национальной идее. Но непосредственной задачей теоретической философской мысли выступает создание цивилизационного проекта в виде общества будущего как развивающегося целостного организма.

Заключение

Отечественная культура как исторический опыт, накопленный страной и обладающий огромным богатством и разнообразием, есть самое глубокое основание цивилизационного проекта. Именно культура играет решающую роль в том, как будет вести себя гражданин страны в процессе реализации этого проекта, потому что культура, в целом неподвластная идеологии и даже власти, прямо и откровенно ставит вопросы о несовершенствах проекта или идеологии и требует необходимых изменений – что она делала и делает во все времена.

Наконец, цивилизационный проект для России должен также создать ясное представление о культуре в России как о многосоставном, многоуровневом и многосубъектном образовании. Совместные действия отдельных культур будут совершаться в русле собственной логики культуры всей России как целостности, обеспечивая органическое и успешное становление всесубъектности российского общества, которую можно мыслить как светский аналог соборности, а миссию России в XXI в. можно рассматривать как российский проект развития мировой цивилизации, сохранение и собирание воедино отдельных цивилизаций – гуманистически равноценных, но культурно различных.

Список литературы

Бёрк Э. Размышления о революции во Франции / Пер. с англ. С.Я. Карп. М.: Ладомир; Наука, 2023.

Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Пер. с фр. В.Д. Вольфсона. М.: Территория будущего, 2007.

Гусейнов А.А. О назначении философии // Философия и история философии. Актуальные проблемы: к 90-летию Т.И. Ойзермана / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Канон+, 2004. С. 88–118.

Гусейнов А.А. Философия и идеология (к 100-летию «Философского парохода») // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 5–13.

Жуков Ю.Н. Настольная книга сталиниста. М.: Яуза-Пресс, 2012.

Иванов А.В., Попков Ю.В., Фотиева И.В. и др. Россия в средокрестии пространств и времен (опыт синтетического цивилизационного подхода) / Барнаул: Новый формат, 2025.

Ковалев С.М. О коммунистическом воспитании трудящихся. Автореф. дисс. д.филос.н. М.: [Б.и.], 1953.

Контуры цивилизационного будущего России / Отв. ред. А.П. Сегал. М.: Fortis Press, 2024.

Манхейм К. Идеология и утопия / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–276.

Межуев В.М. Философия как идеология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 171–180.

Мединский В.Р. Культурная политика и национальная идея. М.: Книжный мир, 2017.

Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН / Отв. ред. М.Н. Громов. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

Нерсесянц В.С. Национальная идея во всемирно-историческом прогрессе равенства, свободы и справедливости. М.: Норма, 2000.

Осипов Г.В. Россия. Национальная идея. Социальные ориентиры и приоритеты. М.: Фонд содействия развитию соц. и полит. наук, 1997.

Рубцов А.В. Введение // *Рубцов А.В., Любимова Т.Б., Сыродеева А.А.* Практическая идеология. К аналитике процессов в политической и социокультурной реальности. М.: ИФ РАН, 2016. С. 9–23.

Рубцов А.В. Гл. 1. Идеологическое как феномен политики и сознания. Теория и опыт // *Рубцов А.В., Любимова Т.Б., Сыродеева А.А.* Практическая идеология. К аналитике процессов в политической и социокультурной реальности. М.: ИФ РАН, 2016. С. 24–84.

Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 66–75.

Рубцов А.В. После деидеологизации: вопросы идеологии в Институте философии (Вместо предисловия) // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 8–18.

Рубцов А.В. Превращение идеологии. Понятие идеологического в «предельном расширении» // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 18–27.

Сатановский Е.Я. Шла бы ты… Заметки о национальной идее. М.: Эксмо, 2014.

Семигин Г.Ю. Идеология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. II / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2001. С. 81.

Смирнов А.В. Текущие задачи русской философии // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1. С. 216–237.

Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

Тишков В.А. Национальная идея России. Российский народ и его идентичность. М.: АСТ, 2021.

Тюгашев Е.А. В фокусе внимания российская цивилизация // Проблемы цивилизационного развития. 2024. Т. 6. № 1. С. 177–191.

Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: страницы истории / Под ред. А.П. Козырева. М.: Изд-во МГУ, 2011.

Фурсов А.И. De Conspiratione: Капитализм как Заговор // De Conspiratione / О Заговоре / Сост. А.И. Фурсов. М.: Т-во научн. изданий КМК, 2015. С. 69–214.

Цивилизационное развитие России: история и современность / Отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024.

Цивилизация: контрапункты теории / Отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024.

Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria / Отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023.

Шевченко В.Н. Зачем нужна обществу публичная философия? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2014. № 1 (12). С. 5–18.

Шевченко В.Н. Онтологические константы России как государства-цивилизации в контексте всемирной истории // Философские науки. 2019. Т. 62. № 1. С. 29–47.

Шевченко В.Н. Создание Российского проекта цивилизационного развития – одна из важнейших задач отечественной философии (К выходу в свет трехтомника Института философии РАН) // Философия политики и права: Ежегодник научных работ / Гл. ред. Е.Н. Мощелков. Вып. 16. М.: Издатель Воробьев А.В., 2025. С. 149–168.

Ясперс К. Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер с нем. М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991. С. 419–508.

Ideology and philosophy in the problem field of the Russian Civilizational Development Project (to continue the discussion)

Vladimir N. Shevchenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshevchenko@mail.ru

The article begins with a brief analysis of the debate on ideology that has recently taken place in *The Philosophy Journal* and in the journal *Voprosy filosofii*. While highlighting the original propositions and conclusions voiced during the debate, the author notes its thematic limitations. Ideology today should be considered within a broader social context, primarily in its relationship to the problematic of the project. The article then goes on to examine in detail the evolution of the concepts of project and project activity. A key focus is the analysis of the role of ideology and philosophy in the Soviet period of Russian history. The article highlights the distinctive features and contradictions of party ideology, which had a negative impact on the development prospects of Soviet society. In examining the fundamental novelty of the civilizational project, particular emphasis is placed on historical continuity and its development based on the civilizational matrix of Russian society. The article examines in detail the social responsibility of philosophy, whether academic philosophy should engage in project development, and, if so, how this can be reconciled with its lofty goals and objectives. The article proposes the concept of public philosophy, which acts as a mediator between academic philosophy and the theoretical content of the civilizational project. According to the author, ideology, while remaining a doctrine of the purposeful formation of people's consciousness, is now beginning to be perceived as a crucial means of understanding the world and realizing the goals and objectives of the project. The relationship between the civilizational project and the national idea is examined. The crucial role of understanding the true logic of cultural development in Russian society is emphasized in creating a fully-fledged civilizational project, which should create a clear understanding of culture in Russia as a multicomponent, multi-level, and multi-subject entity.

Keywords: academic philosophy, ideological, ideology, party ideology, state, project, culture, practical philosophy, Russian Civilizational Development Project (RCDP), Russian civilization, national idea

For citation: Shevchenko, V.N. "Ideologiya i filosofiya v problemnom pole Rossiiskogo proekta tsivilizatsionnogo razvitiya (k prodolzheniyu diskussii)" [Ideology and philosophy in the problem field of the Russian Civilizational Development Project (to continue the discussion)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 183–201. (In Russian)

References

Burke, E. *Razmyshleniya o revolyutsii vo Frantsii* [Reflections on the Revolution in France], transl. by S.Ya. Karp. Moscow: Ladomir Publ.; Nauka Publ., 2023. (In Russian)

Fursov, A.I. "De Conspiratione: Kapitalizm kak Zagovor" [De Conspiratione: Capitalism as a Conspiracy], *De Conspiratione / O Zagovore* [De Conspiratione / On the Conspiracy], ed. by A.I. Fursov. Moscow: KMK Publ., 2015, pp. 69–214. (In Russian)

Gromov, M.N. (ed.) *Nash filosofskiy dom. K 80-letiyu Instituta filosofii RAN* [Our Philosophical Home: On the 80th Anniversary of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. (In Russian)

Guizot, F. *Istoriya tsivilizatsii v Evrope* [History of Civilization in Europe], transl. by V.D. Volfson. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2007. (In Russian)

Guseynov, A.A. "Filosofiya i ideologiya (k 100-letiyu 'Filosofskogo parokhoda')" [Philosophy and Ideology (On the 100th Anniversary of the 'Philosophical Steamship')], *Voprosy filosofii*, 2023, No. 9, pp. 5–13. (In Russian)

Guseynov, A.A. "O naznachenii filosofii" [On the Purpose of Philosophy], *Filosofiya i istoriya filosofii. Aktual'nye problemy: k 90-letiyu T.I. Oyzermana* [Philosophy and History of Philosophy. Current Problems: On the 90th Anniversary of T.I. Oizerman], ed. by A.A. Guseynov. Moscow: Kanon+ Publ., 2004, pp. 88–118. (In Russian)

Ivanov, A.V., Popkov, Yu.V., Fotiyeva, I.V. et al. *Rossiya v sredokrestii prostranstv i vremen (opyt sinteticheskogo tsivilizatsionnogo podkhoda)* [Russia at the Crossroads of Space and Time (An Experience of a Synthetic Civilizational Approach)]. Barnaul: Novyy format Publ., 2025. (In Russian)

Jaspers, K. "Filosofskaya vera" [Philosophical Faith], in: K. Jaspers, *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning and Purpose of History], transl. by M.I. Levina. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 419–508. (In Russian)

Kovalev, S.M. *O kommunisticheskom vospitanii trudyashchikhsya* [On the Communist Education of the Working People], Abstract of Diss. Moscow, 1953. (In Russian)

Kozyrev, A.P. (ed.) *Filosofskiy fakul'tet MGU im. M.V. Lomonosova: stranitsy istorii* [Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University: Pages of History]. Moscow: Moscow State University Publ., 2011. (In Russian)

Mannheim, K. "Ideologiya i utopiya" [Ideology and Utopia], in: K. Mannheim, *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of Our Time], transl. by M.I. Levina. Moscow: Yurist Publ., 1994, pp. 7–276. (In Russian)

Medinskiy, V.R. *Kul'turnaya politika i natsional'naya ideya* [Cultural Policy and the National Idea]. Moscow: Knizhnyy mir Publ., 2017. (In Russian)

Mezhuev, V.M. "Filosofiya kak ideologiya" [Philosophy as Ideology], *Filosofskiy zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No. 4, pp. 171–180. (In Russian)

Nersesyants, V.S. *Natsional'naya ideya vo vsemirno-istoricheskom progresse ravenstva, svobody i spravedlivosti* [The National Idea in the World-Historical Progress of Equality, Freedom and Justice]. Moscow: Norma Publ., 2000. (In Russian)

Osipov, G.V. *Rossiya. Natsional'naya ideya. Sotsial'nye orientiry i prioritety* [Russia. National Idea. Social Guidelines and Priorities]. Moscow: Fond sodeystviya razvitiyu sots. i polit. nauk Publ., 1997. (In Russian)

Rubtsov, A.V. “Gl. 1. Ideologicheskoe kak fenomen politiki i soznaniya. Teoriya i opyt” [Ch. 1. The Ideological as a Phenomenon of Politics and Consciousness. Theory and Experience], in: A.V. Rubtsov, T.B. Lyubimova & A.A. Syrodeeva, *Prakticheskaya ideologiya. K analitike protsessov v politicheskoy i sotsiokul’turnoy real’nosti* [Practical Ideology: Towards an Analysis of Processes in Political and Sociocultural Reality]. Moscow: IPh RAS Publ., 2016, pp. 24–84. (In Russian)

Rubtsov, A.V. “Illyuzii deideologizatsii. Mezhdu reabilitatsiey ideologicheskogo i zapretom na ogosudarstvlenie ideologii” [Illusions of Deideologization: Between the Rehabilitation of Ideology and the Ban on the Nationalization of Ideology], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 6, pp. 66–75. (In Russian)

Rubtsov, A.V. “Posle deideologizatsii: voprosy ideologii v Institute filosofii (Vmesto predisloviya)” [After Deideologization: Questions of Ideology at the Institute of Philosophy (Instead of a Preface)], *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* [Philosophy and Ideology: From Marx to Postmodernism], ed. by A.A. Guseynov & A.V. Rubtsov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018, pp. 8–18. (In Russian)

Rubtsov, A.V. “Prevrashchenie ideologii. Ponyatie ideologicheskogo v ‘predel’nom rasshirenii’” [The Transformation of Ideology: The Concept of the Ideological in its ‘Ultimate Expansion’], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 7, pp. 18–27. (In Russian)

Rubtsov, A.V. “Vvedenie” [Introduction], in: A.V. Rubtsov, T.B. Lyubimova & A.A. Syrodeeva, *Prakticheskaya ideologiya. K analitike protsessov v politicheskoy i sotsiokul’turnoy real’nosti* [Practical Ideology: Towards an Analysis of Processes in Political and Sociocultural Reality]. Moscow: IPh RAS Publ., 2016, pp. 9–23. (In Russian)

Satanovskiy, E.Ya. *Shla by ty… Zametki o natsional’noy ideye* [Go Away… Notes on the National Idea]. Moscow: Eksmo Publ., 2014. (In Russian)

Segal, A.P. (ed.) *Kontury tsivilizatsionnogo budushchego Rossii: kollektivnaya monografiya* [The Contours of Russia’s Civilizational Future: A Collective Monograph]. Moscow: Fortis Press Publ., 2024. (In Russian)

Semigin, G.Yu. “Ideologiya” [Ideology], *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], ed. by V.S. Stepin, Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 2001, p. 81. (In Russian)

Shevchenko, V.N. “Ontologicheskie konstanty Rossii kak gosudarstva-tsivilizatsii v kontekste vsemirnoy istorii” [Ontological Constants of Russia as a Civilization-State in the Context of World History], *Filosofskie nauki*, 2019, Vol. 62, No. 1, pp. 29–47. (In Russian)

Shevchenko, V.N. “Sozdanie Rossiyskogo proekta tsivilizatsionnogo razvitiya – odna iz vazhneyshikh zadach otechestvennoy filosofii (K vykhodu v svet trekhtomnika Instituta filosofii RAN)” [Creation of the Russian Project of Civilizational Development is One of the Most Important Tasks of Russian Philosophy (On the Publication of the Three Volume Edition of the Institute of Philosophy RAS)], *Filosofiya politiki i prava: Ezhegodnik nauchnykh rabot*, 2025, Iss. 16, pp. 149–168. (In Russian)

Shevchenko, V.N. “Zachem nuzhna obshchestvu publichnaya filosofiya?” [Why Does Society Need Public Philosophy?], *Filosofskiy zhurnal / Philosophy Journal*, 2014, No. 1 (12), pp. 5–18. (In Russian)

Smirnov, A.V. “Tekushchie zadachi russkoy filosofii” [Current Objectives of Russian Philosophy], *Problemy tsivilizatsionnogo razvitiya*, 2021, Vol. 3, No. 1, pp. 216–237. (In Russian)

Smirnov, A.V., Kasavina, N.A. & Nikolskiy, S.A. (eds.) *Tsivilizatsionnoe razvitie Rossii: istoriya i sovremennost’* [Civilizational Development of Russia: History and Modernity]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2024. (In Russian)

Smirnov, A.V., Kasavina, N.A. & Nikolskiy, S.A. (eds.) *Tsivilizatsiya: kontrapunkty teorii* [Civilization: Counterpoints of Theory]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2024. (In Russian)

Smirnov, A.V., Kasavina, N.A. & Nikolskiy, S.A. (eds.) *Tsivilizatsiya: mnogozvuchie smyslov* [Civilization: Polyphony of Meanings]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2023. (In Russian)

Solov’ev, E.Yu. “Filosofiya kak kritika ideologii” [Philosophy as a Critique of Ideology], *Filosofskiy zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No. 3, pp. 5–31. (In Russian)

Tishkov, V.A. *Natsional'naya ideya Rossii. Rossiyskiy narod i ego identichnost'* [The National Idea of Russia: The Russian People and Their Identity]. Moscow: AST Publ., 2021. (In Russian)

Tyugashev, E.A. "V fokuse vnimaniya rossiyskaya tsivilizatsiya" [Russian Civilization in the Focus of Attention], *Problemy tsivilizatsionnogo razvitiya*, 2024, Vol. 6, No. 1, pp. 177–191. (In Russian)

Zhukov, Yu.N. *Nastol'naya kniga stalinista* [The Stalinist's Handbook]. Moscow: Yauza-Press, 2012. (In Russian)

Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 202–208
УДК 130.123

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 202–208
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-202-208

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Д.Б. Поляков

ЛИНИИ УСКОЛЬЗАНИЯ: СЛУЧАЙ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ

Рец. на кн.: *Кампанья Ф.* Иные миры. Средиземноморские уроки бегства от истории / Пер. с англ. Н. Проценко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026.

Поляков Дмитрий Борисович – кандидат философских наук, доцент. Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы. Российская Федерация, 199178, г. Санкт-Петербург, ул. 12 линия В.О., дом 13, лит. А; e-mail: poldmit89@mail.ru

Предлагаемая рецензия посвящена книге итало-британского философа Ф. Кампаньи «Иные миры. Средиземноморские уроки бегства от истории», вышедшей на русском языке в феврале 2026 г. Определяемая самим автором как практическое пособие по выживанию человека под натиском исторических сил, данная работа представляет собой хронологически последовательное, хотя и сюжетно ризоматичное повествование о переломных отрезках истории различных локаций Средиземноморья: Месопотамии, Египта, Греции, Италии, Турции и др. Внимание автора книги сосредоточено на феномене воображения, которое в травмирующие исторические периоды предстает важным ресурсом самосохранения для индивидов и сообществ, оказывающихся в пограничном состоянии между отживающей и зарождающейся эпохами. Эффектами понятого таким образом воображения становятся мифотворчество, создание религиозных или философских школ, переводческая и литературная деятельность, беженство, авантюризм и т.д. Каждый из таких эффектов, по мысли Кампаньи, продиктован неприятием довлеющей объективной реальности Истории, импульсы бегства от которой, с точки зрения рецензента, коррелируют с метафорой линий ускользания из работ Ж. Делеза и Ф. Гваттари. В рецензии также отмечается, что своим текстом автор стремится не просто рассказать о воображении, но средствами художественно-литературного языка активизировать вместе с тем и воображение читателя, благодаря чему воображение «срабатывает» с трех сторон: авторской, читательской и со стороны героев книги. Кроме того, рецензентом усматривается и вкратце обосновывается созвучие ключевых интенций «Иных миров» как минимум с двумя философскими традициями – экзистенциализмом и анархизмом. В заключительной части представлены некоторые критические замечания, связанные с недостаточным исследовательским потенциалом книги, а также неясными целевыми установками.

Ключевые слова: Средиземноморье, воображение, история, экзистенциализм, анархизм

Для цитирования: *Поляков Д.Б.* Линии ускользания: случай Средиземноморья // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 202–208.

© Поляков Д.Б., 2026

«Современность, какой бы эпохой она ни датировалась, всегда идет рука об руку с потрясением основ веры и открытием присущей реальности недореальности (peu de réalité) – открытием, связанным с изобретением других реальностей»[1]. Пожалуй, эти слова Ж.-Ф. Лиотара как нельзя лучше смотрелись бы в качестве эпиграфа к рассматриваемой книге. Ее автор Ф. Кампанья (род. 1984) – итальянский философ, проживающий и работающий в Великобритании, – российскому читателю мог быть известен благодаря изданному в 2023 г. переводу небольшой работы, в которой им сводятся счеты с религиозностью современного, казалось бы, светского мира[2]. И если тот перевод увидел свет лишь через 10 лет после появления оригинала, то новая книга Кампаньи вышла на русском языке почти сразу, открыв перед читателем довольно необычное тематическое измерение – историю средиземноморского воображения.

В предисловии к русскоязычному изданию и сам автор задается вопросом о том, чем же может быть интересна подобная книга жителям иного географического ареала. Предлагаемое объяснение и интригует, и настраивает на специфическое читательское предприятие, поскольку подразумевает мыслить шире пределов одной только географии: «Средиземноморье – везде, где, несмотря на бушующие конфликты, людям все же удается стирать границы и противостоять жесткому разделению, везде, где историческая катастрофа встречается с неукротимым творческим началом человеческого воображения» (С. 9). Впрочем, уже само название, сообщающее нам об «иных мирах» и «бегстве от истории», намекает на наличие в книге некой философской метафоричности, и, вероятно, лучшей такой метафорой в заданном Кампаньей контексте как раз и являются вынесенные нами в заглавие линии ускользания, заимствованные из лексикона Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

По аналогии с тем, как Г. Марсель называл стремление к мистике бегством ввысь, мы могли бы определить описанные в книге средиземноморские линии ускользания как бегства и ввысь, и вниз, и вкривь, и вкось, и, конечно же, внутрь от генеральной ветки Истории; как *побеги*, прорастающие из этого гегемонистского стебля. Эта последняя, к слову, и сама является побегом – в обоих смыслах – от/из фундаментального хаоса существования, в который на экзистенциалистский манер оказывается заброшено все человечество, если верить завораживающему пересказу Кампаньей мифов Месопотамии и Египта. В сплетаемой автором «арабеске» сюжетов, связанных с прошлым и настоящим Средиземноморья, мы видим главным образом попытки конструирования альтернативных способов существования, тех самых иных миров, бегством в которые спасались одиночки или сообщества единомышленников от довлеющих сил неумолимой Истории в периоды ее эпохальных разломов: «Вместо того чтобы цепляться за ценности мира, уходящего в прошлое, или принимать ценности новых восходящих держав, они брали на себя смелость направляться в ту исходную точку воображения, где новые идеи и ценности можно извлечь из бесконечной виртуальности возможного» (С. 19).

---

1 *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей. Письма: 1982–1985. М., 2008. С. 23.

2 *Кампанья Ф.* Из ночи. Приключение: прочь от трудов и богов. Тамбов, 2023. Оригинальное название – «The Last Night: Antiwork, Atheism, Adventure».

Стоит сказать, что в случае с книгой Кампаньи воображение – это не только чисто внешний автору и читателю феномен, отслеживать трансформации которого можно из исторической или философской перспективы. В соответствии с собственным же требованием присущего литературе качества иммерсивности (погруженности, вовлеченности) Кампанья предельно, даже нарочито литературен, начиная с геологических зарисовок происхождения Средиземного моря и пересказа древних мифов и заканчивая вольной фантазией о подземном туннеле, в котором автор беседует с почившими мыслителями, учеными и писателями. Другими словами, перед нами не стандартный научный труд по истории или философии, но именно та «мягкая повествовательная субстанция», о необходимости которой говорит Кампанья применительно ко всякой научной или философской теории, не желающей быть оторванной от жизни (С. 23). Так, взявшись за генеалогию средиземноморского воображения, которое манифестировало себя в мифологических, религиозных и философских системах, а также в переводческой и литературной ипостасях, Кампанья активизирует и *наше собственное воображение*, когда погружает в перипетии своих героев, становившихся в разное время «дезертирами Истории». В результате возникает нечто вроде органичного и неразрывного сцепления как в случае с борромеевыми кольцами: воображение автора, воображение читателя и воображение героев книги в качестве главной ее темы.

«Все они – аскеты, своевольники и коммунисты – считали себя “поколением Бесцарственности”, присягнувшим на верность лишь той искре иного мира, что горела у них внутри <…> Им были чужды этот мир и его язык – они были гражданами инобытия, окутанного тайной» (С. 166). Эти слова, описывающие гностиков поздней Античности в одной из глав, применимы ко многим, если не ко всем персоналиям «Иных миров», будь то реальные исторические личности, персонажи легенд или и те и другие одновременно, как в случае с фигурой Александра Македонского – реально существовавшего полководца, мифологизированного уже при жизни.

Месопотамия, Египет, Греция, Италия, Турция – таков неполный перечень средиземноморских локаций в тексте Кампаньи. От древнегреческих киников и скептиков через гностиков, манихеев и пиратов к утопистам, революционерам и литераторам модерной эпохи и, наконец, к «нелегальным мигрантам» уже наших переломных дней – таковы узловые точки и судьбы хронологически последовательного, но сюжетно нелинейного маршрута книги. Здесь также указаны далеко не все из тех, чьи труды и дни прослеживает Кампанья, но абсолютно всех объединяет статус чужаков и беженцев, причем не столько в пространственном отношении, сколько по отношению к доминирующим и неизбежно репрессирующим нормам и представлениям. Их линии ускользания – философские школы и религиозные секты, переводческий и художественно-литературный креационизм, пространственный дрейф и политический радикализм. Их кредо – «деколонизация внутреннего мира от господствующих в обществе идей, допущений и диктата, которые пронизывают ощущение собственного “я” и ощущение реальности каждого отдельного человека» (С. 302).

Кампанья не просто симпатизирует, но солидаризируется с их порывами к бегству и субверсивными импульсами, равно как и с их неудачами, вызванными маргинальным, а подчас и криминализированным положением. Этот момент, на наш взгляд, важно подчеркнуть. Лейтмотив книги, согласно

которому в травмирующих исторических обстоятельствах воображение является единственным убежищем и ресурсом заботы о себе, способен откликнуться лишь экзистенциальной горечью и ощущением бессилия. Однако Кампанья, кажется, стремится избежать подобных эффектов, когда время от времени вводит такие парадоксальные и своеобразные формулировки, как «непобедимая капитуляция» или «практика радикального отступления» (С. 203, 261), которые – опять же, только на наш взгляд, – будто бы призваны хотя бы риторически компенсировать безнадежность альтернативных проектов и нарративов перед лицом победившей Истории. Возможно, дело заключается и в понимании того, что солидаризироваться имеет этический смысл лишь с проигравшими силами – изначально обреченными и малыми в сравнении с мощью того или иного метанарратива. В конце концов, окажись гностическое христианство господствующей религией в свое время, не оказалось ли бы оно репрессивным и исключающим дискурсом и практикой? «Даже линии ускользания – не собираются ли они, под прикрытием своего вероятного расхождения, воспроизводить формации, кои им надлежало бы разрушать или перенаправлять?»[3]

Таким образом, «Иные миры» предстают по-настоящему экзистенциалистской драмой с уже упомянутым мотивом судьбы человечества, заброшенного в хаос существования. Вместе с тем этой драме присущ и не менее экзистенциалистский мотив сопротивления такой судьбе через ее признание в качестве *общего* удела, и тогда отдельные мысли Кампаньи становятся удивительно созвучны идеям А. Камю. Так, в философском отступлении от изложения древних антропологических мифов он замечает: «Представление о наличии чего-то вроде единого “человечества”, объединяющего всех людей единой судьбы, уже само по себе выступает способом рассеять страдание отдельно взятого человека по бескрайней сети солидарности. Мы способны обратить проклятие рода человеческого в символ надежды, а из мифической тьмы своего происхождения – сделать себе знамя» (С. 53).

Наряду с экзистенциализмом нельзя не упомянуть и другую, в чем-то схожую с ним философскую, а также политическую традицию – анархизм. И хотя политически активные анархисты, пусть редко, но все же появляются перед читателем в ходе повествования, превалирующим мы могли бы назвать анархизм иного рода. В частности, все та же идея всепроникающего хаоса перекликается с концепцией онтологической анархии. Например, воображенный автором итальянский писатель и издатель Роберто Калассо (1941–2021) рассуждает о «вечном невыразимом Хаосе, простирающемся во все стороны от наших языковых бастионов» (С. 308–309), и делает он это в манере, схожей со стилистикой анархистских эссе Хаким Бея[4] – американского поэта и мыслителя, который известен своей оккультно-мистической вариацией анархизма и который, по-видимому, не случайно упоминается в книге Кампаньи[5], хотя и в другом контексте. Сама концепция онтологического анархизма была разработана именно Хаким Беем, в текстах которого

---

[3] *Делез Ж.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 23.

[4] Настоящее имя – Питер Ламборн Уилсон.

[5] Так, в анонсе открытой лекции Кампаньи, которую тот читал в Москве весной 2018 г., указано, что лектор является анархистом. URL: https://winzavod.ru/calendar/lectures/kosmogonii-tekhnika-i-magiya/ (дата обращения: 24.03.2026).

хаос подразумевает чистую потенциальность и сопряженное с ней стремление к ничем не ограниченному творчеству. Поскольку всякому творчеству сопутствует воображение, постольку и то и другое обретают чуть ли не магический статус – творчество даже в большей степени, чем социальный протест, способно взломать иллюзию порядка и навязанных им образов жизни, мышления, идентичностей и т.д. В сущности, «Иные миры» можно назвать развернутым иллюстративным материалом к онтологическому анархизму Хаким Бея, не говоря даже о том, что саботирование генеральной линии Истории, проводниками которой провозглашаются различные институты и учреждения, само по себе анархично.

В завершение следует указать на существенное и, пожалуй, самое очевидное упущение рассматриваемой книги. Написанная на стыке истории и философии, в концептуальном отношении она не дает читателю никаких новых знаний в этих областях. Говоря точнее, сам автор, мастерски собирая повествование из уже имеющихся материалов истории и философии, не проводит оригинального исследования с сопутствующими выводами, не изобретает новых концептов или методов, как и не переосмысливает старые, ограничиваясь по большому счету демонстрацией литературного таланта. Сама категория воображения, как это ни странно, ускользает от определения и анализа, хотя с философской, равно как и с психологической точки зрения ее раскрытие только укрепило бы теоретический фундамент книги или как минимум придало бы ей бóльшую научную весомость.

Наконец, финал всего повествования буквально провисает в воздухе, когда Кампанья воображает проселочную дорогу между шоссе и центром содержания мигрантов и предлагает читателям решать, что делать дальше: «Возможно, вы дождетесь подходящего момента, когда можно будет взобраться на стены и перерезать решетки камеры, а может быть, повернете назад, снова пройдете через поля и выберетесь на шоссе в стремлении к комфорту современного города» (С. 315). Тот или иной вариант действия, очевидно, должен осуществиться в воображении читателя и нигде больше, в чем, на наш взгляд, и заключается провисание в воздухе – в воздухе фантазии, если можно так выразиться. И в таком контексте уже другие слова Лиотара – о специфике философского письма – могли бы так же органично предварять «Иные миры», как и приведенные ранее: «Пишешь прежде, чем знаешь, чтó сказать и как, и чтобы узнать это, если возможно»[6]. В то время как форма высказывания вполне определена и реализована, содержательный ответ на вопрос «что сказать?» оказывается размыт. Складывается впечатление, что это понимает и сам автор, когда сводит свою роль лишь к «свету, падающему на сцену, и половицам, из которых состоят ее подмостки» (Там же).

Было бы некорректно домысливать за автора его мотивацию, но, вероятно, объяснение указанных недостатков может быть связано с неким личностным, даже интимным побуждением к написанию книги, связанным с положением самого Кампаньи как переселенца – в конце концов, не случайно во введении и на последних страницах автор погружает нас в проникнутые теплом воспоминания о своем детстве годы в Италии. И если так, то, конечно, «Иные миры» скорее могут считываться как некий процесс авторской самотерапии, чем как научное исследование. Однако даже в этом

---

6 *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей. С. 138.

случае привнесение большей аналитической составляющей, равно как и четкого целеполагания, лишь усилило бы эффект от прочитанного и, повторимся, придало бы ей большей академической весомости.

По определению Кампаньи, написанная им книга – это ни много ни мало «практическое пособие на тему выживания человека под натиском исторических сил» (С. 10). И если специфическое понимание автором практичности, т.е. бегство в воображение, может вызвать недоумение или скепсис, то обучающий компонент в его детище, безусловно, присутствует. В историческом своем срезе – это летопись поражений, которая учит тому, что сопротивление доминирующим силам Истории чаще всего приспосабливается к этим силам так, что в конечном счете растворяется в них без остатка. В философском же срезе – это хроника работы мысли и все того же воображения, которая демонстрирует поучительные примеры обороны субъектности от гегемонистских нарративов, притязающих на ее узурпацию. А подобные уроки необходимы во все времена и, действительно, вне зависимости от географических границ.

Список литературы

Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я.И. Свирский. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

Кампанья Ф. Из ночи. Приключение: прочь от трудов и богов / Пер. с англ. Тамбов: Ex Nord Lux, 2023.

Кампанья Ф. Иные миры. Средиземноморские уроки бегства от истории / Пер. с англ. Н. Проценко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026.

Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма: 1982–1985 / Пер. с фр. А.В. Гараджа. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008.

Lines of flight: Mediterranean's case

Book review: Campagna, F. *Inye miry. Sredizemnomorskie uroki begstva ot istorii* [Otherworlds: Mediterranean Lessons on Escaping History], transl. by N. Procenko. Moscow: Ad Marginem Press, 2026. (In Russian)

Dmitry B. Polyakov

Saint Petersburg State Institute of Psychology and Social Work. 13, 12 Vasilyevsky Island line Str., Saint Petersburg, 199178, Russian Federation; e-mail: poldmit89@mail.ru

This review is dedicated to the book *Otherworlds: Mediterranean Lessons on Escaping History* by the Italian-British philosopher F. Campagna, published in Russian in February 2026. Defined by the author himself as a practical guide to human survival under the pressure of historical forces, this work presents a chronologically consistent, albeit rhizomatic narrative about turning points in the history of various locations in the Mediterranean: Mesopotamia, Egypt, Greece, Italy, Turkey, etc. The author focuses on the phenomenon of imagination, which, during traumatic historical periods, becomes an important resource for self-preservation for individuals and communities caught in a liminal state between dying and emerging eras. Understood in this way, the effects of imagination include mythmaking, the creation of religious or philosophical schools, translation and literary activity, exile, adventurism, and so on. Each of these effects, according to Campagna, is dictated by a rejection of the dominant objective reality of History, impulses

to flee from which, in the reviewer's view, correlate with the metaphor of lines of flight taken from the works of G. Deleuze and F. Guattari. The review also notes that the author's text seeks not only to talk about imagination, but also to activate the reader's imagination through the use of literary language, thereby activating imagination on three fronts: the author's, the reader's, and the book's characters'. Furthermore, the reviewer discerns and briefly substantiates the consonance of the key intentions of *Otherworlds* with at least two philosophical traditions – existentialism and anarchism. The final section presents some critical remarks related to the book's insufficient research potential and unclear aims.

Keywords: Mediterranean, imagination, history, existentialism, anarchism

For citation: Polyakov, D.B. "Linii uskol'zaniya: sluchai Sredizemnomor'ya" [Lines of flight: Mediterranean's case [Book review]], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 202–208. (In Russian)

References

Campagna, F. *Iz nochi. Priklyuchenie: proch' ot trudov i bogov* [The Last Night: Antiwork, Atheism, Adventure]. Tambov: Ex Nord Lux Publ., 2023. (In Russian)

Campagna, F. *Inye miry. Sredizemnomorskie uroki begstva ot istorii* [Otherworlds: Mediterranean Lessons on Escaping History], transl. by N. Procenko. Moscow: Ad Marginem Press, 2026. (In Russian)

Deleuze, G. *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], transl. by Ya.I. Svirskii. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ.; Moscow: Astrel' Publ., 2010. (In Russian)

Lyotard, J.-F. *Postmodern v izlozhenii dlya detei. Pis'ma: 1982–1985* [The Postmodern explained to children. Correspondence: 1982–1985], transl. by A.V. Garadzha. Moscow: RSUH Publ., 2008. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2026. Том 19. № 3

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожинова, С.Ю. Растегина*
Корректор *Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 11.09.26.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 17,09. Уч.-изд. л. 16,39. Тираж 1 000 экз. Заказ № 14

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: https://pj.iphras.ru

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iphras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
    1. Сведения об авторе(ах):
        – фамилия, имя и отчество;
        – ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
        – место работы;
        – полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
        – адрес электронной почты.
    2. Название статьи.
    3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
    4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
    5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:

1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

– автор (транслитерация);
– заглавие статьи (транслитерация);
– [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
– название русскоязычного источника (транслитерация);

– [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
– выходные данные на английском языке.

- Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт https://translit.ru/ru/bsi/, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».

  После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

  Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iphras.ru; сайт: https://pj.iphras.ru

Подписка на «Философский журнал» осуществляется
через каталог печатных изданий «Урал-Пресс» на странице:
https://www.ural-press.ru/catalog/98131/9020390/.
Подписной индекс 41951