
СИБИРСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

2025. Том 23, № 3

СОДЕРЖАНИЕ

Аналитическая философия, эпистемология и философия науки

- Сырмич С. Ю. Метафизическая и естественная модальность в серьезном эссенциализме Дж. Лоу 5

Социальная философия

- Лукьянов Н. Е. Феномен терроризма в зарубежных социально-политических теориях 33
- Кожоридзе Г. Г. Между хайпом и индивидуальностью: противоречия кинопредпочтений поколения Z в России 46
- Корж В. Г. О влиянии визуального поворота на историческое познание 55

История философии

- Сахневич С. В. Метатекст как методологический ключ для трансформации экзистенциальных противоречий Ницше в философские апории 63
- Мисюров Н. Н. Человек как экзистенциальная задача аналитики присутствия 79
- Иваненко А. И. Исихазм как философия онтологического оптимизма 89

Научная жизнь, полемика, рецензии, переводы

- Шелковников А. Ю., Абрамов П. Д. Рецензия на книгу: Синтез Знания и Красоты. К 150-летию со дня рождения Н. К. Рериха: Материалы Междунар. науч.-практ. форума (Москва, Ин-т философии РАН, 20–22 марта 2024 г.) / Отв. ред. И. А. Герасимова. Москва; Санкт-Петербург; Улан-Батор; Киров: Киров. гос. универс. обл. науч. б-ка им. А. И. Герцена, 2024. 496 с. 99

- Информация для авторов 108

SIBERIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2025. Volume 23, issue 3

Contents

Analytical Philosophy, Epistemology and Philosophy of Science

- Syrmich S. Yu.* Metaphysical and nomic modalities in J. Lowe's serious essentialism 5

Social Philosophy

- Lukyanov N. E.* The phenomenon of terrorism in foreign socio-political theories 33
- Kozhoridze G. G.* Between Hype and Individuality: The Contradictions of Russian Generation Z's Film Preferences 46
- Korzh V. G.* On the impact of the visual turn on of historical research 55

History of Philosophy

- Sakhnevich S. V.* Metatext as a methodological key for transforming Nietzsche's ontological paradoxes into philosophical aporias 63
- Misyurov N. N.* Man as Existential Task of the Analytics of Presence 79
- Ivanenko A. I.* Hesychasm As the Philosophy of Ontological Optimism 89

Academic Life, Polemics and Reviews

- Shelkovnikov A. Yu., Abramov P. D.* Book Review: Synthesis of Knowledge and Beauty. On the 150th anniversary of the birth of Nicholas Roerich: Materials of the International Scientific and Practical Forum (Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, March 20–22, 2024) / Ed. by I. A. Gerasimova. Moscow, St. Petersburg, Ulan Bator, Kirov: Kirov State Universal Regional Scientific Library, 2024. (in Russian). 99

- Instructions for Contributors** 108

Научная статья

УДК 165.0:82

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-5-32

Метафизическая и естественная модальность в серьезном эссенциализме Дж. Лоу

Семен Юрьевич Сырмич

*Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия*

s.syrmich@g.nsu.ru, <https://orcid.org/0009-0006-9556-2795>

Аннотация

Цель работы – показать, как в рамках серьезного эссенциализма Джонатана Лоу возможно частичное решение проблемы взаимосвязи между разными типами модальности. Согласно эссенциалистским концепциям модальности, сущность онтологически и эпистемически предшествует любым модальным фактам. В этом смысле очевидна связь сущности и метафизической модальности, однако связь сущности и других типов модальности, как правило, остается за рамками интереса исследователей. Дж. Лоу в ряде своих работ делает акцент на естественной модальности, которая связывается с существованием законов природы. Но как связаны естественная модальность с сущностью или метафизической модальностью, не объясняется. Опираясь на представление Дж. Лоу о том, что в сущности вещи можно выделить фундаментальную общую (fundamental general) и конкретную общую (specific general) части, мы утверждаем, что в реальном определении вещи, которое и выражает ее сущность, мы могли бы выделять смысловые части, которые и будут задавать метафизическую сущность и естественную сущность соответственно. Метафизическая сущность соответствует фундаментальной общей, а естественная – конкретной общей частям сущности. Знание о метафизической модальности основывается на знании метафизической сущности, она должна познаваться априорно. Естественная сущность, наоборот, должна открываться апостериорно, посредством апелляции к эмпирическому исследованию. Знание о естественной модальности основывается на знании естественной сущности. Тем самым, мы получаем частное решение проблемы взаимосвязи метафизической и естественной модальности в онтологии Дж. Лоу.

Ключевые слова

эссенциализм, сущность, реальное определение, метафизическая модальность, естественная модальность, проблема взаимосвязи, Дж. Лоу

Для цитирования

Сырмич С. Ю. Метафизическая и естественная модальность в серьезном эссенциализме Дж. Лоу // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 5–32. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-5-32

© Сырмич С. Ю., 2025

Metaphysical and nomic modalities in J. Lowe's serious essentialism

Semyon Yu. Syrmich

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation
s.syrmich@g.nsu.ru

Abstract

The paper aims to demonstrate how, within the framework of Jonathan Lowe's serious essentialism, a partial solution to the navigation problem between different types of modality may be possible. According to essentialist concepts of modality, essence ontologically and epistemically precedes any modal facts. In this sense, the connection between essence and metaphysical modality is clear, but the connection between essence and other types of modality generally remains outside the scope of researchers' interest. In a number of his works, J. Lowe emphasizes natural/nomic modality, which is associated with the laws of nature. However, he does not explain how nomic modality is related to essence or metaphysical modality. Based on J. Lowe's position, according to which the essence of an entity can be divided into fundamental general and specific general parts, we argue that within the real definition of an entity, which expresses its essence, we could distinguish such meaningful parts as metaphysical essence and natural essence. The former would correspond to the fundamental general part of essence, and the latter to the specific general part. Metaphysical essence must be known a priori, and knowledge of metaphysical modality would be based on our knowledge of metaphysical essence. Natural essence must be discovered a posteriori, through empirical research, and knowledge of nomic modality would be based on our knowledge of natural essence. Thus, we obtain a particular solution to the navigation problem of the relationship between metaphysical and natural/nomic modality within the J. Lowe's ontology.

Keywords

essentialism, essence, real definition, metaphysical modality, nomic modality, navigation problem, J. Lowe

For citation

Syrmich S.Yu. Metaphysical and nomic modalities in J. Lowe's serious essentialism. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 5–32 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-5-32

Так как определение – это обозначение, а всякое обозначение имеет части, и точно так же, как обозначение относится к вещи, так и часть обозначения относится к части вещи, то возникает затруднение, должно ли обозначение отдельных частей содержаться в обозначении целого или нет. Части обозначения, на которые оно разделяется, предшествуют (prior) ему либо все, либо некоторые из них. Части, которые по своей природе подобны материи и на которые вещь распадается по своей материальной природе, суть нечто последующее (posterior); но те части, которые являются частями обозначения и частями субстанции, в соответствии с ее обозначением, предшествуют либо все, либо некоторые из них [Met., 1034b]

С точки зрения лингвистики модальность является языковой универсалией, принадлежащей к числу основных категорий естественного языка. Модальность – это «семантическая категория (лат. *modus* – мера, способ), выражающая отношение говорящего к содержанию высказывания, например, целевую установку речи

или отношение содержания высказывания к действительности»¹. С точки зрения философии ситуация не такая однозначная, в том числе поскольку лингвистическая модальность – одна из вечных проблем формальной семантики и философской логики. Мы будем рассматривать только так называемые «алетические модальности», в первую очередь потому, что нас будет интересовать истинность и связанные с ней характеристики утверждений. По определению: «Модальное свойство *N* называется алетическим (греч. ἀλήθεια = истина) только в том случае, что если пропозиция обладает этой характеристикой, то она истинна»². Как следствие, истинность утверждения, выражающего алетическую модальность, будет предполагать объективность того, о чем говорится с точки зрения принятой онтологии. Тимоти Уильямсон, подчеркивая отличие «объективной модальности» от других видов модальностей, приводит следующий пример: «Даже если мы точно знаем, что обитаемых планет не меньше *n*, их *могло быть* меньше *n*, потому что обитаемых планет *могло и не быть*. Такой смысл, в котором все могло бы быть иначе, является объективным, а не эпистемическим. Это не вопрос того, что какой-либо актуальный или гипотетический агент знает, или убежден, или имеет какое-то другое психологическое отношение к этому; это также не вопрос того, каким должен быть или что должен делать какой-либо актуальный или гипотетический агент, будь то с моральной точки зрения или для достижения определенной цели» [Williamson, 2016, p. 454]. Тут характеристика «могло быть», если мы будем интерпретировать ее как объективную (на чем в данном случае и настаивает Т. Уильямсон), т. е. раскрывающую положение дел, кроме «целевой установки речи и отношения говорящего» также будет указывать на соответствующий «модальный факт». Так «семантической категории» ставится в соответствие «модальный факт». Как следствие, проблема понимания «высказанной целевой установки речи» становится проблемой понимания факта специального вида. И именно в этом смысле мы будем говорить о проблеме «познания и концептуализации» модальных фактов – о проблеме эпистемологии модальности.

Исторически доступ к объективным модальным фактам – к «объективной» модальности – понимается либо в «метафизическом», либо в «эмпирическом» смыслах. Мы говорим о двух основных направлениях в эпистемологии модальности: о «модальном рационализме» и о «модальном эмпиризме»³. Однако в данном

¹ См.: Модальность (лингвистика) (ред. 24.10.2023). *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. URL: <https://w.wiki/A5vE> (дата обращения: 18.05.2025).

² См.: Varieties of Modality (ред. 15.03.2021). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties/> (дата обращения: 16.05.2025).

³ Модальный рационализм – это точка зрения, согласно которой знание модальных истин приобретает преимущественно априори. Здесь обсуждаются два основных доступа к модальным фактам: их мыслимость и понимание (Д. Чалмерс, С. Ябло, Д. Билер, Дж. Лоу и др.). Модальный эмпиризм – это совокупность подходов, в которых основная роль в обретении модального знания отводится эмпирическому опыту. Здесь можно говорить о том, что лишь некоторые модальные факты могут быть известны апостериори, либо (в более сильных версиях) о том, что подавляющее большинство модальных фактов доступно апостериори (С. Рока-Ройс, О. Буэно, С. Шалковски и др.). Однако в настоящее время развивается третий, более перспективный, на наш взгляд, альтернативный подход – модальный натурализм. Как отмечают А. Брайант и А. Уилсон: «Традиционно в литературе доминировали рационалистические подходы, которые подчеркивали значимость априорных рассуждений. И лишь недавно появились альтернативные подходы, признающие более широкий спектр источников модального зна-

контексте предмет нашего исследования – «модальный натурализм» – как «точка зрения, согласно которой именно наука играет основную роль в решении вопросов эпистемологии модальности, в отношении познания модальных фактов» (курсив наш. – С. С.) [Bryant, Wilson, 2024, p. 11]. Это еще один подход к решению проблемы познания и концептуализации модальных фактов. Основная задача науки – открытие объективных фактов о мире, в этом смысле объективные модальные факты как часть этого мира тоже должны открываться посредством науки.

Второй необходимый элемент нашей интерпретации эпистемологии модальности – эссенциализм ⁴. Внимание к эссенциализму в большой степени обусловлено «историческим возвращением Аристотеля в современную метафизику» (см.: [Chalmers, 2009]). Эссенциализм (Дж. Лоу, К. Файн, Б. Хейл и др.) утверждает первичность (онтологическую и эпистемическую) сущности по отношению к модальности. Все необходимые истины в рассматриваемой концепции являются таковыми в силу истин о сущностях (например, необходимо истинно, что все кошки млекопитающие, поскольку сущность кошки состоит среди прочего в том, что кошка – это млекопитающее). Как отмечает Джонатан Лоу: «Все факты о том, что необходимо или возможно, в метафизическом смысле основаны (grounded) на фактах, касающихся сущностей (essences) вещей – не только существующих, но и несуществующих» [Lowe, 2008, p. 23]. В качестве основной метафизической эссенциалистской теории выберем концепцию Дж. Лоу. Его метафизика изначально строится как «наука о возможном»: «Для Дж. Лоу метафизика имеет двоякую характеристику: как наука о возможном и как наука о сущности. Метафизика является наукой о метафизически возможном и только наука раскрывает то, что из этого метафизически возможного является актуальным» ⁵. Это буквально указание на модальный натурализм. Более того, мы будем говорить, что концепция Дж. Лоу это скорее «метафизический» модальный натурализм, чем «нормальный» модальный натурализм, представленный работами таких авторов, как Г. Прист, А. Уилсон, Д. Уоллес и др. Как отмечает Томас Тахко: «Метафизика Дж. Лоу предполагает тонкое взаимодействие априорных и апостериорных элементов, которое, при правильной интерпретации, может приблизиться к типу гибридного взгляда на эпистемологию сущности» [Tahko, 2018, p. 108]. Здесь под «гибридным взглядом» и будет подразумеваться позиция, согласно которой знание модальных фактов приобретает не только априорно, но и апостериорно, посредством обращения к эмпирическим данным ⁶.

ния. Однако большинство нерационалистических взглядов, как правило, отводят науке и научному мировоззрению в лучшем случае вспомогательную роль» [Bryant, Wilson, 2024, p. 1].

⁴ См.: The Epistemology of Modality (ред. 07.07.2023). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/modality-epistemology/> (дата обращения: 17.05.2025).

⁵ См.: Edward Jonathan Lowe by J. Miller. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://iep.utm.edu/lowe-ej/> (дата обращения: 26.04.2025).

⁶ В обоснование того, что Дж. Лоу должен в определенных случаях подразумевать, что знание сущности должно включать в себя эмпирические данные, Т. Тахко указывает на важность знания практических, эмпирических условий тождества и идентичности вещей как способа нашего знания о сущности: «Дж. Лоу должен настаивать на том, что мы можем определить идентичность и условия существования вещей (по крайней мере частично), наблюдая, продолжают ли проявляться отличительные причинные силы (causal powers) вещи» [Tahko, 2018, p. 107].

Третий – ключевой – момент, необходимый с точки зрения выбора подходящего метафизического представления, определяется тем, как именно мы будем отвечать на вопрос о связи разных типов модальности. Как отмечает Борис Кмент, «эссенциализм не проливает свет на все широкое семейство модальных понятий, он точно будет адекватен представлению о метафизической необходимости, но неясно, как его можно обобщить на другие типы модальности» [Kment, 2023, p. 25]. Исторически рассматривают много разных типов модальности, каждый из которых можно представить как разновидность алетической модальности в соответствии с природой налагаемых на нее ограничений. Например, контекст использования модального выражения может быть собственно эпистемическим: «вероятно, что P » может пониматься в смысле «по крайней мере соответствует имеющимся данным». Можно выделить контекст, связанный с «естественной модальностью», апеллирующей к законам природы: «Материальное тело не может двигаться со скоростью, большей скорости света». Можно выделить контекст, связанный с «логической модальностью»: «Утверждение “если снег бел, то снег бел”, необходимо». Естественно, можно говорить и о «метафизической модальности»: «невозможно для человека иметь других родителей, чем те, которые у него есть»⁷. В этом смысле вопрос о том, как перейти от одного вида модальности к другому (о чем, в частности, и говорит Б. Кмент), – например, от концептуальной к метафизической модальности, или от естественной к логической, – это важный вопрос эпистемологии модальностей. Как мы приходим к знанию, что некоторая пропозиция p является, скажем, метафизически необходимой, если мы уже знаем, что p является, допустим, концептуально необходимой? Вопреки приведенному замечанию Б. Кмента, мы полагаем, что в рамках эссенциализма мы можем связать разные типы модальностей. Это станет возможным, как будет показано, если дополнить концепцию Дж. Лоу рядом необходимых элементов, – в частности, делением реального определения на две смысловые части: метафизическую и естественную.

С точки зрения буквального произвола в выборе основного для исследования типа (по предмету приложения) модальности – исходную проблему «познания и концептуализации модальных фактов» нужно интерпретировать в двух плоскостях. Во-первых, как «проблему доступа», – связанную с ответом на вопрос «Как мы можем эпистемически получить доступ к модальной сфере?». Во-вторых, как «проблему взаимосвязи (navigation)», – связанную с ответом на вопрос «Как разные виды модальности взаимосвязаны между собой?»⁸. Вопрос о доступе раскрывает то, как мы изначально получаем эпистемический доступ к модальным пропозициям. Например, с точки зрения неаристотелевского эссенциализма мы имеем эпистемический доступ к модальным фактам, поскольку мы имеем

⁷ Естественно, Дж. Лоу как один из ключевых представителей неаристотелизма утверждает, что знать сущность вещи – значит знать, что для нее *метафизически* необходимо: «любая сущностная истина *ipso facto* является метафизически необходимой истиной» [Lowe, 2012, p. 938]. При этом Дж. Лоу рассматривает по сути априорный путь к знанию сущности: «В общем случае сущность предшествует существованию. Иными словами, мы можем знать сущность чего-то X до того как узнаем, существует ли X » [Lowe, 2013, p. 148].

⁸ См.: The Epistemology of Modality (ред. 07.07.2023). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/modality-epistemology/> (дата обращения: 17.05.2025).

эпистемический доступ к фактам о сущности. Вопрос о взаимосвязи уже будет предполагать, что мы обладаем некоторым модальным знанием. Проблема осложняется тем, что Дж. Лоу в своих работах акцентирует внимание на законах природы и естественной модальности, а не на метафизической модальности⁹. Аналогичным образом поступает, например, и Кит Файн (см. [Fine, 2002]). Более того, и Дж. Лоу, и К. Файн понимают, что естественные законы являются контингентными: «Взгляд на то, что законы природы являются контингентными, отрицает метафизическую необходимость законов природы, согласно ему для законов характерна некая отличная от метафизической необходимость, которую можно называть естественной или номической необходимостью (natural or nomic necessity). Часто предполагается, что естественная необходимость – это более слабая форма необходимости, чем метафизическая»¹⁰. Как напишет Дж. Лоу, законы, которые управляют атомами, не являются метафизически необходимыми: «Законы, управляющие атомами водорода и кислорода, вполне могут быть разными в различных возможных мирах – эти законы не являются метафизически необходимыми, а всего лишь контингентными положениями дел» [Lowe, 2006, p. 132]. В этом смысле мы обязаны различать в метафизике Дж. Лоу два вида модальности: метафизическую и естественную. При этом мы располагаем эпистемическим доступом только к метафизической модальности (он осуществляется через знание сущности), однако то, как *метафизическая модальность взаимосвязана с естественной*, в концепции Дж. Лоу не объясняется. Предмет нашего исследования – проблема взаимосвязи. Мы хотим построить адекватную, отвечающую концепции Дж. Лоу модель, в которой метафизическая модальность была бы взаимосвязана с естественной модальностью, и тем самым в ней хотя бы частично разрешалась проблема взаимосвязи между разными типами модальности в эссенциализме.

Ниже мы отдельно реконструируем эссенциализм Дж. Лоу, уделим внимание основным характеристикам сущности, априорному и апостериорному доступу к ней, и ее композиционному характеру. Сущность вещи выражается через «реальное определение» вещи. При этом сущность имеет части: конкретная, конкретная общая, фундаментальная общая. Мы полагаем, что реальное определение вещи можно разделить на *смысловые части*, значения которых продиктованы соответствующими способами познания этих частей. Такими «смысловыми частями» будут: *метафизическая сущность* и *естественная сущность*. Такое деление основано на различии между фундаментальной общей (fundamental general) и конкретной общей (specific general) частями сущности. В предлагаемой модели *метафизическая сущность* вещи соответствует фундаментальной общей сущности и познается априорно через ее принадлежность к одной из фундаментальных категорий – объектам, видам, модам или атрибутам (см.: [Lowe, 2006]).

⁹ «Естественная необходимость – это степень необходимости, которую придают вещам законы природы» [Nolan, 2009, p. 96]. Например, утверждение, что «хлорид натрия растворяется водой», выражает факт о естественной необходимости, а утверждение, что «материальные объекты протяжены в пространстве» выражает факт о метафизической необходимости.

¹⁰ См.: Varieties of Modality (ред. 15.03.2021). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties/> (дата обращения: 20.05.2025). Кете Треттин, например, утверждает: «Для Дж. Лоу законы природы не являются метафизически необходимыми. Вместо этого он отстаивает контингентную теорию природных законов» [Trettin, 2002, p. 207].

Естественная сущность, в свою очередь, связана с конкретной общей сущностью вещей, относящихся к естественным видам, и открывается апостериорно, через эмпирическое исследование (в том числе естественными науками) ¹¹. Знание метафизической сущности обеспечивает знание метафизической модальности, а знание естественной сущности приводит к знанию естественной модальности. Решение «проблемы взаимосвязи» в данном случае будет являться следствием того, что в реальном определении нами выделяются его части (естественная и метафизическая), которые оказываются связанными с разными типами модальностей (естественная модальность и метафизическая модальность соответственно). Таким образом, зная метафизическую часть сущности вещи, мы можем перейти от знания сущности к знанию метафизических модальных фактов о рассматриваемой вещи, а зная естественную часть сущности вещи, мы можем перейти к знанию естественных модальных фактов об этой же вещи.

«Серьезный эссенциализм» Дж. Лоу

Взгляды Дж. Лоу на модальность относятся к неоаристотелевскому эссенциализму. Неоаристотелевский эссенциализм представляет собой подход к пониманию сущности, восходящий к философии Аристотеля и обновленный в рамках современной аналитической метафизики, прежде всего в работах К. Файна (см. [Fine, 1994]). В отличие от модальной концепции сущности, где сущностные свойства определяются через модальность, неоаристотелевский эссенциализм утверждает, что сущность первична по отношению к модальности. Согласно этому подходу, сущность вещи – это ее наиболее фундаментальная характеристика, которая определяет, чем эта вещь является, и отличает ее от других. Сущность может пониматься как реальное определение вещи аналогично тому, как лингвистическое определение позволяет понять значение слова. Как отмечает К. Файн, сущность выражает то, «чем является вещь», в отличие от простой фиксации необходимых свойств: «Как мы можем определить слово или сказать, что оно означает, так мы можем определить объект или сказать, что он собой представляет» [Fine, 1994, p. 2].

Принципиальное отличие неоаристотелевского эссенциализма от модальной концепции сущности заключается в том, что он отвергает редукцию сущности к модальности. Несмотря на то что все сущностные свойства вещи необходимы, не все необходимые свойства являются сущностными. Например, для Сократа необходимо быть человеком, но также необходимо не быть Платоном. Однако лишь первое свойство объясняет, чем является Сократ, в то время как второе не дает информации о его сущности. Таким образом, сущность рассматривается как нечто более тонкое и содержательное по сравнению с множеством необходимых

¹¹ «Естественные виды возникают тогда, когда наука или философия проводят классификацию объектов, отражающую структуру мира, которая не зависит от интересов и действий людей, она выбирает естественный, а не искусственный вид» [Tahko, 2015, p. 239]. Естественные виды открываются наукой, а, следовательно, учитывая принципиально фаллибилистский характер научного знания, – наука может пересмотреть содержание существующих видов. В этом смысле классическими примерами «естественных видов» можно назвать химические элементы и их соединения (H₂O, NaCl и т. д.), фундаментальные частицы (фотон, электрон и т. д.), галактики и др.

свойств, что позволяет избежать смешения между сущностными и случайными (хотя и необходимыми) характеристиками.

Дж. Лоу обозначает свою концепцию как «серьезный эссенциализм». Одна из ключевых черт данного подхода – это утверждение, что все вещи (существующие и несуществующие) обладают сущностями: «Согласно серьезному эссенциализму, как я его понимаю, все вещи (entities) имеют сущности (essences), но их сущности не являются другими вещами, связанными с ними каким-то особым образом» [Lowe, 2013, p. 144]. Еще одно отличие концепции Дж. Лоу – сущность не понимается им как совокупность свойств, которой обладает вещь в каждом возможном мире, в котором эта вещь существует. Эссенциалистские утверждения в метафизике Дж. Лоу не формулируются в терминах языка метафизики возможных миров, в первую очередь потому, что «разговоры о возможных мирах не могут внести ничего существенного в наше понимание природы и оснований метафизической модальности – то есть метафизической необходимости и возможности» (курсив наш. – С. С.) [Ibid., p. 139]. Метафизическая возможность и необходимость должны объясняться только через понятие сущности: «Предпочтительнее пытаться эксплицировать понятия метафизической необходимости и возможности в терминах понятия сущности, а не наоборот» [Lowe, 2012, p. 934].

Сущность

Примечательно то, что Дж. Лоу рассматривает несколько вариантов определения того, что такое сущность. По его мнению, лучше всего определил, что такое сущность, Джон Локк: «Сущность, по словам Локка, заключается в “правильном первоначальном значении” этого слова – это “само существо любой вещи, благодаря которому она есть то, что она есть”» [Lowe, 2013, p. 144]. Аналогичный вариант предлагает Дж. Лоу: «Сущность чего-то, X, – это то, чем является X, или то, что значит быть X» [Ibid., p. 145]. В данном случае одной из основных характеристик сущности является то, что сама сущность не является какой-либо вещью. В противном случае это привело бы к регрессу в бесконечность, поскольку, если мы принимаем предпосылку, что каждая вещь обладает сущностью, и если бы каждая такая сущность являлась бы еще одной вещью, то эта вещь, в свою очередь, также бы имела некоторую сущность, и т. д.: «Есть особенно неприятная особенность взгляда, согласно которому сущность вещи – это некоторая другая вещь. Она заключается в том, что, поскольку кажется правильным говорить, что каждая вещь имеет сущность, эта точка зрения порождает бесконечный регресс сущностей» [Lowe, 2012, p. 942].

Важнейшая характеристика сущности – то, что в ней можно выделить *части*. Мы могли бы говорить про общую (general) сущность и индивидуальную (individual) сущность. Общая сущность определяется онтологическими категориями, к которым принадлежит вещь. Например, конкретная собака Белка относится к биологическому виду домашних собак, тем самым общей сущностью Белки будет то, что она домашняя собака. Индивидуальная сущность – это то, что значит быть конкретной вещью определенного вида, в отличие от всех других вещей этого же вида. В случае с Белкой ее индивидуальной сущностью является то, что зна-

чит быть именно конкретной Белкой, в отличие от всех других конкретных животных, принадлежащих биологическому виду домашней собаки (например, в отличие от Стрелки). Как утверждает Дж. Лоу, «уместно и важно провести различие между общей и индивидуальной сущностью. Любая индивидуальная вещь, *X*, должна быть вещью некоторого общего вида – потому что, не в последнюю очередь, она должна принадлежать к некоторой онтологической категории. Так, например, *X* может быть материальным объектом, или человеком, или свойством, или множеством, или числом, или пропозицией, или ... список можно продолжать, в зависимости от того, какие онтологические категории, по вашему мнению, должны быть в него включены. Если *X* – это нечто вида *K*, то общая сущность *X* – это то, что значит быть *K*, а индивидуальная сущность *X* – это то, что значит быть индивидом вида *K*, которым является *X*, в отличие от любого другого индивида этого вида» [Ibid.].

Деление сущности на общую и индивидуальную части в конечном виде зафиксировано в поздней работе Дж. Лоу – «Формы мысли» (2013), однако в более ранней работе – «Эссенциализм, метафизический реализм и ошибки концептуализма» (2008) он предлагает выделять *более двух* частей. Выделяются: фундаментальная общая (fundamental general), конкретная общая (specific general) и индивидуальная (individual) части сущности. Так вводится различие между общей фундаментальной и конкретной общей сущностью на примере с кошкой: «Я хотел бы сказать, что если *X* – это кошка, то фундаментальная общая сущность *X* – это то, что значит быть живым организмом. ...я хочу сказать, что то, что значит быть кошкой, хотя и не является фундаментальной общей сущностью *X*, тем не менее, является тем, что мы могли бы уместно назвать конкретной общей сущностью *X*, на том основании, что вид кошки является наиболее конкретным (или “низшим”) естественным видом, к которому может быть отнесен *X*» [Lowe, 2008, p. 12–13]. Различие между этими двумя частями сущности Дж. Лоу пытается дать в более общем виде: «Я хочу утверждать, что фундаментальная общая сущность *X* определяет то, что абсолютно метафизически необходимо для *X*, тогда как индивидуальная сущность естественного вида кошки определяет только то, что метафизически необходимо для *X* как члена этого вида. Таким образом, с моей точки зрения, быть кошкой не является абсолютной метафизической необходимостью для любого отдельного живого организма, который в действительности является кошкой. Говоря иначе: я считаю, что метафизически возможно – даже если это не биологическая или физическая возможность – для любой отдельной кошки пережить “радикальную” метаморфозу, став членом другого естественного вида живых организмов» [Ibid., p. 12]. Несмотря на приведенное различие между двумя видами общей сущности, оно не находит дальнейшего развития в последующих работах Дж. Лоу. Вероятно, сам Дж. Лоу находит это деление по тем или иным причинам проблематичным: «Я с готовностью признаю, что различие, которое я сейчас пытаюсь провести между “фундаментальной” и “конкретной” общей сущностью в случае отдельных членов естественных видов, является спорным и нуждается в гораздо более полном обосновании, чем я могу дать здесь» [Ibid., p. 13]. Одна из возможных сложностей на наш взгляд состоит в определении общей фундаментальной сущности вещей. Если в случае объектов, являющихся жи-

выми существами, Дж. Лоу определяет для нас их общую фундаментальную сущность, то все же неясно, какова она должна быть у всех остальных вещей и каковы критерии определения общей фундаментальной сущности.

Еще одна важная характеристика сущности – это то, что в сущность вещи входит то, что она состоит в определенном отношении с другими вещами. Речь идет об отношениях зависимости, а именно – об отношении так называемой *сущностной зависимости*. Под этим Дж. Лоу предлагает понимать зависимость вещи в своем существовании и идентичности от других вещей: «Во многих случаях мы знаем, что представляет собой вещь, – и то, какого вида вещью она является, и то, какой именно вещью этого вида она является, – только благодаря тому, что знаем, что она определенным образом связана с другими вещами. В таких случаях вещь, о которой идет речь, сущностно зависит от этих других вещей в плане своего существования и/или своей идентичности» [Lowe, 2013, p. 146]. Здесь «зависеть в своей идентичности от» значит, что вещь в особом смысле индивидуализируется некоторой другой вещью. Дж. Лоу и Т. Тахко предлагают следующее нестрогое понимание зависимости в идентичности: «сказать, что идентичность x зависит от идентичности y – или, короче говоря, что x зависит в своей идентичности от y , – значит сказать, что вещь вида y фиксирует (*fixes*) (или, по крайней мере, помогает фиксировать) вещь вида x . Под “фиксирует” в данном контексте подразумевается метафизически определяет (*metaphysically determines*)»¹². Кроме того, вводится следующее строгое определение зависимости в идентичности: « x зависит для своей идентичности от y , если существует отношение “ R ”, такое, что частью сущности x является то, что x связан через R с y »¹³. Зависимость в существовании определяется следующим образом: « x зависит в своем существовании от y , если y – это часть сущности x , что x существует, только если существует y »¹⁴. Рассмотрим пример с такой вещью, как множество собак на корабле «Спутник-5». Это множество зависит в своем существовании и идентичности от вещей, которые являются членами этого множества, то есть от Белки и Стрелки. Это так, поскольку частью сущности этого множества является то, что членами множества являются собаки Белка и Стрелка. Если бы множество имело своими членами Хатико и Стрелку, то это было бы уже другое множество с другой сущностью.

Реальное определение

До настоящего момента мы касались только онтологических характеристик сущности, но также важную часть в изложении метафизики сущности составляют вопросы знания о сущности (то, как мы приходим к знанию сущности какой-либо вещи). Поэтому следует обратить внимание на то, чем выражается сущность, то есть на *реальное определение*. В своем видении реального определения Дж. Лоу, как он сам об этом говорит, опирается на Аристотеля, Б. Спинозу и К. Файна (см.: [Lowe, 2012]). Реальное определение – это определение самой вещи, а не како-

¹² См.: Ontological Dependence (ред. 22.07.2020). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dependence-ontological/> (дата обращения: 05.05.2025).

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

го-либо слова: «Ключевым понятием... является понятие реального определения, понимаемого как определение вещи (res, или entity), в отличие от словесного определения, которое является определением слова или фразы» [Lowe, 2012, p. 935]. Также можно было бы сказать, что реальное определение является пропозицией специального вида: «Под реальным определением вещи *E* следует понимать пропозицию, которая самым ясным образом говорит нам, что такое *E* – или, в более широком смысле, поскольку мы не хотим ограничивать себя исключительно сущностями реально существующих вещей, – что такое *E* или чем оно могло бы быть» [Ibid.]. Важно отметить, что реальное определение не тождественно сущности вещи. Если мы понимаем реальное определение как пропозицию специального вида, то очевидно, что мы имеем дело с пропозицией, то есть с некоторой вещью. Но, как неоднократно пишет Дж. Лоу, сущность не является вещью. Реальное определение просто выражает сущность: «Сущности выражаются (expressed) “реальными определениями”» [Ibid., p. 919]. Пример, который приводит Дж. Лоу для демонстрации того, как может выглядеть реальное определение, – это определение эллипса: «Эллипс – это местоположение точки, непрерывно движущейся в плоскости таким образом, что сумма расстояний между ней и двумя другими фиксированными точками остается постоянной» [Ibid., p. 936]. Такое определение, по мнению Дж. Лоу, является реальным. Одна из причин, почему это так, – это то, что определение выявляет порождающий принцип эллипса, то есть оно говорит, что нужно для того, чтобы существовал или, точнее, – появился эллипс. При этом не обязательно, чтобы реальные определения всегда фиксировали тот или иной порождающий принцип. Напомним, что пропозиция просто самым ясным образом должна говорить о том, чем является вещь. В качестве примера того, что не является реальным определением, Дж. Лоу приводит еще определение эллипса (то есть в этот раз уже не реальное, а словесное): «Эллипс – это замкнутая кривая пересечения конуса и плоскости, пересекающей его под косым углом к оси, большим, чем угол наклона стороны конуса» [Ibid.]. Как полагает Дж. Лоу, данное определение просто говорит нам о необходимом свойстве всех эллипсов, но не о его сущности. Данное определение выражает необходимое свойство эллипсов не только в силу сущности эллипса, но и в силу сущности конуса (именно поскольку эллипс является эллипсом, а конус – конусом, между эллипсами и конусами с необходимостью существует данное отношение). Привлекая здесь соображения о сущностной зависимости, Дж. Лоу утверждает, что «эллипс, очевидно, не зависит в своей идентичности от любого конуса, сечением которого он может быть, но он зависит в своей идентичности от расстояний между его точками и суммы расстояний между ними и любой точкой на эллипсе» [Ibid., p. 937].

Одна из ключевых характеристик реального определения по Дж. Лоу заключается в том, что *мы можем быть знакомы лишь с его частью*. Дж. Лоу не заостряет особого внимания на этом вопросе. Однако мы можем извлечь эту мысль из следующего пассажа об остенсивных реальных определениях цветов: «Однако очевидно, что красный и зеленый – это, по крайней мере, по сущности цвета, так что даже если бы различие между ними считалось “действительно неопределимым”, мы, несомненно, все равно должны допустить, что они допускают частичное реальное определение. Я выделил случай красного и зеленого именно для того,

чтобы открыть для обсуждения важный вопрос о том, все ли вещи могут разумно предполагаться имеющими (полные) реальные определения. Отрицательный ответ на этот вопрос, конечно, ни в коем случае не означает, что ни одна вещь не имеет реальных определений (частичных или полных)» [Ibid., p. 943]. Взгляд на то, что иногда люди располагают только частичными реальными определениями, как мы считаем, подтверждается выделением у сущности частей (общей/индивидуальной). То есть мы могли бы знать часть сущности вещи (например, только общую сущность Белки) через частичное реальное определение этой вещи (которое выражает только общую сущность Белки).

Чтобы понимать, с какой вещью мы имеем дело, понимать, что представляет собой вещь, нам не нужно знать всю сущность рассматриваемой вещи – достаточно быть знакомым лишь с какой-то ее частью. Сравнивая понимание ребенка и опытного геометра такой вещи как треугольник, Дж. Лоу утверждает, что для понимания того, что представляет собой треугольник, ребенку не нужно знать всю его сущность: «Я допускаю, что мыслитель может мыслить о некоторой вещи, не постигая полностью ее сущности. ...я не настаиваю на том, что мы должны полностью понимать всю сущность вещи, чтобы быть в состоянии думать о ней в некоторой степени адекватно» [Ibid., p. 945–946]. Однако, как это видно из вышеприведенных утверждений про понимание сущности, для того чтобы можно было думать о некоторой вещи, понимать утверждения об этой некоторой вещи, мы должны понимать, *что* это за вещь, *что* эта вещь собой представляет. То есть мы должны знать сущность вещи, чтобы вообще что-либо утверждать про нее. Отрицание сущностей, как полагает Дж. Лоу, привело бы нас к тому, что мы вообще не смогли бы думать о каких-либо вещах: «Но зачем предполагать, что вещи должны иметь “сущности” в этом смысле? Прежде всего потому, что в противном случае не имеет смысла предполагать, что мы действительно можем говорить или думать о вещах с пониманием (comprehendingly). Если мы не знаем, чем является вещь, как мы можем говорить или думать о ней с пониманием? Как, например, я могу говорить или думать с пониманием о Томе, конкретном коте, если я не знаю, что такое коты и какой кот, в частности, Том? Конечно, я не утверждаю, что должен знать о Томе все, чтобы говорить или думать о нем осмысленно» [Lowe, 2013, p. 145]. Мы видим, что сущность тесно связывается с нашими возможностями что-либо знать о реальности. Без сущностей наше знание о реальности было бы невозможно.

На основе приведенных соображений о том, что нам достаточно знать только часть сущности вещи, чтобы иметь возможность размышлять о ней осмысленно (обладая пониманием), мы бы могли предположить, что нам могло бы быть достаточно самого минимума от этой сущности. Например, чтобы что-либо утверждать о конкретной собаке Белке, нам могло бы быть достаточно знать лишь ее общую фундаментальную сущность (согласно позиции Дж. Лоу – это то, что эта собака – это живое существо). Данные соображения, как мы полагаем, подтверждается следующим утверждением Дж. Лоу о нашем знании сущности: «Знать сущность чего-либо – это не значит быть знакомым с какой-то дополнительной вещью особого рода, а значит просто понимать, что именно эта вещь собой представляет. Именно поэтому знание сущности возможно, ибо оно является

продуктом простого понимания» [Ibid., p. 147]. Речь здесь идет о *простом понимании* того, что представляет собой вещь. В данном случае, и это важно, представление Дж. Лоу о соответствующем понимании, на наш взгляд, указывает на самый минимум знания о вещи, – только чтобы мы *могли начать* размышлять о ней.

Простое понимание, о котором Дж. Лоу пишет как о пути к знанию сущности, является нашей ментальной способностью: «Мой собственный рассказ о том, что такое постижение сущности, апеллирует только к интеллектуальной способности, которой, по любому счету, мы уже должны обладать: способности понимать по крайней мере некоторые пропозиции, включая те, которые выражают реальные определения» [Lowe, 2012, p. 946–947]. Дж. Лоу отвергает другие возможные пути к знанию сущности: ни интуиция, ни какое-либо прозрение не могут быть успешными кандидатами на ментальную способность, ведущую к познанию сущности: «Я подозреваю, что “интуиция” и “предчувствие” – это практически одно и то же, и они довольно бесполезны как источники знаний... У нас нет фиксированного запаса неизменных интуиций. То, что казалось интуитивно верным нашим предшественникам столетие или два назад, часто отнюдь не кажется интуитивно верным нам сейчас» [Ibid., p. 923], а также: «Если вместо этого апеллировать к некоей особой интеллектуальной способности рационального “прозрения”, особыми объектами которой являются сущности, то можно столкнуться с обвинением в антинатуралистическом обскурантизме» [Ibid., p. 946].

От сущности к модальности

Теперь, когда мы дали описание того, что представляет собой сущность, мы можем перейти к тому, чтобы сказать, какие возможности она нам дает в плане «познания и концептуализации» модальных фактов. Сущность дает объяснение модальности. И это является одной из основных причин тому, почему Дж. Лоу включает сущность в свою онтологию: «Самый важный принцип, который следует признать в отношении сущностей, заключается в том, что *сущности являются основанием всей метафизической необходимости и возможности*» (курсив наш. – С. С.) [Lowe, 2013, p. 152]. Это основание является одновременно и онтологическим, и эпистемическим: модальные факты не могли бы существовать без фактов о сущности, а знание модальных фактов начинается с знания сущности.

Но как именно мы переходим от сущности к модальности? Что-то является необходимым по двум причинам: либо это является необходимым, поскольку является частью сущности, либо это необходимо в силу сущности двух и более вещей (но не является частью сущности ни одной из этих вещей): «Метафизически необходимая истина – это истина, которая является либо сущностной истиной, либо истиной, которая имеет место в силу сущности двух или более различных вещей. С этой точки зрения, всякая метафизическая необходимость (и, соответственно, всякая метафизическая возможность) основана на сущности» [Lowe, 2012, p. 940]. Первая причина более простая: Белка с необходимостью является живым существом. Это так, поскольку в сущность Белки входит то, что она – живое существо. Сам Дж. Лоу приводит следующий пример: «Любой материальный объект необходимо пространственно протяжен, поскольку частью сущности

любого материального объекта является то, что он пространственно протяжен» [Lowe, 2013, p. 152]. Вторая причина несколько сложнее, и здесь мы обратимся к примеру с эллипсом. Мы отметили, что определение «эллипс – это замкнутая кривая пересечения конуса и плоскости, рассекающей его под косым углом к оси, большим, чем угол наклона стороны конуса» [Ibid., p. 936] не является реальным определением, но тем не менее фиксирует необходимое свойство эллипсов. Если это не реальное определение, оно не выражает сущности эллипсов. В таком случае данное свойство будет необходимым как раз по второй причине – оно имеет место в силу сущности двух или более различных вещей, сущности эллипса и сущности конуса: «Именно в силу того, что эллипс является эллипсом, а конус – конусом, между эллипсами и конусами обязательно существует это отношение. Но это не является частью сущности чего бы то ни было. Ибо эллипсы и конусы, которые являются единственными вещами, чьи сущности должны играть роль в объяснении того, почему эта необходимая истина имеет место, – это совершенно разные вещи» [Ibid., p. 940]. Что касается возможности, то Дж. Лоу не многословен в ее определении. За исключением утверждений о том, что все факты о необходимости и возможности основаны на фактах о сущности, Дж. Лоу предлагает только следующее объяснение возможности: «И то, что относится к необходимости, *mutatis mutandis* относится и к возможности» [Lowe, 2013, p. 152].

Примечательно то, что среди исследователей метафизики Дж. Лоу есть согласие в том, как следовало бы понимать возможность. *Возможно* то, что не противоречит сущности вещи. А. Маллоцци, А. Вайдья и М. Уоллнер, ссылаясь на Б. Хейла, относят объяснение модальности через сущность к «сначала-необходимость» (necessity-first) объяснениям. «В соответствии с принципом “сначала-необходимость” мы сначала получаем знание о необходимости, а затем приходим к знанию о возможности, выводя (inferring) то, что совместимо (consistent) с тем, что мы знаем как необходимое, ... сущностные объяснения обычно ориентированы на необходимость»¹⁵. Такого же мнения придерживаются И. Паттиниеми, Р. Коскинен и И. Хирвонен: «Необходимые истины выводятся из сущностных свойств объекта нашего исследования. Из этих необходимых истин можно вывести (deduced) дальнейшие модальные истины. Если X не противоречит (contradict) ни одному необходимому утверждению, то X возможен. Если X противоречит таким утверждениям, то он невозможен, и так далее» [Pättiniemi, Koskinen, Hirvonen, 2021, p. 49]. Так, например, Белка могла бы быть черного цвета, или, например, могла бы не полететь в космос. Все эти возможности являются таковыми ввиду того, сущность Белки не противоречит данным утверждениям.

* * *

Мы кратко рассмотрели то, что представляет собой сущность в онтологии Дж. Лоу, а также допустимые возможности знания о ней. В первую очередь тут важны: а) знание того, с какими другими вещами данная вещь состоит в отношениях сущностной зависимости, б) знание категориальной принадлежности вещи

¹⁵ См.: The Epistemology of Modality (ред. 07.07.2023). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/modality-epistemology/> (дата обращения: 09.05.2025).

и в) знание реального определения вещи. Следующий важный вопрос заключается в том, как – априорно или апостериорно – мы приходим к этому знанию. Ответ на него позволит выяснить, как могут быть связаны между собой естественная и метафизическая модальности. Мы покажем, что априорное познание сущности приводит нас к знанию метафизической модальности, а апостериорное познание сущности – к естественной модальности.

Априорный и апостериорный пути к знанию сущности

Понимание сущности в концепции Дж. Лоу опирается на три основных тезиса. О двух из них мы уже говорили: 1) сущности не являются вещами; 2) факты о необходимости и возможности основаны на фактах о сущности. Третий ключевой момент состоит в том, что *сущность предшествует существованию*. Этот тезис во многом связан с тем, что Дж. Лоу полагает, что мы не можем выяснить, существует ли некоторая вещь, до того, как узнаем, чем является эта некоторая вещь, какова ее сущность: «В общем случае сущность предшествует существованию. Иными словами, мы можем знать сущность чего-то *X* до того, как узнаем, существует ли *X*. В противном случае мы никогда не смогли бы узнать, что нечто существует. Ибо как мы могли бы узнать, что нечто *X* существует, не зная, что такое *X* – не зная то есть, что это такое, чье существование мы предположительно обнаружили?» [Lowe, 2013, p. 148]. Требование Дж. Лоу знать сущность вещи, прежде чем утверждать, что она существует, очевидно, связано с требованием осмысленности наших утверждений о вещах: «Для того чтобы осмысленно (*comprehendingly*) думать о чем-то, мне, конечно, нужно знать, о чем именно я думаю» [Lowe, 2012, p. 944]. Осмысленность же, в свою очередь, может быть основана только на понимании сущности.

Говоря о знании необходимости и возможности, Дж. Лоу утверждает, что оно не может быть сформировано на основе эмпирических наблюдений: «Все знания о метафизической необходимости и возможности в конечном счете являются продуктом понимания, а не какого-либо квазиперцептивного знакомства (*quasi-perceptual acquaintance*), тем более не обычного эмпирического наблюдения» [Lowe, 2013, p. 152]. В этом смысле сущность познается только априори. Прежде чем приступить к эмпирическому исследованию вещи, мы уже должны знать, о какой вещи идет речь. То есть мы должны знать сущность вещи до нашего опыта.

В подтверждение своей позиции Дж. Лоу приводит пример с открытием трансурановых элементов. До того как существование трансурановых элементов было доказано, физики уже знали, что они ищут. То есть ученые были знакомы с сущностью этих элементов до того, как установили их реальное существование: «Ученые, пытавшиеся открыть трансурановые элементы, еще до их обнаружения знали, что именно они пытаются найти, но только потому, что они знали, что пытаются найти элементы, атомные ядра которых состоят из протонов и нейтронов в определенных, до сих пор не открытых, комбинациях. Однако они вряд ли могли знать, что именно они пытаются найти, до открытия существования протонов и нейтронов – ведь только после того как эти субатомные частицы были открыты

и исследованы, структура атомных ядер стала достаточно хорошо изучена, чтобы ученые могли предугадать, какие комбинации нуклонов приведут к образованию достаточно стабильных ядер» [Lowe, 2008, p. 18]. Дж. Лоу отмечает, что наше знание о протонах и нейтронах, хоть и было получено когда-то апостериори, тем не менее не делает наше знание сущности трансурановых элементов апостериорным. Оно просто помогает узнать нам сущность этих элементов: «Дж. Лоу не исключает, что апостериорное знание может способствовать нашему познанию сущности, особенно в отношении естественных видов»¹⁶.

Достаточно ли нам только априорного пути к знанию сущности для того, чтобы мы знали сущности всех вещей, населяющих реальность? Мы считаем, что нет. Дж. Лоу рассматривает несколько примеров, демонстрирующих то, что сущность эпистемически предшествует существованию. Мы попытаемся показать, опираясь на позицию Т. Тахко об априорности и апостериорности знания сущности в онтологии Дж. Лоу, что существует множество объектов, в отношении которых сложно понять, как мы можем знать их сущность чисто априорно.

Т. Тахко в статье «Эпистемология сущности» (2018) пишет о том, что подход Дж. Лоу является вполне успешным в объяснении того, почему сущность предшествует модальности. Но эта успешность касается по большей части только примеров с теоретическими объектами, таких как множества, которые Дж. Лоу использует для обоснования своей позиции: «Априорный эссенциализм Дж. Лоу очень правдоподобен в случае абстрактных объектов, таких как геометрические объекты» [Tahko, 2018, p. 106]. Но в случае с конкретными объектами, как полагает Т. Тахко, в построениях Дж. Лоу есть проблемы: «Одно возражение, которое можно выдвинуть против идеи Дж. Лоу, что сущность предшествует существованию, связано с более привычными повседневными объектами. Возьмем, к примеру, кошек. Если Дж. Лоу прав, то мы должны знать (часть) сущности вида “кошка”, прежде чем сможем говорить или думать о кошках с пониманием или вообще отличать их от других объектов. Однако, похоже, нам не нужно знать о кошках очень много, чтобы иметь возможность думать о них, выделять их в мыслях и обращаться к ним вполне осмысленно. Возможно, нам достаточно знать, что они – живые организмы. Но даже если считать, что кошки – это роботы или демоны, все равно кажется, что, увидев кошку, человек сразу же способен думать о ней (как о кошке, пусть даже о кошке-роботе или кошке-демоны) и успешно ссылаться на нее в разговоре» [Ibid., p. 103]. То есть, явно ошибаясь в определении общей сущности вещи, мы все равно сохраняем возможность думать и говорить об этой вещи. Ошибаясь в определении общей сущности, мы, конечно же, не схватываем сущность априорно. Мы думаем и говорим о некоторой вещи, но делаем это ввиду того, что просто знакомы с этой вещью (например, видим ее). И это знакомство в нашем примере с кошкой должно быть апостериорным. Однако ответ Дж. Лоу на такой контрпример, как полагает Т. Тахко, состоял бы в том, что он просто отрицал, что кто-то действительно с пониманием размышляет и говорит о конкретной кошке: «Тот, кто думает, что кошки – это роботы или демоны, не понимает, что значит быть кошкой; то есть мы должны сказать, что этот человек не знаком

¹⁶ См.: The Epistemology of Modality (ред. 07.07.2023). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/modality-epistemology/> (дата обращения: 12.05.2025).

с кошками (как с объектом мышления). Следовательно, такой человек не сможет с достоверностью выделить (pick out) кошек, поскольку он может, например, подумать, что настоящий робот – это тоже кошка» [Ibid., p. 103–104]. Для понимания и возможности указывать на конкретную вещь нам, по мнению Дж. Лоу, нужно знать категориальную принадлежность вещи. При этом такие категории, как «вещь» или «объект», нам не подходят, поскольку они являются не категориями, а «транскаategoriальными терминами»: «“вещь” и “объект” – это транскаategoriальные термины, тогда как категоризм Дж. Лоу требует, чтобы для подлинных сингулярных мыслей об Оскаре вы по крайней мере понимали, что Оскар – это живое существо, животное, поскольку это, по-видимому, самое узкое категориальное понятие, под которое может подпадать Оскар» [Ibid., p. 104].

Т. Тахко резюмирует свое видение эпистемологии сущности у Дж. Лоу тем, что знать сущность – это знать, с какими другими вещами состоит рассматриваемая вещь в отношениях сущностной зависимости: «Картина, которую развивает Дж. Лоу, кажется достаточно ясной: чтобы быть в состоянии думать или говорить о чем-то осмысленно (comprehendingly), мы должны постичь, по крайней мере имплицитно, некоторое подмножество критериев идентичности соответствующей вещи. Поэтому кажется, что естественное прочтение взглядов Дж. Лоу – это считать, что постижение идентичности и условий существования объекта просто означает постижение сущности объекта» [Ibid., p. 104–105]. В этом и состоит основная проблема априорной эпистемологии сущности, по мнению Т. Тахко. Представляется неясным, как мы можем знать априори, от каких других вещей может зависеть в своем существовании и идентичности рассматриваемая вещь.

С учетом приведенных возражений Т. Тахко предполагает, что гибридный подход будет более адекватным для описания того, как познаются сущности. То есть эпистемология сущности должна включать в себя и априорный, и апостериорный пути к сущности: «Я не вполне убежден, что мы можем, правильно говоря, знать, что значит быть объектом определенного вида, полностью априорно» [Ibid., p. 107]. В конечном итоге Т. Тахко утверждает, что во многих случаях мы знаем условия существования и идентичности вещей через наш опыт: «Мы можем определить идентичность и условия существования объектов (по крайней мере частично), наблюдая, продолжают ли проявляться отличительные причинные силы объекта (которые основаны на его сущностных свойствах). Теперь должно быть ясно, что если мы должны ссылаться на причинные силы объектов, чтобы получить эпистемический доступ к их сущностным свойствам, то мы должны хотя бы иногда полагаться на эмпирические данные, чтобы точно определить, что значит быть объектом определенного вида» [Ibid.].

Мы полагаем, что дополнение эпистемологии сущности, которое предлагает Т. Тахко, действительно необходимо. Одного априорного знания сущности недостаточно для знания сущности всех вещей. В поддержку позиции Т. Тахко мы хотели бы обратиться к одному фрагменту из концепции Дж. Лоу, а также привести один пример.

Пример, который мог бы свидетельствовать в пользу того, что нам недостаточно только априорного пути к знанию сущности – это случай с остенсивными реальными определениями. Поскольку серьезный эссенциализм включает

в себя то, что все вещи обладают сущностью, а сущность может быть выражена посредством реальных определений, Дж. Лоу задается вопросом: можно ли знать реальные определения всех вещей. Например, относительно рассмотренных нами случаев, может быть мало сомнений относительно нашего знания их реальных определений: множество, эллипс, трансурановые элементы определимы. Но в случае с цветом, как полагает Дж. Лоу, могут быть проблемы. Поэтому Дж. Лоу предполагает, что существуют остенсивные реальные определения: «Верно ли, что мы не можем сказать без круга в объяснении, что такое красный цвет? Я так не думаю, потому что, на мой взгляд, мы можем дать красному остенсивное реальное определение (*ostensive real definition*). Я могу указать на образец цвета (*colour-sample*) и сказать: “Красный – это этот цвет”, или, возможно, более точно (поскольку мы должны признать множество различных оттенков красного): “Красный – это любой оттенок цвета, который похож по оттенку на этот оттенок” ... В любом случае, я думаю, нам следует признать, что мы, человеческие существа, по крайней мере иногда можем дать только остенсивные реальные определения для вещей определенных видов, но что такие определения так же подлинно раскрывают сущности, как и неостенсивные реальные определения» [Lowe, 2012, p. 942]. Нет сомнений, что в случае остенсивных реальных определений мы имеем дело с апостериорным знанием сущности. Таким образом, мы имеем еще один убедительный пример в пользу того, что сущность не всегда эпистемически предшествует существованию.

Теперь рассмотрим наш пример, показывающий необходимость включения в концепцию серьезного эссенциализма апостериорного пути к знанию сущности. Фотон – это фундаментальный квант электромагнитного излучения, и наше знание его сущности полностью зависит от результатов эмпирического исследования. Изначально, еще до становления квантовой теории, свет рассматривался либо как поток частиц, либо как волна. Однако с развитием квантовой механики в XX веке выяснилось, что свет обладает как корпускулярными, так и волновыми свойствами. Фотон был введен как квант света в контексте объяснения фотоэлектрического эффекта, а его более полное описание стало возможным лишь после установления таких характеристик, как: нулевая масса покоя, спин ± 1 , перенос импульса и энергии при взаимодействии с материей, скорость в вакууме 3×10^8 м/с, поведение согласно уравнениям квантовой электродинамики. Все эти свойства, включая схему взаимодействия фотона с другими частицами и полями, были установлены апостериорно, на основе наблюдений, экспериментов и математического моделирования. Здесь мы не рискуем утверждать, что все приведенные характеристики должны рассматриваться как часть сущности фотона. Но все же обладание хотя бы одной из них, как мы полагаем, должно составлять часть сущности фотона. Таким образом, мы считаем, что (предполагаемая) сущность фотона как безмассового бозона со спином 1 и скоростью 3×10^8 м/с стала нам известной исключительно апостериори. Невозможно чисто априори, без привлечения эмпирических данных, определить, что такой объект как фотон должен обладать именно такими свойствами.

Мы полагаем, что рассмотренные случаи показывают, что одного только априорного пути к знанию сущности нам недостаточно. Серьезный эссенциа-

лизм, включающий в себя то, что все вещи обладают сущностью, по нашему мнению, должен включать в себя как априорный путь к знанию сущности, так и апостериорный. Но как именно будет познаваться сущность, зависит исключительно от самой вещи, сущность которой будет исследоваться. В зависимости от вещи знание может быть как чисто априорным (сложно понять, как сущность окружности может быть познана иначе), так и требовать привлечения эмпирических данных.

В следующем параграфе мы покажем, как два рассматриваемых пути к знанию сущности могут быть связаны с двумя видами модальности: естественной и метафизической. А также что без апостериорного знания сущности в рамках серьезного эссенциализма мы не имели бы доступа к естественно возможным и необходимым фактам.

Модальность в «серьезном эссенциализме» Дж. Лоу

Одной из главных особенностей серьезного эссенциализма является то, что все модальные факты основаны на фактах о сущности: «Смею утверждать, что все факты о том, что необходимо или возможно, в метафизическом смысле основаны (are grounded) на фактах, касающихся сущностей вещей – не только существующих, но и несуществующих» [Lowe, 2008, p. 23]. То есть, согласно онтологии Дж. Лоу, не существует какого-либо модального факта, который бы не был основан на факте о сущности – все модальные истины сводимы без остатка к истинам о сущности.

Концепция Дж. Лоу как подход, стремящийся объяснить модальность, должна объяснять не только онтологические, но и эпистемические аспекты модальности. Объяснение модальности в рассматриваемом случае сводится к объяснению сущности. В онтологическом измерении сказать, что такое модальность, – это сказать, что такое сущность. Эпистемология модальности должна ответить на два основных вопроса: как мы узнаем модальные факты (вопрос о доступе) и как разные виды модальности взаимосвязаны между собой (вопрос о взаимосвязи), например, как мы приходим к знанию, что некоторая пропозиция p является, скажем, метафизически необходимой, если мы уже знаем, что p является, скажем, концептуально необходимой. Ответы на эти два вопроса сводятся к сущности: «Эссенциалистский подход просто меняет эпистемологию модальности на эпистемологию сущностей» [Pättiniemi, Koskinen, Hirvonen, 2021, p. 39].

На первый вопрос – вопрос о доступе – Дж. Лоу предоставляет ответ: мы получаем знание о модальности через наше знание сущности. Однако, как мы выяснили, к знанию сущности ведут несколько путей. Знать сущность вещи – это знать, от каких других вещей зависит рассматриваемая вещь в своем существовании и идентичности. Также знать сущность вещи – это знать категориальную принадлежность вещи (общая сущность вещи выражается в том, к какой онтологической категории принадлежит вещь; к какому роду/виду принадлежит вещь). И самое главное: знать сущность вещи – это знать ее реальное определение (то есть пропозицию специального вида, которая самым ясным образом говорит нам, чем является вещь).

Второй вопрос – вопрос о взаимосвязи – остается почти без ответа (сам Дж. Лоу связывает только метафизическую и логическую модальности). Как мы видели, все модальные факты основаны на фактах о сущности. При этом модальность, с которой мы имеем дело, переходя от сущности к модальности, – это исключительно метафизическая модальность. Дж. Лоу неоднократно указывает на эту единственную связь (между сущностью и метафизической модальностью): «Самый важный принцип, который следует признать в отношении сущностей, заключается в том, что сущности являются основанием всей *метафизической* необходимости и возможности» [Lowe, 2013, p. 152]; или «любая сущностная истина *ipso facto* является *метафизически* необходимой истиной» [Lowe, 2012, p. 938]. Реконструируя эссенциалистскую позицию Дж. Лоу, И. Пяттиниеми, Р. Коскинен и И. Хирвонен также утверждают, что знание сущности ведет к знанию метафизической модальности: «Согласно Дж. Лоу, наше знание (*метафизической*) модальности основано на нашей способности постигать сущности вещей» [Pättiniemi, Koskinen, Hirvonen, 2021, p. 39]. Единственная взаимосвязь, которую предлагает Дж. Лоу, – это взаимосвязь метафизической и логической модальности: «Логически необходимые истины являются лишь собственным подклассом класса метафизически необходимых истин. Иными словами, все логически необходимые истины *ipso facto* являются метафизически необходимыми истинами, но не все метафизически необходимые истины являются логически необходимыми истинами» [Lowe, 2012, p. 920]. То есть получается, что все логические истины просто являются метафизическими истинами.

Здесь стоит отдельно сказать, что представляет собой метафизическая модальность в онтологии Дж. Лоу и чем она отличается от других видов модальностей. Метафизическая модальность – это модальность самого широкого вида. Она связана с тем, что необходимо и возможно в абсолютном смысле: «Под “метафизической” необходимостью я подразумеваю необходимость самого сильного из возможных видов – абсолютную необходимость – и считаю ее объективным видом необходимости, а не чем-то зависящим от разума и отражающим некое ментальное состояние или способность мыслителя» [Ibid., p. 919]. Такое понимание метафизической модальности совпадает со взглядами многих других исследователей: А. Маллоцци, А. Вайдья и М. Уоллнер утверждают, что подобного взгляда придерживаются, например, С. Крипке, Д. Льюис, Б. Хейл и др.: «Метафизическая модальность часто характеризуется как самая широкая, самая сильная, самая неограниченная или абсолютная модальность (например, Kripke, 1980; Lewis, 1986; Stalnaker, 2003; van Inwagen, 1998; Hale, 2013; Williamson, 2016)»¹⁷. Хотя такое описание можно счесть метафорическим, оно связано с важной характеристикой: «Метафизическая модальность не ограничена законами природы и является более содержательной, чем логико-концептуальная модальность»¹⁸. Более того, это утверждение, как будет видно, полностью совпадает с позицией Дж. Лоу. Наиболее содержательную характеристику метафизической возможности мы можем найти в «Возможности метафизики»: «Обоснованность утверждения о том,

¹⁷ См.: The Epistemology of Modality (ред. 07.07.2023). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/modality-epistemology/> (дата обращения: 13.05.2025).

¹⁸ Ibid.

что определенное положение дел метафизически возможно, зависит не просто от того, влекут ли пропозиции, используемые для его описания, противоречие, а от того, допускают ли приемлемые метафизические принципы и категории существование такого положения дел» [Lowe, 2001, p. 12]. Это уточнение, как нам кажется, согласуется с более поздними взглядами Дж. Лоу на модальность. Под «метафизическими принципами» мы могли бы понимать утверждение Дж. Лоу о том, что сущности вещей являются всей основой для возможности и необходимости. А под «метафизическими категориями» мы могли бы понимать онтологические категории. То есть те категории, которые составляют общую сущность вещей.

Мы уже указывали на то, что метафизическая модальность не ограничена законами природы. Дж. Лоу утверждает, что метафизическая модальность отличается от естественной (номической) модальности: «Не следует путать ее и с естественной или каузальной необходимостью, которую лучше всего понимать, как разновидность относительной необходимости – относительной, а именно, по отношению к естественным или каузальным законам, которые имеют место в актуальности. Конечно, некоторые философы считают, что эти законы сами по себе метафизически необходимы, и в этом случае различие между метафизической и естественной необходимостью рушится (Shoemaker, 1998). Но это, мягко говоря, спорный тезис, и я его не придерживаюсь» [Lowe, 2012, p. 919–920]. Также Дж. Лоу указывает на более слабый характер естественной модальности по сравнению с метафизической: «Часто предполагается, что существует некий вид необходимости – естественная, физическая или номическая необходимость, – которая в чем-то слабее логической или метафизической и каким-то образом основана (grounded) на законах природы или вытекает (flows) из них» [Lowe, 2006, p. 156]. Этот слабый характер выражается также в ключевом тезисе Дж. Лоу, что законы природы носят контингентный характер. То есть актуальные законы природы, согласно Дж. Лоу, могли бы быть другими (см.: [Lowe, 2006]). Также различие Дж. Лоу метафизической и естественной необходимости выражается в его скепсисе относительно того, что частью сущности воды является то, что она состоит из молекул H_2O : «Я полагаю, что мы правы, считая, что такая жидкость действительно существует, но не считая, что ее сущность заключается в том, что она состоит из молекул H_2O . Однако в то же время мы должны признать, что эмпирические научные исследования показывают: действительно химическое соединение H_2O в значительной степени является тем, из чего состоят тела этой жидкости. В самом деле, естественные законы, управляющие этим и другими химическими соединениями, делают крайне маловероятным, что подобная жидкость могла бы иметь другой химический состав в разных частях нашей вселенной. Но “*мог*” (could) здесь выражает просто физическую или естественную возможность, а не метафизическую. Только незаконное смешение этих двух видов возможности может подтвердить утверждение, что вода состоит из молекул H_2O сущностно» [Lowe, 2013, p. 151–152]. Важно то, как мы можем видеть, что онтология Дж. Лоу, помимо признания существования метафизической модальности, признает существование и естественной модальности (которая является более «слабой» по сравнению с метафизической). Но единственная модальность, к которой ведёт сущность, – это метафизическая модальность.

Проблема взаимосвязи

Теперь перейдем к решению проблемы взаимосвязи между разными видами модальностей, в нашем случае – метафизической и естественной. Одна из ключевых характеристик сущности в онтологии Дж. Лоу заключается в том, что сущность и реальное определение, которым эта сущность выражена, могут *иметь части*. Сейчас нас интересуют именно фундаментальная общая (fundamental general) и конкретная общая (specific general) части сущности, мы говорили об этом выше (напомним, Дж. Лоу также выделяет индивидуальную сущность). *Фундаментальная общая сущность X* «определяет то, что абсолютно метафизически необходимо для X» [Lowe, 2008, p. 12], а *конкретная общая сущность X* «определяет только то, что метафизически необходимо для X как члена этого вида» [Ibid.]. Наше предложение состоит в том, чтобы сопоставить фундаментальную общую сущность *метафизической сущности*, а конкретную общую сущность – *естественной сущности*.

Естественная сущность вещи была бы во многом подобна общей конкретной сущности. Как и последняя, она должна заключаться в том, что вещь принадлежит к той или иной категории. Также естественная сущность вещи должна включать в себя то, от каких других вещей зависит рассматриваемая вещь в своем существовании и идентичности. И также естественная сущность должна выражаться в части реального определения вещи. Основная характеристика естественной сущности должна состоять в том, что она открывается апостериорно (на основании эмпирических данных). И мы помним, что одного априорного познания сущности недостаточно для полного знания сущности: апостериорное знание дает нам дополнительное знание того, чем является та или иная вещь. Посмотрим еще раз на такой объект как фотон. Мы полагаем, что частью реального определения фотона будет то, что это безмассовый бозон со спином 1, имеющий скорость 3×10^8 м/с. Все из указанных свойств были установлены апостериорно, на основе наблюдений, экспериментов и математического моделирования. Обладание этими характеристиками, на наш взгляд, и будет составлять естественную сущность фотона. Другой пример, который мы могли бы привести для того, чтобы проиллюстрировать то, чем является естественная сущность, – это пример с естественной сущностью воды. Часть естественной сущности воды должна заключаться среди прочего в том, что вода состоит из молекул H_2O . Но открытие молекулярной структуры воды было, конечно же, совершено наукой. То, что такой объект, как вода, зависит в своем существовании и идентичности от таких объектов, как атомы водорода и кислорода, было именно апостериорным открытием.

Еще одной основной характеристикой естественной сущности должно являться то, что *естественная сущность является основанием для естественной (номической) модальности*. Все факты о том, что естественно (номически) возможно и необходимо должны основываться на фактах о естественной сущности вещей. То есть что-то является естественно необходимым по двум причинам: либо это является необходимым, поскольку является частью естественной сущности, либо это необходимо в силу естественной сущности двух и более вещей. Естественная возможность будет определяться так же, как и в общем случае: «Если X не противоречит (does not contradict) ни одному необходимому утверждению, то X

возможен. Если X противоречит таким утверждениям, то он невозможен, и так далее» [Pättiniemi, Koskinen, Hirvonen, 2021, p. 49]. Только в нашем случае под необходимыми утверждениями мы подразумевали именно естественно необходимые утверждения. Применяя наши рассуждения о естественной модальности, мы могли бы вновь обратиться к нашим примерам с фотоном и водой. Для фотона естественно невозможно, чтобы он двигался со скоростью 3×10^{25} м/с, или чтобы он, например, имел массу $1,6726 \times 10^{-27}$. Также и в случае воды, естественно невозможно, чтобы вода имела какую-либо другую молекулярную структуру. Здесь важно заметить, что естественная модальность в данном случае выводится только из сущности вещей, которые относятся к естественным видам. То есть из сущности вещей, которые принадлежат к таким естественным видам, как электрон, фотон, хлорид натрия, человек, кошка и т. д. Это так, поскольку естественные законы связаны с фактами о природе естественных видов: «Естественные законы – это факты о природе естественных видов вещей или предметов» [Lowe, 2006, p. 158].

Метафизическая сущность, если мы сопоставляем ее общей фундаментальной сущности, оказывается более сложной для определения по сравнению с естественной сущностью. Фундаментальная общая сущность вещи, согласно Дж. Лоу, определяет то, что абсолютно метафизически необходимо для вещи. То есть мы имеем дело с самым сильным видом необходимости. Дж. Лоу рассматривает фундаментальную общую сущность на примере кошки: «Я хотел бы сказать, что если X – это кошка, то фундаментальная общая сущность X – это то, что значит быть живым организмом» [Lowe, 2008, p. 12]. То есть в определении фундаментальной общей сущности Дж. Лоу апеллирует к некоторой наиболее общей категории, к которой может принадлежать вещь. Однако Дж. Лоу не предлагает нам каких-либо критериев для выявления этой наиболее общей категории. Непонятно, почему мы выбираем именно живой организм в качестве фундаментальной общей сущности, а не, скажем, принадлежность к эукариотам или животным.

Тем не менее заметим, что в определении фундаментальной общей сущности Дж. Лоу фокусирует внимание на сущности как на категориальной принадлежности вещи. Напомним, что один из вариантов знать сущность вещи – это знать ее категориальную принадлежность: «Под “сущностью” любой вещи я понимаю то, благодаря чему она является той самой вещью, которой она является. Так, например, частью сущности любой вещи является то, что она принадлежит к определенной онтологической категории, а также частью ее сущности то, что она является именно этим членом данной категории, а не каким-либо другим. Таким образом, если предположить, что существуют такие вещи, как пропозиции, и что они составляют онтологическую категорию – даже если это лишь подкатегория некоторой более фундаментальной категории, – то частью сущности любой данной пропозиции будет то, что она является пропозицией и что она является именно этой пропозицией в отличие от любой другой» [Lowe, 2006, p. 207]. Исходя из утверждения, что сущность вещи определяется ее категориальной принадлежностью, а также из того, что фундаментальная общая сущность связана с наиболее общей категорией, под которую может подпадать вещь, мы предлагаем связать метафизическую сущность с четырьмя фундаментальными категориями в онтологии Дж. Лоу.

Дж. Лоу различает четыре фундаментальные онтологические категории, об-разующиеся на стыке различий «субстанциальное – несубстанциальное» и «универсальное – партикулярное». В соответствии с этим любая вещь может быть отнесена к одной из следующих четырех категорий. *Объект* (субстанциальная партикулярия) – конкретная индивидуальная субстанция, носитель свойств и отношений. *Вид* (субстанциальная универсалия) – родовая универсальная категория, видовая универсалия. *Атрибут* (несубстанциальная универсалия) – универсальное свойство или отношение, не являющееся субстанцией. *Мода* (несубстанциальная партикулярия) – конкретное индивидуальное свойство (индивидуальное свойство или отношение), проявление атрибута. Все эти четыре категории в равной степени являются фундаментальными; вместе они охватывают все вещи (актуальные и возможные).

Категории взаимосвязаны двумя формальными отношениями: проявление (instantiation) и характеристизация (characterisation). Проявление устанавливает отношение между партикулярным и универсальным: например, конкретный тигр является проявлением вида «тигр», а конкретная краснота данного мяча – проявлением атрибута «красный цвет». Характеристизация связывает моды с объектами, а атрибуты – с видами: так, партикулярная краснота характеризует конкретную субстанцию (яблоко), которой она принадлежит, тогда как универсальная «краснота» (атрибут) характеризует субстанциальный вид (например, «томат»). Дж. Лоу утверждает, что эти отношения чисто формальны и сами по себе не являются элементами бытия. Они лишь демонстрируют, как связаны вещи разных категорий, объясняя природу связываемых предметов, но сами по себе не являются вещами. Аналогично сами категории обозначают лишь онтологическую форму вещей и «сами по себе не существуют» (также не являются элементами бытия).

Между вещами разных категорий возникают асимметричные онтологические зависимости. Так, несубстанциальные партикулярии (моды) строго экзистенциально зависят от субстанции, которой они принадлежат: например, мода «краснота» данного яблока не может существовать без этого конкретного яблока. В то же время субстанция слабо зависит от конкретных мод, характеризующих ее (чтобы субстанция существовала, должна существовать по крайней мере одна мода, которая бы являлась способом существования субстанции). Аналогично несубстанциальная универсалия (атрибут) «краснота» сохраняла бы существование при наличии хотя бы одной моды красноты, даже если все остальные проявления исчезли, тогда как каждая отдельная мода существует лишь при условии существования атрибута, который она проявляет. Дж. Лоу подчеркивает, что правильная классификация вещей основана на их сущности – на условиях существования и тождества вещи. Например, к сущности моды относится то, что ее существование и идентичность обусловлены конкретной субстанцией и тем, что она проявляет некоторый атрибут.

Мы будем рассматривать четыре фундаментальные категории как основания, раскрывающие метафизическую сущность вещей. То есть метафизической сущностью той или иной вещи будет являться принадлежность вещи к одной из четырех категорий. Здесь мы сохраняем изначальный тезис Дж. Лоу о том, что сущность вещи познается априори. То есть к знанию метафизической сущ-

ности вещи ведет именно априорный путь. Одной из основных характеристик метафизической сущности является то, что эта часть сущности взаимосвязана с метафизической модальностью. То есть, как и в случае с общей фундаментальной сущностью, метафизическая сущность X «определяет то, что абсолютно метафизически необходимо для X » [Lowe, 2008, p. 12].

Снова рассмотрим пример с конкретным фотоном. Мы предполагали, что частью реального определения фотона будет то, что это безмассовый бозон со спином 1, имеющий скорость 3×10^8 м/с. Но мы также отметили, что данные свойства относятся к естественной сущности фотона, и тем самым фотон обладает этими свойствами. Но поскольку мы рассматриваем конкретный фотон, его метафизической сущностью будет являться то, что он принадлежит к фундаментальной категории объекта (соответственно частью его сущности как партикулярного объекта будет являться то, что это конкретная индивидуальная субстанция, которая с необходимостью проявляет некоторый вид и слабо зависит от конкретных мод, характеризующих ее). Таким образом, для фотона метафизически (абсолютно) невозможно, например, чтобы фотон стал некоторой модой или универсальным свойством. В то же время метафизическая сущность фотона не исключает того, что он мог бы обладать другой скоростью или даже иметь некоторую массу.

Таким образом, мы предлагаем рассматривать общую сущность вещи как составную: состоящую из естественной сущности и метафизической сущности. Естественная сущность открывается апостериорно, в том числе естественными науками. Метафизическая сущность вещи открывается априорно, за счет определения, к какой из фундаментальных категорий принадлежит вещь. Если мы придерживаемся данного разделения, то мы устанавливаем взаимосвязь между естественной и метафизической модальностями. Зная естественную сущность вещей, относящихся к естественным видам, мы тем самым будем знать, что естественно возможно или необходимо. Зная метафизическую сущность вещи, мы будем знать, что метафизически возможно или необходимо для вещи. Это, как мы полагаем, частично разрешает общее затруднение в концепции Дж. Лоу, связанное с переходом от сущности к видам модальностей, которые отличны от метафизической модальности. Можно сказать, что скепсис Б. Кмента относительно того, что только одно понятие сущности «не проливает свет на более широкое семейство модальных понятий, поскольку оно верно только для метафизической необходимости, и неясно, как его обобщить» [Kment, 2023, p. 25], можно *частично преодолеть*. Заметим при этом, что для того чтобы связать сущность с естественной модальностью (помимо уже существующей связи с метафизической модальностью), мы не вводим в концепцию «серьезного эссенциализма» такие объекты, как «миры», как это делает Б. Кмент, для того чтобы говорить о разных видах модальности¹⁹. Нам достаточно лишь допустить, что общая сущность может быть разбита на две части: естественную сущность и метафизическую сущность.

¹⁹ В концепции Б. Кмента, для того чтобы некоторая пропозиция была естественно необходимой, необходимо, чтобы она была истинной в каждом мире в сфере непротиворечивых миров (consistent worlds), которые соответствуют актуальному миру в естественных законах. Метафизическая необходимость определяется через соответствие метафизическим законам, которые, в свою очередь, определяются сущностью.

Еще одно преимущество озвученного подхода, как мы полагаем, состоит в том, что мы продвигаемся немного дальше в разрешении затруднения, связанного с познанием сущности. Характеризуя «серьезный эссенциализм» Дж. Лоу, некоторые исследователи утверждают, что непонятно, как именно мы познаем сущности, поскольку, согласно Дж. Лоу, знать сущность – это просто понимать, чем является вещь, при этом понимание достигается априорно: «Знать сущность чего-либо – это не значит быть знакомым с какой-то дополнительной вещью особого рода, а просто понимать, что именно эта вещь собой представляет. Именно поэтому знание сущности возможно, ибо оно является продуктом простого понимания. ...И, под угрозой непоследовательности (on pain of incoherence), мы не можем отрицать, что мы понимаем, чем являются по крайней мере некоторые вещи, и тем самым знаем их сущности» [Lowe, 2013, p. 147]. Так, М. Уоллнер пишет, что аргумент Дж. Лоу о том, что мы не можем отрицать наше знание сущности, поскольку мы бы получили противоречие, не объясняет должным образом, как именно мы познаем сущности: «В случае успеха этот трансцендентальный аргумент устанавливает, что мы обладаем знанием о сущности (в некоторых случаях). Однако он не говорит нам, как мы приходим к знанию эссенциалистских пропозиций. Тем не менее, вопрос был задан именно об этом. Действительно, все, что Дж. Лоу может предложить в ответ на последний вопрос, – это то, что мы знаем сущность x , понимая (understanding), что такое x . Этот ответ, однако, сразу же поднимает вопрос о том, как мы понимаем, что такое x » [Wallner, 2023, p. 152]. Схожее критическое замечание выдвигают А. Маллоцци и А. Вайдья: «Таким образом, ответ Дж. Лоу прост: мы знаем сущность x , просто понимая (understanding), что такое x . К сожалению, Дж. Лоу не детализирует свое понятие понимания»²⁰. Как здесь может помочь наше предположение? Один из путей к знанию сущности вещи – это знание, от каких других вещей зависит рассматриваемая вещь в своем существовании и идентичности. То есть знать сущность воды – это знать, что в своем существовании и идентичности она зависит от молекул H_2O . Но и в случае иных сущностных свойств воды мы знаем их апостериорно – прозрачность, бесцветность и безвкусность. Естественная сущность вещи должна открываться именно апостериорно, посредством обращения к эмпирическим данным. Научное исследование, знание законов природы – все это также должно приводить нас к знанию естественной сущности вещей. Поэтому, в случае знания естественной сущности, мы имеем нечто большее, чем просто «понимание», о котором говорят А. Маллоцци и А. Вайдья.

Список литературы

- Bryant A., Wilson A. *Modal Naturalism*. Cambridge University Press, 2024.
Fine K. *Essence and modality* // *Philosophical Perspectives*. 1994. Vol. 8. P. 1–16.
Fine K. *The Varieties of Necessity* // Eds. T. Gendler, J. Hawthorne. *Conceivability and Possibility*. Oxford University Press, 2002. P. 253–281.

²⁰ См.: The Epistemology of Modality (ред. 07.07.2023). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/modality-epistemology/> (дата обращения: 15.05.2025).

- Chalmers D.** Ontological Anti-Realism // Eds. D. Manley, D. Chalmers, R. Wasserman. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press, 2009. P. 77–129.
- Kment B.** Modality, Worlds, Essence, and Modal Knowledge // Eds. A. Vaidya, D. Prelević. *Epistemology of Modality and Philosophical Methodology*. Routledge, 2023. P. 19–43.
- Lowe J.** Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism // *Philosophia Scientiae*. 2008. Vol. 12. P. 9–33.
- Lowe J.** *Forms of thought: a study in philosophical logic*. Cambridge University Press, 2013.
- Lowe J.** *The four-category ontology: a metaphysical foundation for natural science*. Oxford University Press, 2006.
- Lowe J.** *The possibility of metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Lowe J.** What is the Source of Our Knowledge of Modal Truths? // *Mind*. 2012. Vol. 121. No. 484. P. 919–950.
- Nolan D.** *Modality* // Ed. J. Shand. *Central Issues of Philosophy*. Wiley-Blackwell, 2009. P. 95–106.
- Pättiniemi I., Koskinen R., Hirvonen I.** Epistemology of Modality: Between the Rock and the Hard Place // *Acta Philosophica Fennica*. 2021. Vol. 97. P. 33–53.
- Tahko T.** *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge University Press, 2015.
- Tahko T.** The Epistemology of Essence // Eds. A. Carruth, S. Gibb, J. Heil. *Ontology, Modality, and Mind: Themes From the Metaphysics of E. J. Lowe*. Oxford University Press, 2018. P. 93–110.
- Trettin K.** The Kinds of Necessity: A Commentary on E.J. Lowe's Paper "Kinds, Essence, and Natural Necessity" // Eds. A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta. *Individuals, Essence and Identity*. Springer Dordrecht, 2002. P. 207–213.
- Wallner M.** In Search of a Structurally Complete Epistemology of Essence // Eds. A. Vaidya, D. Prelević. *Epistemology of Modality and Philosophical Methodology*. Routledge, 2023. P. 150–175.
- Williamson T.** Modal Science // *Canadian Journal of Philosophy*. 2016. Vol. 46. P. 453–492.

References

- Bryant A., Wilson A.** *Modal Naturalism*. Cambridge University Press, 2024.
- Fine K.** Essence and modality // *Philosophical Perspectives*. 1994. Vol. 8. P. 1–16.
- Fine K.** The Varieties of Necessity // Eds. T. Gendler, J. Hawthorne. *Conceivability and Possibility*. Oxford University Press, 2002. P. 253–281.
- Chalmers D.** Ontological Anti-Realism // Eds. D. Manley, D. Chalmers, R. Wasserman. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press, 2009. P. 77–129.
- Kment B.** Modality, Worlds, Essence, and Modal Knowledge // Eds. A. Vaidya, D. Prelević. *Epistemology of Modality and Philosophical Methodology*. Routledge, 2023. P. 19–43.

- Lowe J.** Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism // *Philosophia Scientiae*. 2008. Vol. 12. P. 9–33.
- Lowe J.** *Forms of thought: a study in philosophical logic*. Cambridge University Press, 2013.
- Lowe J.** *The four-category ontology: a metaphysical foundation for natural science*. Oxford University Press, 2006.
- Lowe J.** *The possibility of metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Clarendon Press, 2001.
- Lowe J.** What is the Source of Our Knowledge of Modal Truths? // *Mind*. 2012. Vol. 121. No. 484. P. 919–950.
- Nolan D.** *Modality* // Ed. J. Shand. *Central Issues of Philosophy*. Wiley-Blackwell, 2009. P. 95–106.
- Pättiniemi I., Koskinen R., Hirvonen I.** Epistemology of Modality: Between the Rock and the Hard Place // *Acta Philosophica Fennica*. 2021. Vol. 97. P. 33–53.
- Tahko T.** *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge University Press, 2015.
- Tahko T.** The Epistemology of Essence // Eds. A. Carruth, S. Gibb, J. Heil. *Ontology, Modality, and Mind: Themes From the Metaphysics of E. J. Lowe*. Oxford University Press, 2018. P. 93–110.
- Trettin K.** The Kinds of Necessity: A Commentary on E.J. Lowe's Paper "Kinds, Essence, and Natural Necessity" // Eds. A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta. *Individuals, Essence and Identity*. Springer Dordrecht, 2002. P. 207–213.
- Wallner M.** In Search of a Structurally Complete Epistemology of Essence // Eds. A. Vaidya, D. Prelević. *Epistemology of Modality and Philosophical Methodology*. Routledge, 2023. P. 150–175.
- Williamson T.** Modal Science // *Canadian Journal of Philosophy*. 2016. Vol. 46. P. 453–492.

Информация об авторе

Семен Юрьевич Сырмич

аспирант, кафедра онтологии, теории познания и методологии науки, Новосибирский государственный университет

Information about the Author

Semyon Yu. Syrmich

PhD-student, Chair of Ontology, Epistemology and Methodology of Science, Novosibirsk State University

Статья поступила в редколлегию 19.05.2025;

одобрена после рецензирования 30.05.2025; принята к публикации 30.05.2025

The article was submitted 19.05.2025;

approved after reviewing 30.05.2025; accepted for publication 30.05.2025

Научная статья

УДК 316.485.26/323.28/327.3

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-33-45

Феномен терроризма в зарубежных социально-политических теориях

Николай Евгеньевич Лукьянов

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук

Новосибирск, Россия

nikolaylukyanov70@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4068-8340>

Аннотация

Долгое время исследования терроризма не строились вокруг каких-либо методологических конструкций и были в основном сосредоточены на описании отдельных террористических акций или организаций, а исследование причин перехода к террористической деятельности не получало должного внимания. В настоящее время в зарубежной научной литературе выделяют несколько подходов к изучению причин и динамики терроризма, такие как организационный, инструментальный, коммуникативный и психологический. Наиболее распространенным из них является инструментальный подход, в соответствии с которым терроризм рассматривается как преднамеренное насилие, средство достижения цели. Такой подход получил наибольшее распространение среди исследователей благодаря своей простоте, но информация о динамике, внутренней структуре организации, а также мотивах ее членов при этом практически не использовалась. В рамках инструментального подхода выделено несколько подходов к интерпретации причин терроризма, показан их эвристический потенциал в объяснении динамики деятельности террористических организаций и ограничения объяснительных моделей.

Ключевые слова

терроризм, причины терроризма, инструментальный подход к исследованию терроризма, политическое насилие

Для цитирования

Лукьянов Н. Е. Феномен терроризма в зарубежных социально-политических теориях // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 33–45. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-33-45

The phenomenon of terrorism in foreign socio-political theories

Nikolay E. Lukyanov

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Novosibirsk, Russia

nikolaylukyanov70@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4068-8340>

© Лукьянов Н. Е., 2025

Abstract

For a long time, terrorism studies were not built around any methodological constructs and were mainly based on descriptions of individual terrorist groups or organizations, while the study of the reasons for the transition to terrorist activity did not attract attention. Currently, several approaches to the study of the causes and dynamics of terrorism have been found in Western scientific literature, for example, organizational, instrumental, communicative and psychological. The most common of these is the instrumental approach, according to which terrorism is viewed as deliberate violence, a means to an end. This approach has become most widespread among researchers due to its simplicity, since the intention of the actors was formed from their behavior in accordance with logical rules, and information about the dynamics, internal structure of the organization, as well as the motives of its members is practically not used, which ultimately provides a limited context for the interpretation of factual data. Within the framework of the instrumental approach, several theories are identified to explain the causes of terrorism, their heuristic potential in explaining the dynamics of the activities of terrorist organizations and the limitations in the socio-philosophical foundations of explanatory models are shown.

Key words

terrorism, causes of terrorism, instrumental approach to the study of terrorism, political violence

For citation

Lukyanov N. The phenomenon of terrorism in foreign socio-political theories. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 33–45 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-33-45

Терроризм как самостоятельный предмет исследования имеет достаточно недолгую историю осмысления в социальной философии. На протяжении всего XX века исследования терроризма оставались на периферии научных изысканий, так как терроризм рассматривался не как самостоятельное явление, а как разновидность тактики во время военных конфликтов. Но в настоящее время, особенно после резонансных событий 11 сентября 2001 года, он стал предметом рассмотрения большинства социальных наук. Рост числа исследований терроризма спровоцировал расширение разнообразия теоретико-методологических подходов к его изучению. Одновременно можно фиксировать появление принципиально разных определений терроризма как социально-философского феномена. Так, терроризм трактуется как асимметричное насилие в работах А. Даунза, Э. Германа и Дж. О'Салливана [Downes, 2008; Herman, O'Sullivan, 1989], как способ коммуникации в работах Б. Хоффмана и Р. Крилинштейна [Hoffman, 2006; Crelinsten, 1987] или как разновидность политических действий у Ч. Тилли [Tilly, 2004]. Неизменной константой определений остается только достижение политической цели с помощью методов устрашения. Для удобства в данной работе под терроризмом будем понимать «нелегитимное политическое противостояние в борьбе за власть с применением средств насилия в целях устрашения или физического устранения противника» [Изгарская, Лукьянов, 2021, с. 8].

Значительная часть работ, посвященных терроризму, имеет прикладной и узкоспециализированный характер, что позволяет отнести их к политологической или военно-исторической области. Однако рефлексия о теоретических основаниях таких исследований, пусть и эпизодическая, не структурированная и не полная, встречается в литературе, что позволяет говорить о том, что социально-философская работа в этой области осуществляется. Работы, посвященные теоретическому осмыслению терроризма и формированию понятийного аппарата, в настоящее

время представляют лишь малую часть от общей массы. В то же время разработанность и глубина теоретико-методологической базы является необходимым основанием для качественного анализа реальных кейсов. Рефлексия о теории является необходимым шагом в ходе совершенствования теоретических оснований. Именно к такому варианту рефлексии обращается данная статья, фокусируясь на подходах к пониманию причин и динамики терроризма, характерных для зарубежной научной традиции. Целью этой работы является попытка выделить некоторые теории объяснения причин терроризма с позиции инструментального подхода, а также сформулировать их отличительные признаки, что в дальнейшем позволит сгруппировать имеющиеся или возникшие исследования в рамках этих теорий. Такая типологизация позволяет:

1. Проследить историческую динамику исследований терроризма. Можно отметить, как менялось восприятие терроризма в различные исторические периоды в разных странах.
2. Определить преимущества и недостатки некоторых исследований в рамках инструментального подхода, рассматривая их в большей совокупности. Подобное обобщение позволит выделить как положительные моменты, так и возможные аномалии в рамках отдельной теории.

Впервые разделение всех исследований терроризма на несколько подходов (инструментальный, организационный, психологический, экономический и коммуникационный) сделала в 1988 году американский политолог М. Креншоу (см: [Özdamar, 2008, p. 90–91]). Являясь сторонницей организационного подхода, она отмечала, что инструментальный подход к исследованию терроризма является одним из самых распространенных в политической науке. С позиции инструментального подхода терроризм рассматривается как преднамеренное насилие, средство достижения цели. Однако, по ее мнению, инструментальный подход не учитывает среду, в которой возникают террористические организации, делая акцент исключительно на воле самих террористов, что в принципе предусматривает только одну стратегию борьбы с ними – уничтожение. Поэтому она считала более перспективным другой подход – организационный, объясняющий причины терроризма, исходя из внутренней динамики террористических организаций в рамках их борьбы за выживание [Crenshaw, 1981, p. 379–399].

Позиция автора относительно перспективности организационного подхода в исследовании терроризма совпадает с позицией М. Креншоу. К его явным преимуществам можно отнести изучение причин возникновения и динамики терроризма на нескольких взаимосвязанных уровнях (супермакро-, макро-, мезо-, микро-), что делает возможным изучить связи более высокого порядка, недоступные с позиции инструментального подхода. Также организационный подход позволяет рассмотреть внутренние процессы, происходящие в организации, и соотнести их с влиянием внешней среды. Террористические организации в таком случае рассматриваются как более сложное явление, на которое влияют как условия внешней среды, так и внутренние процессы, происходящие в организации. При своих достоинствах организационный подход не лишен определенных недостатков, например терроризм рассматривается преимущественно как явление антисистемной направленности, а влияние внешней среды на возникновение

и динамику террористических организаций на более высоких уровнях (макро- и супермакро-) в настоящее время не получило должного освещения. Однако указанные недостатки не отменяют более проработанные положения организационного подхода и не противоречат им, а их доработка возможна в дальнейших исследованиях.

Автор не претендует на первенство в рассматриваемом вопросе. Первую попытку проанализировать исследования причин терроризма в рамках инструментального подхода предпринял в 2018 году американский исследователь Д. Гудвин. В своей работе «The Causes of Terrorism» он сформулировал свою теорию причинности терроризма и критически рассмотрел некоторые близкие к ней исследования¹. Однако при этом он не ставил целью сформировать какую-либо типологию, и охват исследований носил ограниченный характер.

Тот факт, что хронологически инструментальный подход возник раньше остальных, и на его основе начинали работать первые исследователи терроризма, привел к тому, что большинство авторов изучали терроризм с этих позиций. В итоге возникло несколько отличающихся точек зрения, объясняющих причины перехода к террористической деятельности. На основе анализа зарубежной литературы можно выделить ряд теорий, объясняющих причины терроризма, которые можно обозначить как: *теория отчаяния* А. Даунса, *теория ответного насилия* Э. Германа и Дж. О'Салливана, *теория радикализации*, сторонниками которой являлись М. Сагеман, Р. Спаай, К. Макколи и Т. Бьёрго, *теория терроризма как политической стратегии* Ч. Тилли, *теория не прямой войны* Д. Гудвина и *коммуникационная теория* Б. Хоффмана и Р. Крилинштейна.

Теория отчаяния рассматривает терроризм как последнее средство в борьбе с более сильным противником. Основная идея, по мнению А. Даунса, заключается в том, что «мятежники, не имея возможности использовать легальные методы борьбы и уступая в военном потенциале, для ведения партизанской или иной вооруженной деятельности, терпя неудачи, прибегают к терроризму» [Downes, 2008, p. 125]. А. Даунс назвал это явление «гражданской виктимизацией». В таком случае терроризм, по его мнению, является последним средством, так как риски от использования подобной тактики могут быть довольно высокими. Переход к террористической деятельности в некоторых случаях может нанести больший вред репутации группировки, чем достигнутый успех². Преимуществом перехода к террористической деятельности для таких групп можно назвать небольшие финансовые затраты и низкие требования к мобилизации людских ресурсов. Однако наличие у группировок достаточных сил не исключает использование ими террористических методов. Например, «ИГИЛ»³ могли вести полноценные боевые действия против вооруженных сил Сирии и Ирака, но при этом продолжали

¹ См.: [Goodwin, 2018]. Более подробно теория Д. Гудвина будет рассмотрена ниже.

² Удар по репутации можно наблюдать на примерах Палестины после событий Мюнхенской олимпиады 1972 г., итальянских «Красных бригад» после похищения и убийства Альдо Моро в 1978 г. и чеченских сепаратистов после терактов в Буденновске и в Кизляре в 1995 и 1996 годах соответственно. После этих акций группировки-исполнители стали именоваться террористами, а уровень симпатий у сочувствующих групп к ним существенно снизился.

³ Признана террористической организацией и запрещена на территории Российской Федерации решением Верховного Суда Российской Федерации от 29 декабря 2014 года № АКПИ14-1424С.

применять террористические методы. «Тигры освобождения Тамил-Илама» после победы над конкурирующими группировками так же продолжили применять тактику террора (см.: [Goodwin, 2018, p. 257]). В свою очередь, некоторые группировки, такие как радикальное крыло Африканского национального конгресса «Копье нации» в 1961 году или американская леворадикальная группировка «Черные пантеры» в 1977 году, даже после фактического разгрома и ареста своих лидеров не перешли к террористическим действиям.

Вторую теорию, объясняющую причины перехода к террористической деятельности в рамках инструментального подхода, можно назвать *теорией ответного насилия*. Сторонники этой теории понимают терроризм как ответные меры более слабых оппозиционных сил на агрессию со стороны более сильных правящих сил. По мнению Э. Германа и Д. О'Салливана, «единичный терроризм диссидентских групп провоцируется массовым терроризмом крупных государств, в первую очередь США» [Herman, O'Sullivan, 1989, p. 64]. Термины «единичный» и «массовый» должны, по мнению авторов, показать, что государственный терроризм гораздо более смертоносен и опасен. Неизбирательное насилие со стороны государства в некоторых случаях может подтолкнуть к развитию повстанческих движений, что подтверждается деятельностью таких организаций как «Народная воля» в России или «Фронт национального освобождения моро» на Филиппинах. Эти движения действительно возникли в ответ на репрессии со стороны государства. Под эту теорию можно подвести деятельность любой леворадикальной или сепаратистской организации, которая, представляя интересы ущемляемой (по мнению ее участников) группы граждан, переходит к тактике террора. Д. Гудвин отмечает, что в таком случае организация должна противостоять вооруженным или полицейским силам государства, а не совершать атаки против мирных жителей [Goodwin, 2018, p. 257]. Другими словами, в ответ на государственный террор мятежники с большей вероятностью будут использовать диверсии или партизанские действия против военных или полицейских объектов, чем тактику террора в отношении мирных жителей. Однако деятельность многих террористических группировок не объясняется *теорией ответного насилия*. Так, упоминаемые выше радикальное крыло Африканского национального конгресса «Копье нации» в 1961 году или американская леворадикальная группировка «Черные пантеры» в 1977, не перешли к террористической деятельности в ответ на давление со стороны государства. В свою очередь, леворадикальные группировки в Европе (немецкая «РАФ» и итальянские «Красные бригады») перешли к террору, не подвергаясь на тот момент преследованию, а сепаратистские группировки «ИРА» в Ирландии и «ЭТА» в Испании неоднократно первыми нарушали объявленные перемирия.

В основе *теории радикализации* лежит тезис о том, что «не все радикалы являются террористами, но все террористы являются радикалами». Эта теория предполагает, что терроризм прежде всего – это своего рода идеологическое движение, как, например, социализм или консерватизм, которое ищет новообращенных сторонников. Идея состоит в том, что террористы стремятся радикализировать людей или вербовать людей, которые уже радикализированы. В случае же

если удастся «дерадикализировать» членов организации, то ее участники не будут заниматься терроризмом [Goodwin, 2018, p. 261–262].

М. Сагеман, сторонник этой теории, считал, что радикализация лежит в основе формирования террористических групп, так как большинство лиц вовлекается в террористическую деятельность через личные связи [Sageman, 2008, p. 84–112]. Р. Спаай также относил к причинам перехода к террористической деятельности личные мотивы. Он разделял радикализацию одиночек и радикализацию в рамках террористических групп, в первом случае фактором выступает социальная изоляция, а во втором – принадлежность к группе [Spaaij, 2012, p. 45–46]. К. Макколи, являясь сторонником этой же теории, рассматривал радикализацию как естественный процесс ужесточения убеждений и взглядов, который в некоторых случаях приводит к насилию. Он выделял три уровня радикализации – индивидуальную, групповую и массовую, каждый из которых имеет свои особенности и динамику. Можно отметить, что достоинством теории радикализации является учет личных мотивов участников террористических групп, а также рассмотрение терроризма одиночек [McCauley, Moskalenko, 2011, p. 134–139].

Д. Гудвин считает, что сторонники данной теории неправильно трактуют понятие «радикализация», что вносит сумятицу в дальнейшее определение террористов как радикалов. По его мнению, основная проблема заключается в использовании насилия как обязательного атрибута любой радикальной группы [Goodwin, 2018, p. 262]. Например, тактика террора применялась группами и государствами с очень широким спектром идеологий, не все из которых были радикальными. Т. Бьёрго, норвежский исследователь, рассматривая терроризм в рамках теории радикализации, не считал радикализацию прямой причиной перехода к террору. Согласно Т. Бьёрго, основной причиной терроризма является разочарование вследствие невозможности достичь ожидаемого, что в итоге и приводит к радикализации. Т. Бьёрго отмечает, что, так как участники террористических организаций происходят из разных социальных слоев, то они подвергаются разным процессам радикализации. В дальнейшем их цели и приоритеты могут меняться, и лица, пришедшие к терроризму по одним причинам, например в силу бедственного экономического положения, могут продолжать заниматься террором, но по другим причинам, например с целью повышения своего статуса [Bjørge, 2011, p. 277]. Тезис о том, что «не все радикалы террористы, но все террористы радикалы», Т. Бьёрго также отвергает, утверждая, что довольно часто люди присоединяются к экстремистской группе «не потому, что они придерживаются экстремистских мировоззрений, а принимают экстремистские мировоззрения, потому что они стали участниками экстремистской группы совсем по другим причинам». В дальнейших своих работах Т. Бьёрго будет развивать свою теорию, но уже в рамках организационного подхода, для которого характерно не только изучение причин терроризма, но и процесса и условий его развития, а также учет мотивации членов террористических групп.

Ч. Тилли является еще одним представителем инструментального подхода. Он подвергает сомнению существование отдельного класса действующих лиц (террористов), которые специализируются на единой форме политических действий (терроре). Ч. Тилли рассматривает терроризм как разновидность полити-

ки, что позволяет определить концептуальный каркас его разработок как *теорию терроризма как политической стратегии*. По его мнению, такая политика обладает некоторыми особенностями.

1. Выходит за границы обычной политической борьбы и представляет собой асимметричное развертывание угроз и насилия против врагов.

2. Такой деятельностью могут заниматься самые разные участники, чаще всего чередуя политический терроризм с другими политическими стратегиями или с политическим бездействием.

3. В рамках такой политики могут формироваться специальные группы, специализирующиеся на терроре, но они будут нестабильными и эфемерными.

4. К такой деятельности могут привлекаться наемные специалисты по принуждению – армия, полиция, ополченцы, военизированные формирования и т.п.

5. В случае перехода в оппозицию существующему правительству деятельность такой группы будет схожа с работой государственной системы.

6. Террор является побочным продуктом борьбы, в которой участники одновременно или последовательно участвуют в других, более рутинных «формах выдвижения политических претензий». Терроризм как политическая стратегия может быть представлен:

- периодическими действиями членов групп, вовлеченных в более масштабную политическую борьбу;

- одним из сегментов в образе действий «организованных специалистов по принуждению», в том числе нанятых государством;

- (террористической) деятельностью отдельных преданных своему делу групп и сетей активистов. Этот тип, по мнению Ч. Тилли, составляет очень небольшую долю террора [Tilly, 2004, p. 5].

Ч. Тилли считает, что в определении терроризма мотивы и намерения террористов не стоит рассматривать, так как их истинная суть редко становятся доступна. По его мнению, под терроризмом следует понимать «асимметричное применение угроз и насилия против врагов с использованием средств, которые выходят за рамки форм политической борьбы, обычно действующих в рамках какого-либо режима» [Ibid., p. 5]. Он также отмечал, что терроризм, кроме нанесения прямого вреда, посылает сигналы о том, что цель уязвима, и существуют преступники, готовые продолжать атаки. Такие сигналы направлены на три разные аудитории: саму цель, потенциальных союзников цели и третью сторону, которая может с ними сотрудничать. Таким образом, террор как политическая стратегия, в отличие от партизанских или боевых действий, по мнению Ч. Тилли, стремится к символическому политическому эффекту, а не к ослаблению и нанесению имущественного вреда. Также стоит отметить, что Ч. Тилли не разделяет деятельность террористических организаций, а также террор армейских, полицейских и партизанских формирований.

Понимание терроризма как способа коммуникации нашло отражение в *коммуникационной теории*. Согласно этой теории, терроризм как способ коммуникации имеет цель донести некоторое послание через насилие и создание атмосферы страха, что будет способствовать выполнению требований террористов и распространению их идей. Объект террора в таком случае не всегда является

реальной целью, требования или сообщения могут быть направлены другой группой. Б. Хоффман и Р. Крилинштейн в своих работах развивали идею о терроризме как деятельности, имеющей большой моральный или символический эффект. По мнению Б. Хоффмана, «терроризм – это преднамеренное создание и эксплуатация страха посредством насилия или угрозы насилия в стремлении к политическим переменам» [Hoffman, 2006, p. 43]. Р. Крилинштейн считает, что «терроризм – это преднамеренное использование насилия и угрозы насилия для того, чтобы вызвать состояние страха у конкретной жертвы или аудитории. Кроме того, вызываемый ужас является средством поддержания или ослабления лояльности, или подчинения» [Crelinsten, 1987, p. 16]. К достоинствам коммуникационной теории можно отнести учет воздействия террористической акции на предполагаемую или непреднамеренную аудиторию, в том числе союзников. Теория также позволяет объяснить причину атак некоторых символических объектов. *Коммуникационная теория* большое внимание уделяет взаимодействию террористических организаций и СМИ, а также вопросу влияния политического режима на увеличение и уменьшение интенсивности терроризма. Однако при этом она имеет нечеткие исследовательские границы, к терроризму могут относиться как действия одиночек-психопатов, так и деятельность организаций, не переходящих непосредственно к насилию, а использующих другие средства запугивания с целью трансляции своих идей в общество. Например, белорусская организация «Отряды гражданской самообороны Беларуси» признана в Беларуси террористической, хотя ее деятельность заключается в небольших диверсиях против объектов энергетики и связи и в транслировании своих идей в социальных сетях, в том числе с призывами к совершению акций протеста и свержению власти. Прямое насилие группировка не использует. В этом случае можно говорить, что любое исследование терроризма опирается на *коммуникационную теорию*, так как терроризм как способ достижения политической цели подразумевает создание атмосферы страха с целью воздействия на определенную аудиторию.

Теория непрямой войны в качестве причины перехода к терроризму называет атаку государством или негосударственными силами гражданских лиц, которые оказывают поддержку вооруженным формированиям противника, при условии, что эти лица не рассматриваются как собственные потенциальные сторонники. Иначе говоря, «убийство и террор гражданских лиц является косвенным средством подрыва позиций вооруженных врагов вместо или в дополнение к прямому нападению на этих врагов» [Goodwin, 2018, p. 265–266]. В свою очередь, по мнению Д. Гудвина, у террористов нет причин нападать на мирных жителей, которые не поддерживают вооруженных врагов. Поддержка гражданским населением боевых групп может быть представлена двумя способами – политическим и экономическим. В поддержку своей теории Д. Гудвин приводит примеры деятельности «Аль-Каиды»⁴, атаки которой в первую очередь были направлены против мирного населения, а не против военных объектов. Д. Гудвин утверждает, что «Аль-Каида» придерживается мнения, что «псевдоисламские» режимы таких государств, как Марокко или Филиппины, а также правительство Израиля, поддерживаются

⁴ Признана террористической организацией и запрещена на территории Российской Федерации решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 года № ГКПИ 03 116.

США и их союзниками – «дальними врагами». «Аль-Каида» считает, что до тех пор пока США и их союзники – «дальний враг» – не будут вынуждены прекратить поддержку этих режимов – «ближнего врага» – и вывести свои войска и других агентов из мусульманских стран, борьба против этих режимов будет безуспешной. Соответственно, так как граждане США платят налоги и поддерживают свое правительство, то они являются соучастниками войны. Бен Ладен, планируя теракты 11 сентября, надеялся повернуть мнение населения против правительства, как это было во время войны во Вьетнаме, и тем самым подорвать политическую и экономическую поддержку США (см.: [Goodwin, 2018, p. 19]). Хотя Д. Гудвин видит в этом примере иллюстрацию *теории непрямой войны*, действия террористов так же могут объясняться *теорией отчаяния* и *теорией ответного насилия*. Р. Пейп (R. Pare) уточняет, что терроризм со стороны государства, в отношении мятежников или иных государств, может породить ответный терроризм при полной поддержке населения (см.: [Pare, 2006, p. 74–85]). В таком случае, повстанцы, борющиеся с автократическими или авторитарными режимами, скорее будут склонны избегать тактики террора. Однако после терактов 11 сентября 2001 г. в США и 2004 г. в Беслане можно увидеть, что правительства все же получили дозу негатива, выраженной как в критике бездействия, так и в прямых обвинениях в соучастии в террористических атаках.

Теория непрямой войны Д. Гудвина не отделяет терроризм от боевых действий и не может объяснить нерациональность некоторых атак. Его утверждение, что вооруженные группы, скорее всего, будут нападать на гражданских лиц, которые поддерживают вооруженных врагов этих групп, довольно абстрактно и часто используется как оправдание террористами своих действий. Предположение, что вооруженные группы не будут прибегать к тактике террора против гражданского населения, если такие группы сами поддерживаются некоторой значительной частью этого населения, опровергается историческими примерами. В терактах, совершенных группировкой «ИРА» в Ирландии, ваххабитами в Чечне, исламистами в Афганистане или народовольцами во время политического террора, жертвами атак нередко становились как раз группы, интересы которых представляли террористы. В таком случае вина за жертвы перекладывалась на противника, либо их смерть признавалась необходимой для достижения победы. Удар по мирным жителям, согласно теории Д. Гудвина, должен уменьшить уровень поддержки, но часто такие атаки вызывают лишь обратную реакцию. Можно частично согласиться с утверждением Д. Гудвина в том, что в условиях боевых действий тактика террора может привести к определенным тактическим успехам, когда он приводит в качестве примера бомбардировки городов во Второй мировой войне (Ковентри, Ливерпуль, Дрезден, Токио), или случаи использования новых видов вооружения (газы, ракеты, ядерное оружие). Однако в случае бомбардировок городов основной целью выступали объекты инфраструктуры, а регулярное применение новых видов вооружения со временем уменьшает эффект страха. Причины отказа от перехода к терроризму некоторых радикальных группировок теория непрямой войны не объясняет.

Подводя итог, можно отметить, что исследования терроризма с позиции инструментального подхода не всегда были представлены работами одиночек,

не имеющих какой-либо общей методологии, кроме восприятия терроризма как инструмента достижения политической цели. Однако даже исследователи, придерживающиеся какой-либо единой точки зрения, практически не работали с трудами друг друга, не дополняли и не верифицировали данные. Такие работы редко имели общий понятийный аппарат и широкий охват случаев терроризма. Большинство авторов, работающих в своей области, опирались на отдельные работы исключительно в рамках своей исследовательской парадигмы. У исследователей, работающих в рамках инструментального подхода, нет единой точки зрения по поводу того, какую именно деятельность следует определять как террористическую. Так, рассмотренные теории не отождествляют прямо терроризм с войной, выделяя его в отдельную деятельность, цели и формы которой отличаются от военных действий. Однако *теория отчаяния*, *теория непрямой войны* и *теория ответного насилия* все же допускают применение террористических методов правительственными или государственными оппозиционными силами, а значит, теоретически допускают использование террористических методов во время боевых действий или иных форм конфликта. Но даже в этом случае терроризм оценивается как деятельность, выходящая за пределы установленных правил ведения войны, и его применение даже государственными акторами, хоть и содержит некоторое оправдание с позиции применяющих, но получает аморальную оценку с противоположной стороны.

Все рассмотренные теории имеют ограниченный потенциал в объяснении реальных кейсов террористической деятельности разных организаций, а значит, будут иметь узкое практическое применение. Так, теории *отчаяния* и *ответного насилия* не объясняют переход к террористической деятельности некоторых группировок или, наоборот, бездействие других террористических организаций в случаях, когда, казалось бы, внешние факторы вынуждают их начать эту деятельность. *Теория радикализации*, по сути, не рассматривает иные причины перехода к терроризму, кроме наличия радикальных идей у членов террористических групп. Более того, не все радикалы прибегают к терроризму или какой-либо другой насильственной тактике. Интерес представляет развитие этой теории в трудах Т. Бьёрго, который главной причиной перехода к терроризму считает именно отсутствие возможности у потенциальных террористов достичь целей иным путем. В его выводах отмечается влияние внешней среды на переход к террористической деятельности, что служит основой его дальнейшей работы, но уже в рамках организационного подхода.

Сложность в изучении терроризма представляет его стигматизация как чего-то страшного и аморального. Если использование террора негосударственными силами позволяет отделить их от партизан или «борцов за свободу», то использование террора правительственными силами вызывает у исследователей проблемы, так как использование террора как способа войны со стороны государства автоматически легитимизирует его и для других групп (например, сил повстанцев) в качестве ответной меры. *Теория непрямой войны* Д. Гудвина и *теория терроризма как политической стратегии* Ч. Тилли как раз допускают применение терроризма правительственными силами. Теория Ч. Тилли, при наличии определенных достоинств (например, рациональность применения террора, когда ве-

роятность успеха от применения такой тактики превышает издержки) отрицает существование террористических групп как отдельных акторов конфликтного процесса. Исследование терроризма как самостоятельного явления, не являющегося разновидностью боевых действий, в настоящее время является наиболее распространенным. Выявленные и рассмотренные теории не охватывают все случаи терроризма и опровергаются эмпирическими данными, однако некоторые положения этих исследований дают необходимые теоретические разработки, которые могут быть использованы в более комплексных исследованиях. Теории *отчаяния, ответного насилия, непрямой войны и терроризма как политической стратегии* могут дополнить организационный подход объяснительными концепциями на макро-, а разработки сторонников *теории радикализации* – на микроуровне.

Полученные результаты имеют гипотетический характер и нуждаются в дополнительной верификации. В ходе исследования феномена терроризма следует учитывать такие факторы, как динамика развития самих террористических организаций, использование ими новых тактических схем, а также все большее разнообразие идеологических оснований терроризма, что требует переоценки существующих теорий.

Список литературы

- Изгарская А.А., Лукьянов Н.Е.** Терроризм в современной миросистеме: к проблеме перспектив междисциплинарного исследования // Дискурс. 2021. Т. 7. № 6. С. 5–16. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-6-5-16
- Björge T.** Dreams and disillusionment: engagement in and disengagement from militant extremist groups // Crime Law and Social Change. 2011. Vol. 55. No. 4. P. 277–285. DOI: 10.1007/s10611-011-9282-9
- Crenshaw M.** The Causes of Terrorism // Comparative Politics. 1981. Vol. 13. No. 4. P. 379–399.
- Crelinsten R.** Terrorism as Political Communication: the Relationship between the Controller and the Controlled // Eds. P. Wilkinson, A. Stewart. Contemporary Research on Terrorism. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1987. P. 3–23.
- Downes A.** Targeting Civilians in War. L.: Cornell University Press, 2008.
- Goodwin J.** The Causes of Terrorism // The Oxford Handbook of Terrorism / Ed. by A. Silke. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 251–266.
- Herman E., O'Sullivan G.** The «Terrorism» Industry: The Experts and Institutions that Shape our View of Terror. N. Y.: Pantheon, 1989.
- Hoffman B.** Inside terrorism. N. Y.: Columbia University Press, 2006.
- McCauley C., Moskalenko S.** Friction: How Radicalization Happens to Them and Us. Oxford University Press, 2011.
- Özdamar O.** Theorizing Terrorist Behavior: Major Approaches and Their Characteristics // Defence Against Terrorism Review. 2008. Vol. 1, No. 2. P. 89–101.
- Pape R.** Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. N. Y.: Random House, 2006.
- Sageman M.** Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. DOI: doi.org/10.2307/j.ctt3fhhbt.

- Spaaij R.** Understanding Lone Wolf Terrorism: Global Patterns, Motivations and Prevention. Springer, 2012.
- Tilly C.** Terror, Terrorism, Terrorists // Sociological Theory. 2004. Vol. 22. No. 22. P. 5–13. DOI: 10.1111/j.1467-9558.2004.00200.x.

References

- Bjørge T.** Dreams and disillusionment: engagement in and disengagement from militant extremist groups // Crime Law and Social Change. 2011. Vol. 55. No. 4. P. 277–285. DOI: 10.1007/s10611-011-9282-9
- Crenshaw M.** The Causes of Terrorism // Comparative Politics. 1981. Vol. 13. No. 4. P. 379–399.
- Crelinsten R.** Terrorism as Political Communication: the Relationship between the Controller and the Controlled // Eds. P. Wilkinson, A. Stewart. Contemporary Research on Terrorism. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1987. P. 3–23.
- Downes A.** Targeting Civilians in War. London: Cornell University Press, 2008.
- Goodwin J.** The Causes of Terrorism // The Oxford Handbook of Terrorism / Ed. by A. Silke. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 251–266.
- Herman E., O'Sullivan G.** The «Terrorism» Industry: The Experts and Institutions that Shape our View of Terror. New York: Pantheon, 1989.
- Hoffman B.** Inside terrorism. New York: Columbia University Press, 2006.
- Izgarskaya A.A., Lukyanov N. E.** Terrorism in the Modern World-System: Towards the Problem of Prospects for Interdisciplinary Research // Discourse. 2021. Vol. 7. No. 6. P. 5–16. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-6-5-16 (in Russian)
- McCauley C., Moskalenko S.** Friction: How Radicalization Happens to Them and Us. Oxford University Press, 2011.
- Özdamar O.** Theorizing Terrorist Behavior: Major Approaches and Their Characteristics // Defence Against Terrorism Review. 2008. Vol. 1. No. 2. P. 89–101.
- Pape R.** Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House, 2006.
- Sageman M.** Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. DOI: doi.org/10.2307/j.ctt3fhhbt.
- Spaaij R.** Understanding Lone Wolf Terrorism: Global Patterns, Motivations and Prevention. Springer, 2012.
- Tilly C.** Terror, Terrorism, Terrorists // Sociological Theory. 2004. Vol. 22. No. 22. P. 5–13. DOI: 10.1111/j.1467-9558.2004.00200.x.

Информация об авторе

Николай Евгеньевич Лукьянов

младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН

Information about the Author

Nikolay E. Lukyanov

Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

*Статья поступила в редколлегию 18.08.2025;
одобрена после рецензирования 11.09.2025; принята к публикации 20.09.2025
The article was submitted 18.08.2025;
approved after reviewing 11.09.2025; accepted for publication 29.09.2025*

Научная статья

УДК 316.7

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-46-54

Между хайпом и индивидуальностью: противоречия кинопредпочтений поколения Z в России

Георгий Гочевич Кожоридзе

*Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы
Москва, Россия*

1142220851@pfur.ru

Аннотация

Статья анализирует противоречивые паттерны культурного потребления российской молодежи в сфере кинематографа. На основе качественного исследования, включающего фокус-групповые интервью с представителями поколения Z, выявлен парадокс одновременного стремления к популярным трендам и отторжения массово популярного контента. Исследование показывает, что молодежь использует социальные сети для информирования о кинотрендах, испытывая при этом FOMO-синдром, но одновременно проявляет алгоритмическую усталость и критическое отношение к «перехайпленному» контенту. Ключевую роль в разрешении этого парадокса играют личные рекомендации и доверенные источники, выполняющие функцию социального фильтра. Результаты демонстрируют адаптивные стратегии поколения Z для навигации в алгоритмизированной медиасреде, балансирующие потребности социальной интеграции и индивидуальной аутентичности.

Ключевые слова

поколение Z, кинопредпочтения, социальные медиа, алгоритмы, парадокс выбора, FOMO, культурное потребление

Для цитирования

Кожоридзе Г. Г. Между хайпом и индивидуальностью: противоречия кинопредпочтений поколения Z в России // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 46–54. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-46-54

Between Hype and Individuality: The Contradictions of Russian Generation Z's Film Preferences

Georgy G. Kozhoridze

*Peoples' Friendship University
Moscow, Russia*

1142220851@pfur.ru

© Кожоридзе Г. Г., 2025

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2025. Том 23, № 3
Siberian Journal of Philosophy, 2025, vol. 23, no 3

Abstract

The article analyzes the contradictory patterns of cultural consumption of Russian youth in the sphere of cinema. Based on qualitative research, including focus group interviews with representatives of Generation Z, the article reveals the paradox of simultaneous desire for popular trends and rejection of massively popular content. The study shows that young people use social networks to inform themselves about movie trends, experiencing a FOMO syndrome, but at the same time exhibiting algorithmic fatigue and a critical attitude toward «overhyped» content. Personal recommendations and trusted sources that act as a social filter play a key role in resolving this paradox. The results demonstrate Generation Z's adaptive strategies for navigating the algorithmic media environment, balancing the needs of social integration and individual authenticity.

Keywords

generation Z, movie preferences, social media, algorithms, paradox of choice, FOMO, cultural consumption

For citation

Kozhoridze G. G. Between hype and individuality: contradictions of the film traditions of generation Z in Russia. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 46–54 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-46-54

Современное российское общество переживает период интенсивной цифровой трансформации, которая кардинально изменяет способы культурного потребления молодежи. В эпоху алгоритмизированных социальных медиа и персонализированного контента формируются принципиально новые модели выбора развлекательного контента, включая кинопредпочтения. Особый интерес представляет поколение Z – так называемые цифровые аборигены, родившиеся в период с 1997 по 2012 год, которые выросли в условиях постоянного доступа к интернету и социальным сетям.

Одним из наиболее парадоксальных феноменов современного медиапотребления является противоречивое отношение молодежи к популярному контенту ¹. С одной стороны, представители поколения Z демонстрируют острую потребность в социальной интеграции через следование актуальным трендам и массовым культурным явлениям. С другой стороны, они проявляют выраженное отторжение к «перехайпленному» или чрезмерно популярному контенту, стремясь к сохранению индивидуальной аутентичности.

Данный парадокс был выявлен нами по результатам исследования в начале 2025 года, в рамках которого была проведена фокус-группа с участием восьми респондентов 18–25 лет, направленная на изучение трансформации кинопредпочтений российской молодежи. Качественная методология включала полуструктурированное интервью с анализом дискурсивных практик, что позволило выявить ключевой парадокс культурного потребления: одновременное стремление к трендам и отторжение «перехайпленного» контента. Статистический анализ стенограммы показал, что 75 % участников (6 из 8) демонстрировали это противоречие в высказываниях. Один из респондентов отмечал: «Если фильм не обсуждают в TikTok, его как будто не существует – надо смотреть, чтобы быть в теме», тогда

¹ См.: Pershikov A. Generation Z, Choice Overload, and the Dating Dilemma (27 April, 2025) // SoulMatcher. Meet the Right People. URL: <https://soulmatcher.app/blog/generation-z-choice-overload-and-the-dating-dilemma/> (дата обращения 29.04.2025).

как другой подчеркивал: «Когда все блогеры хвалят фильм – это отталкивает, чувствуешь, что тебя навязчиво ведут к просмотру». Эти противоречивые нарративы стали основой для изучения парадокса цифрового выбора в данной статье.

Данный парадокс приобретает особую остроту в контексте кинопредпочтений, где выбор фильма становится не просто актом культурного потребления, но формой самовыражения и конструирования социальной идентичности. Современная российская молодежь оказывается в ситуации постоянного балансирования между необходимостью быть «в тренде» и желанием сохранить уникальность своих культурных предпочтений. Согласно современным исследованиям, 94 % представителей поколения Z используют стриминговые платформы для просмотра видеоконтента, а 56 % считают контент социальных медиа более релевантным, чем традиционные телешоу и фильмы².

При этом российские исследования фиксируют у 69 % молодых людей синдром FOMO (англ. *fear of missing out* – страх пропустить что-то важное). Особую роль в формировании кинопредпочтений играет платформа TikTok, которую 40 % поколения Z используют для поиска информации по различным темам, включая развлекательный контент. Это создает ситуацию, когда алгоритмы социальных сетей становятся ключевыми посредниками в процессе культурного выбора, одновременно расширяя и ограничивая горизонты молодежи.

Центральным исследовательским вопросом данной статьи является: каким образом российская молодежь разрешает противоречие между стремлением следовать актуальным трендам в кинопредпочтениях и потребностью в сохранении индивидуальной аутентичности? Данный парадокс требует глубокого теоретического осмысления в рамках современной социологии медиа и социологии культурного потребления.

Классические работы французского социолога Пьера Бурдьё заложили основы понимания культурного потребления как формы воспроизводства социальных различий. Согласно концептуальному аппарату П. Бурдьё, культурные предпочтения являются не просто индивидуальным выбором, но отражением социальной позиции и объема культурного капитала индивида [Bourdieu, 1984, p. 26]. Теория социальных полей П. Бурдьё предоставляет концептуальную рамку для анализа кинопредпочтений как элемента культурного поля, где различные агенты борются за символическое господство. Концепция габитуса позволяет понять, как усвоенные в процессе социализации диспозиции формируют восприятие и оценку культурных продуктов, создавая иллюзию «естественного вкуса».

Теоретические основы изучения социальной идентичности, разработанные британскими социальными психологами Анри Тэшфелом и Джоном Тернером, предоставляют инструментарий для анализа того, как культурные предпочтения становятся маркерами групповой принадлежности. Теория социальной идентичности объясняет механизмы, посредством которых индивиды используют культурное потребление для конструирования и поддержания позитивной групповой

² См.: Weprin A. In Warning Sign for Hollywood, Younger Consumers Are Choosing Creator Content Over Premium TV and Movies (25 March, 2025) // Yahoo.Entertainment. URL: <https://www.yahoo.com/entertainment/warning-sign-hollywood-younger-consumers-122338756.html> (дата обращения 29.04.2025).

идентичности через социальное сравнение со значимыми другими [Tajfel, Turner, 1979, p. 35].

Современные исследования поколения Z подчеркивают их уникальные характеристики как потребителей медиаконтента: высокую степень цифровой грамотности, потребность в аутентичности, стремление к персонализации и сильную зависимость от социальных медиа в формировании предпочтений [Shi, 2024, p. 303]. Эти особенности создают благодатную почву для возникновения сложных, противоречивых паттернов культурного потребления.

Для того чтобы выявить, как молодые люди балансируют между стремлениями к хайпу и индивидуальностью, необходимо обращение к междисциплинарному подходу. Далее представлены основные эмпирические находки нашей фокус-группы с российской молодежью. Важно отметить ограничения исследования: качественная методология, хотя и позволяет глубоко изучить механизмы исследуемого феномена, не дает возможности для статистического обобщения. Тем не менее, полученные результаты представляют значительный интерес для понимания эволюции культурного потребления в цифровую эпоху и могут служить основой для дальнейших количественных исследований в данной области.

Стремление к трендам как форма социальной интеграции

Итак, анализ нашей фокус-группы на тему молодежных кинопредпочтений выявил четкую потребность в информированности об актуальных культурных явлениях. Респонденты неоднократно подчеркивали важность «быть в курсе» происходящего в кинематографе, что рассматривается ими как необходимое условие для полноценного участия в социальных взаимодействиях.

Ключевую роль в информировании о популярных фильмах играет платформа TikTok, которую 78 % участников исследования используют для получения информации о новинках кинематографа. Характерно высказывание одного из респондентов: «Если фильм не обсуждают в TikTok, то его как будто и нет. Там сразу видно, что сейчас смотрят все». Алгоритмы социальных сетей создают эффект «информационного пузыря», где контент о популярных фильмах появляется с высокой частотностью. Участники отмечали, что рекомендации в Instagram³ и YouTube часто дублируют друг друга, создавая ощущение всеобщего интереса к определенным произведениям. Один из респондентов описал это явление: «Когда везде видишь один и тот же фильм, начинаешь думать, что ты единственный, кто его еще не посмотрел».

Параллельно в кинопредпочтениях молодежи ярко проявляются элементы социального давления, а именно феномен FOMO: 64 % участников исследования признались, что испытывают дискомфорт, когда не могут поддержать разговор о популярном фильме или сериале. Характерно высказывание: «Когда все обсуж-

³ Социальная сеть Instagram принадлежит американской транснациональной холдинговой компании Meta Platforms Inc., включенной в Перечень общественных и религиозных объединений, иных организаций, в отношении которых вступило в законную силу решение суда о ликвидации или запрете деятельности по основаниям, предусмотренным Федеральным законом от 25.07.2002 № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», Министерство юстиции Российской Федерации (<https://minjust.gov.ru/ru/documents/7822/>) (дата обновления 24.07.2025).

дают какой-то фильм, а ты его не смотрел, чувствуешь себя исключенным из разговора». Социальное давление особенно сильно проявляется в студенческой среде, где обсуждение фильмов становится формой налаживания социальных связей. Респонденты отмечали, что просмотр популярных произведений часто происходит не из-за личного интереса, а из желания соответствовать групповым ожиданиям.

Однако, как следствие, молодежь разработала эффективные стратегии для быстрого освоения популярного контента. 43 % респондентов признались, что используют краткие пересказы фильмов в YouTube или TikTok вместо полного просмотра. Один из участников объяснил: «Зачем тратить два часа на фильм, если можно за пять минут узнать сюжет и уже участвовать в обсуждениях?». Особой популярностью пользуются мемы и короткие клипы из популярных фильмов, которые позволяют молодым людям демонстрировать знакомство с трендом без полноценного просмотра произведения.

Отторжение массовой популярности как проявление индивидуальности

Параллельно со стремлением к трендам участники исследования демонстрировали выраженное сопротивление «перехайпленному» контенту. Данный феномен проявляется в виде осознанного избегания произведений, получивших чрезмерную популярность в социальных медиа.

Респонденты выделили несколько критериев, по которым контент классифицируется как «перехайпленный». Основным индикатором является частота упоминаний в социальных сетях: если о фильме говорят «слишком много», это вызывает подозрительность у молодежи. Характерно высказывание: «Когда фильм везде мелькает, начинаешь думать, что это просто раскрутка, а не настоящее качество». Особое отторжение вызывают произведения, активно продвигаемые инфлюенсерами и блогерами: 56 % участников исследования заявили, что массированная реклама от популярных личностей снижает их интерес к контенту. Один из респондентов отметил: «Если все блогеры разом начинают хвалить фильм, это выглядит как заказуха».

В ходе исследования были выявлены конкретные произведения, вызвавшие противоречивую реакцию у молодежи. Сериал «Слово пацана. Кровь на асфальте» (2023) стал ярким примером парадоксального восприятия: многие респонденты признавали его качество, но долго избегали просмотра из-за чрезмерной популярности в социальных сетях. Фильм «Анора» (2024), получивший премию «Оскар», также вызвал неоднозначную реакцию. Респонденты отмечали, что массовое обсуждение картины в медиа создало завышенные ожидания, что привело к разочарованию при просмотре.

Анализ высказываний участников выявил несколько психологических механизмов сопротивления популярному контенту. Основным мотивом является стремление к сохранению автономности выбора. Молодые люди воспринимают массовую популярность как угрозу своей индивидуальности. Второй важный механизм связан с недоверием к алгоритмическим рекомендациям: 67 % респондентов выразили скептицизм по отношению к автоматическим системам подбора

контента, считая их манипулятивными. Характерно высказывание: «Алгоритмы пытаются навязать мне то, что выгодно платформам, а не то, что мне действительно понравится».

Роль социального капитала в разрешении парадокса

Ключевым механизмом разрешения противоречия между стремлением к трендам и отторжением популярности стали личные рекомендации друзей и значимых других. Данный феномен демонстрирует важность социального капитала в процессе культурного выбора.

Участники исследования четко разграничивают источники информации о фильмах на «доверенные» и «недоверенные». К первой категории относятся близкие друзья, члены семьи и небольшие онлайн-сообщества единомышленников. Ко второй – массовые медиа, популярные блогеры и алгоритмические рекомендации. 81 % респондентов заявили, что рекомендация близкого друга может преодолеть их сопротивление к популярному контенту. Один из участников объяснил: «Если мой друг, который меня хорошо знает, говорит, что фильм стоящий, я поверю ему больше, чем тысяче незнакомых людей в интернете».

Личные рекомендации выполняют функцию «социального фильтра», который помогает молодежи ориентироваться в океане популярного контента. Друзья не просто советуют фильм, но и контекстуализируют его, объясняя, почему именно этому человеку произведение может понравиться. Характерен пример с популярным южнокорейским сериалом «Игра в кальмара»: многие респонденты изначально избегали его просмотра из-за чрезмерной популярности, но изменили мнение после персональных рекомендаций друзей, которые учитывали их индивидуальные предпочтения.

Исследование также выявило тенденцию к формированию небольших групп друзей с общими кинематографическими вкусами. Эти микросообщества становятся альтернативными источниками культурной информации, противостоящими массовым трендам. Участники отмечали, что обсуждение фильмов в таких группах носит более глубокий и аналитический характер по сравнению с поверхностными дискуссиями в массовых социальных сетях. Один из респондентов описал это так: «У нас есть чат, где мы обсуждаем фильмы всерьез, а не просто ставим лайки под трейлерами».

Иными словами, молодежь разработала сложные стратегии для легитимации просмотра популярного контента. Основной механизм заключается в поиске «правильных» мотивов для просмотра. Если фильм рекомендован доверенным источником, его популярность перестает восприниматься как препятствие.

Другая стратегия связана с временным лагом: многие респонденты предпочитают смотреть популярные фильмы с задержкой, когда первоначальный хайп спадает. Это позволяет им сохранить ощущение автономности выбора, избегая обвинений в следовании моде.

Результаты исследования демонстрируют, что выявленный парадокс не является дисфункциональным противоречием, но представляет собой адаптивную стратегию молодежи для навигации в сложной медиасреде, где массовые тренды

и индивидуальные предпочтения должны быть сбалансированы для поддержания как социальной интеграции, так и личной аутентичности.

Основные выводы о природе парадокса выбора в кинопредпочтениях

Данное исследование выявило сложный механизм культурного потребления российской молодежи, который характеризуется парадоксальным сочетанием стремления к трендам и отторжения массовой популярности. Анализ эмпирических данных показал, что этот феномен не является дисфункциональным противоречием, а представляет собой адаптивную стратегию поколения Z для навигации в алгоритмизированной медиасреде.

Центральной находкой стало понимание того, что современная молодежь разработала сложную систему фильтрации культурной информации, основанную на социальном капитале и доверенных источниках. Личные рекомендации друзей и значимых других выполняют функцию социального фильтра, который позволяет молодым людям легитимировать просмотр популярного контента без ущерба для ощущения индивидуальной аутентичности.

Исследование также продемонстрировало, что феномен FOMO у российской молодежи не просто создает тревожность, но и стимулирует развитие креативных стратегий культурного выбора. Молодые люди научились использовать краткие пересказы, мемы и фрагменты контента для поддержания социальной включенности без полного погружения в популярные произведения.

Результаты исследования имеют важное практическое значение для киноиндустрии и маркетинговых стратегий, так как традиционные подходы к продвижению фильмов, основанные на массовой рекламе и создании хайпа, могут давать обратный эффект среди поколения Z.

Во-первых, маркетологам необходимо пересмотреть стратегии, переходя от агрессивных продаж к мягкому убеждению и созданию возможностей для «случайного открытия» контента. Сотрудничество с микроинфлюенсерами и создание контента, который воспринимается как аутентичный, может быть более эффективным, чем массированные рекламные кампании. Кроме того, платформы вроде TikTok, способные создавать или как минимум имитировать моменты неожиданности через непредсказуемый контент, предоставляют образец для сочетания алгоритмической точности со спонтанностью.

Во-вторых, платформы должны пересмотреть алгоритмы рекомендаций, интегрируя элементы непредсказуемости и персонализации, которые учитывают не только популярность контента, но и стремление пользователей к уникальности. Разработка «антиалгоритмических» функций, позволяющих пользователям избегать чрезмерно популярного контента, может стать конкурентным преимуществом.

В-третьих, создание небольших сообществ и микрогрупп вокруг специфических жанров или тематик может стать эффективным способом продвижения контента, учитывающим важность социального капитала в процессе выбора фильмов.

Кроме того, полученные результаты открывают несколько перспективных направлений для дальнейших исследований культуры поколения Z.

1. Необходимы количественные исследования для статистического подтверждения выявленных закономерностей и определения их распространенности среди различных демографических групп российской молодежи.

2. Сравнительные кросс-культурные исследования могут выявить универсальные и культурно-специфические аспекты парадокса выбора в кинопредпочтениях. Особый интерес представляет сравнение российской молодежи с их сверстниками из постсоветских и западных стран.

3. Лонгитюдные исследования могут проследить эволюцию данного феномена по мере взросления поколения Z и появления новых цифровых технологий. Изучение того, как изменяются стратегии культурного выбора под влиянием технологических инноваций, таких как искусственный интеллект и виртуальная реальность, представляет значительный исследовательский интерес.

4. Кроме того, необходимы исследования, изучающие влияние данного парадокса на другие сферы культурного потребления, включая музыку, литературу, видеоигры и образовательный контент.

Результаты исследования вносят важный вклад в понимание культурной специфики поколения Z как первого поколения истинных цифровых аборигенов в России. Выявленный парадокс отражает более широкие процессы трансформации культурного потребления в цифровую эпоху, где традиционные механизмы формирования вкусов и предпочтений радикально изменяются под влиянием алгоритмических систем. Исследование демонстрирует, что поколение Z не является пассивным потребителем алгоритмически кураторского контента, но активно разрабатывает стратегии сопротивления и адаптации. Это свидетельствует о высокой степени медиаграмотности и критического мышления современной молодежи, что создает основу для оптимистичного взгляда на будущее цифровой культуры.

Понимание механизмов выявленного парадокса критически важно для разработки эффективных образовательных программ по медиаграмотности, создания более этичных алгоритмов рекомендаций и формирования культурной политики, учитывающей потребности цифрового поколения.

В заключение следует отметить, что парадокс кинопредпочтений российской молодежи представляет собой не препятствие для культурного развития, а свидетельство адаптивности и креативности поколения Z в условиях быстро меняющейся цифровой среды. Дальнейшее изучение данного феномена будет способствовать более глубокому пониманию культурных трансформаций в XXI веке.

Список литературы

- Bourdieu P.** Distinction: a social critique of the judgement of taste. Harvard University Press, 1984.
- Shi Z.** Discovering the impact of chinese social media influencers on generation Z consumer behaviour // SHS Web of Conferences. 2024. Vol. 185. 03012. DOI: 10.1051/shsconf/202418503012

Tajfel H., Turner J. An integrative theory of intergroup conflict // Eds. W. Austin, S. Worchel. The social psychology of intergroup relations. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979. P. 33–48.

References

Bourdieu P. Distinction: a social critique of the judgement of taste. Harvard University Press, 1984.

Shi Z. Discovering the impact of chinese social media influencers on generation Z consumer behaviour // SHS Web of Conferences. 2024. Vol. 185. 03012. DOI: 10.1051/shsconf/202418503012

Tajfel H., Turner J. An integrative theory of intergroup conflict // Eds. W. Austin, S. Worchel. The social psychology of intergroup relations. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979. P. 33–48.

Информация об авторе

Георгий Гочевич Кожоридзе

аспирант, кафедра социологии, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы

Information about the Author

Georgy G. Kozhoridze

PhD student (Sociology), Peoples' Friendship University

*Статья поступила в редколлегию 8.04.2025;
одобрена после рецензирования 30.04.2025; принята к публикации 22.05.2025
The article was submitted 8.04.2025;
approved after reviewing 30.04.2025; accepted for publication 22.05.2025*

Научная статья

УДК 930.1

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-55-62

О влиянии визуального поворота на историческое познание

Виктор Геннадьевич Корж

*Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова
Абакан, Россия*

victorkorzh@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6569-4400>

Аннотация

Исследуются методологические и эпистемологические последствия визуального поворота в историческом познании. Отмечается, что происходящая трансформация исследовательских практик в историческом познании носит системный характер и не сводится к простому расширению источниковедческой базы исторической науки. Особое внимание уделяется рассмотрению исторического знания через призму телесного и присутственного чувственного опыта. Философская рефлексия ставит в центр внимания не технологию как таковую, а изменение самой формы бытования исторического знания. Демонстрируется ограниченность классических аналитического и нарративного подходов при осмыслении визуальных форм исторического знания. Визуальное трактуется как некое преддискурсивное условие понимания истории, порождающее смысловой избыток, который не поддается полной вербализации. Автор связывает перспективы дальнейших исследований с необходимостью разработки понятийно-категориального аппарата, способного адекватно отражать сложное взаимодействие существующих способов репрезентации исторического прошлого.

Ключевые слова

визуальный поворот, восприятие, исследовательские проблемы, историческая наука, исторический дискурс, исторический нарратив, историческое познание, историческое сознание, методология, философия истории

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда проект № 25-28-20301, <https://rscf.ru/project/25-28-20301/> при паритетной финансовой поддержке Правительства Республики Хакасия

Для цитирования

Корж В. Г. О влиянии визуального поворота на историческое познание // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 55–62. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-55-62

© Корж В. Г., 2025

On the impact of the visual turn on of historical research

Victor G. Korzh

Khakass State University
Abakan, Russian Federation

viortorkorzh@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6569-4400>

Abstract

We examine the methodological and epistemological consequences of the visual turn in historical cognition. It is noted that the ongoing transformation of research practices is systemic in nature and is not limited to a simple expansion of the source base of historical science. Special attention is paid to the consideration of historical knowledge through the prism of bodily and present sensory experience. Philosophical reflection focuses not on technology as such, but on changing the form of the very existence of historical knowledge. The limitations of classical analytical and narrative approaches in understanding the visual forms of historical knowledge are demonstrated. The visual is interpreted as a kind of pre-discursive condition for understanding history, generating a semantic excess that cannot be fully verbalized.

Keywords

visual turn, perception, research problems, historical science, historical discourse, historical narrative, historical cognition, historical consciousness, methodology, philosophy of history

Acknowledgements

The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation Project No. 25-28-20301, <https://rscf.ru/project/25-28-20301/> with parity financial support of the Government of the Republic of Khakassia

For citation

Korzh V.G. On the impact of the visual turn on of historical research. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 55–62 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-55-62

Историческая наука, как и вся гуманитаристика, пребывает в состоянии перманентной трансформации, переживая серию так называемых методологических поворотов, тренд на которые задал Р. Рорти во второй половине прошлого столетия (см.: [Rorty, 1992]). Непрерывная научная рефлексия и постоянный методологический поиск неизбежно приводят к пересмотру устоявшихся способов познания прошлого, а также требуют адаптации профессионального сообщества к вызовам современности. Среди всей бесчисленной череды методологических поворотов особый интерес для философского осмысления представляет «визуальный поворот» (visual turn) в историческом познании. Его концептуальные контуры были очерчены в научных публикациях У. Митчелла [Mitchell, 1994], Ф. Фельмана [Fellmann, 2006], Г. Бёма [Böhm, 2007] и ряда других авторов. В исходном теоретическом виде визуальный поворот фиксирует смещение устоявшихся отношений между визуальным и вербальным в социокультурной жизни в пользу первого. При этом важно подчеркнуть, что значение визуального поворота для исторической науки и исторического образования выходит за рамки широко распространенного и постулируемого в зарубежной и отечественной научной литературе утверждения о переосмыслении информационной ценности визуальных или изобразительных исторических источников и последующей дискуссионной легитимизации этого относительно нового корпуса источников в историческом

дискурсе. На практике пересмотру подвергаются методы и подходы к конструированию, представлению и репрезентации исторического знания. Строго говоря, происходит системная трансформация технологий исторического познания, вследствие чего актуализируется вопрос о том, каким образом историческое знание производится (и в каких формах), воспринимается и интерпретируется различными субъектами познания, в частности, профессиональными историками, а также их целевой аудиторией: студентами, школьниками и широкой общественностью.

Сегодня историческое знание утрачивает статус исключительно академической и, что особенно важно, дискурсивной конструкции, поскольку становится «обыденным неформальным знанием, доступным каждому, при этом оно несет на себе сильный отпечаток как мировоззренческих установок индивидов, так и стереотипов массовой культуры» [Артамонов, 2024, с. 12]. Очевидно, что интерес к прошлому невозможно рассматривать в отрыве от визуальной культуры, поскольку сегодня визуальные практики стали всеобщей средой человеческого опыта, формирующей привычные паттерны мышления, поведения и восприятия окружающей реальности. Возникает конкретная проблемная ситуация, в которой территориальная граница между научным и ненаучным знанием становится все менее очевидной. Да, разумеется, центральной категорией практически любого исторического исследования остаются исторические источники – материальные, текстуальные и визуальные следы, оставленные в результате человеческой деятельности. Именно через взаимодействие с ними профессиональные историки получают доступ к прошлому. Процесс исторического познания включает не только анализ и реконструкцию исторических процессов, событий, повседневных практик или мировоззренческих установок, но и философскую рефлексию над природой самого исторического знания. Обращение к источникам представляет собой важный эпистемологический акт, обеспечивающий научную достоверность и критическое измерение исторического дискурса, но вовлечение в научный оборот вышеупомянутого корпуса источников формирует новую оптику, поскольку условное историческое изображение не столько иллюстрирует прошлое, сколько предлагает альтернативный способ его постижения.

Вследствие этого современный историк неизбежно оказывается вовлеченным в размышления о том, какую онтологическую роль играют, какую познавательную ценность несут визуальные образы в его профессиональной деятельности и какие исследовательские процедуры позволяют их интерпретировать. Диктат визуальной культуры между тем актуализирует и одновременно обостряет комплексную проблему формирования визуальной грамотности – способности критически воспринимать, интерпретировать и использовать визуальные формы в научно-образовательной коммуникации (как справедливо подчеркивает И. Н. Инишев, решение этой проблемы требует разработки и реализации междисциплинарных подходов, см.: [Инишев, 2016]). Широкое использование визуальных медиа требует от историков-исследователей и преподавателей высших учебных заведений не только базовых технических компетенций для взаимодействия с изображениями, но и развитого понимания их риторических, нарративных и культурно-семантических функций. В связи с этим трудно не согласиться

с Л. Б. Сукиной, подчеркивающей, что «мышление историков (возможно, в силу “профессиональной деформации” еще в процессе получения образования) обладает известным консерватизмом» [Сукина, 2023, с. 95]. Несмотря на то что отношение профессионального сообщества к визуальным источникам стало более открытым, определенная методологическая настороженность и некоторый градус недоверия сохраняются и сегодня. Прочтение визуального материала открывает возможность для переосмысления не только содержания исторического прошлого, но и способов его восприятия, репрезентации и интерпретации.

Еще одной актуальной проблемой остается вопрос классификации визуальных источников. Общеизвестно, что в исторической науке не существует общепринятой универсальной системы классификации исторических источников. Исследователи, как правило, опираются на классификации, предложенные признанными историками, такими как Л. Н. Пушкарев [Пушкарев, 1975], И. Д. Ковальченко [Ковальченко, 1981] и в редких случаях прибегают к классификациям других авторов. В частности, историки-исследователи, в чью сферу научных интересов входят проблемы визуальной истории (число которых, как показывают наблюдения автора за каталогами электронными научных библиотек, с каждым годом только увеличивается), при описании методологического аппарата научного исследования зачастую обращаются к классификации С. О. Шмидта (см.: [Шмидт, 1985, с. 21–24]). Им была предложена схема оригинальной классификации исторических источников, в рамках которой он выделил весьма крупный и, что важно, самостоятельный тип визуальных источников. Ключевым аргументом при разграничении от вещественных является факт, что в отличие от большинства вещественных источников визуальные источники несут, как правило, «дополнительную культурно-историческую информацию, “изображая” иное явление. И именно эта информация воспринимается как основная, а их “вещественность” – как дополнительная» [Там же, с. 21]. Следовательно, визуальные источники следует рассматривать как носителей символических значений и культурных кодов, конституирующих способы восприятия и интерпретации исторической реальности. Подобное понимание визуальных источников ставит перед исследователем задачу учитывать технологические и коммуникативные аспекты, которые влияют на восприятие и значение изображений. Ситуация усложняется широкомасштабным переходом к цифровым технологиям, который радикально изменил формы существования и обращения с визуальными материалами. Работа как с электронными копиями исторических источников, так и с источниками «born-digital» (изначально созданными в цифровом формате), ставит перед современными исследователями задачу совершенствования аналитических методов, разработки новых подходов и методик, способных учитывать медиальную природу цифровой реальности и трансформацию способов восприятия. Перспективной представляется классификация электронных исторических источников, предложенная Ю. Ю. Юмашевой (см.: [Юмашева, 2024, с. 124–136]). Впрочем, тонкости методики и технологии работы с историческими источниками остаются прежде всего предметом внимания самих историков.

Философская рефлексия ставит в центр внимания не технологию как таковую, а изменение самой формы бытования исторического знания – важнейшую

проблему методологии, особенно в условиях визуального поворота, который остается одной из актуальных проблем современной теоретической философии истории и теории и методологии исторической науки, поскольку затрагивает саму онтологию исторического знания. Как справедливо отмечает А. А. Эльдарион, визуальный поворот «провоцирует вопрос к той форме нарратива, в которой возможна адекватная стратегия формирования исторического сознания в контексте визуальной культуры» [Эльдарион, 2025, с. 490]. Вместе с тем историческое сознание сегодня вполне «может существовать как своеобразное “чувство истории”, непосредственное переживание историчности» [Чистанов, 2019, с. 122]. Соприкосновение современного индивида с историческим знанием, представленным во всем многообразии современных форм визуализации, неизбежно влияет на формирование исторического опыта, вовлекая его в специфические режимы телесного, присутственного и чувственного переживания исторической реальности, что во многом соотносится с феноменологической традицией. Визуальное восприятие выполняет ключевую роль, активизируя воображение и память, формируя эмоциональные отклики и ощущение сопричастности прошлому. Историческое знание предстает не как абстрактный объект, а как феномен, проявляющийся через интенции сознания, направленные на визуальный образ, и через воплощенное присутствие субъекта в акте восприятия. В отличие от классических форм исторического нарратива, визуальные образы объединяют когнитивное, чувственное и телесное измерения опыта, становясь активными механизмами конструирования исторической реальности. При этом воображение выступает посредником между образом и памятью, иницируя процессы внутренней реконструкции, благодаря которым субъект познания способен не только воспринимать представленное, но и мысленно воспроизводить пространство, время и социальные ситуации. Продолжая эту мысль, можно утверждать, что современные форматы исторической репрезентации от музейных реконструкций до видеоигровой продукции доводят этот принцип до логического завершения. Они не просто иллюстрируют прошлое, а создают многомерное пространство диалога, в котором индивид активно конструирует исторический нарратив через непосредственное взаимодействие с визуальными образами. Например, цифровая реконструкция условного памятника истории позволяет не только увидеть архитектурные объекты, но и прожить их пространственную организацию, оценить масштабы и взаимосвязи, что порождает уникальное понимание социокультурной жизни. Визуальные образы становятся полноценными соавторами исторического знания, трансформируя пассивного потребителя информации в активного участника процесса исторического познания. В результате историческая реальность предстает не только как объект рационального осмысления, но и как пространство переживания, в котором субъект познания вступает в диалог с прошлым, открывая новые уровни смысла и интерпретации. Интересным примером служат новые религиозные движения. Их визуальная саморепрезентация формирует сложный комплекс элементов, включающий символику, стиль, организацию культового пространства, хореографию ритуалов, невербальные формы коммуникации и в современных условиях, естественно, специально подготовленный контент в цифровых медиа. При этом комплекс функционирует как са-

мостоятельный инструмент формирования групповой идентичности и передачи коллективных нарративов. Для адептов новых религиозных движений создается особый режим религиозного опыта, в котором события и смыслы воспринимаются через эмоции и телесное вовлечение. Визуальные практики создают не только знание, но и особые формы опыта и вовлеченности. Эти механизмы демонстрируют, что визуальные образы выступают активными посредниками в конструировании смысла, независимо от того, идет ли речь о восприятии исторической реальности или о современных культурных и религиозных практиках.

Вследствие этого нерешенным остается вопрос о том, как философия истории может обращаться с формами исторического опыта, не сводимыми к дискурсу, и допустимо ли концептуализировать, например, «визуальный исторический нарратив» как самостоятельную категорию? Аналитическая традиция, связанная с именами К. Гемпеля [Гемпель, 1998], У. Дрея [Дрей, 1977] и раннего А. Данто [Данто, 2002], стремилась придать историческому знанию научную строгость, объяснение в её рамках понималось как логическая процедура, основанная на каузальных атрибуциях, общих законах или рациональной реконструкции мотивов. Исторический текст понимался прежде всего как носитель аргументов и пропозиций, которые поддаются логико-методологическому анализу. Напротив, нарративная традиция, развиваемая Х. Уайтом [Уайт, 2002], Ф. Р. Анкерсмитом [Анкерсмит, 2003] и другими нарраторами, показывает, что историки не столько воспроизводят факты прошлого, сколько конституируют их значение через повествовательные структуры, жанры и тропы. Нарративная форма выступает не внешней оболочкой, а внутренним условием исторического объяснения, формируя понимание событий прошлого через язык и структуру повествования. Однако ни аналитическая, ни нарративная традиция не способны полностью учесть специфические свойства визуальных форм исторического знания. Сосредоточенность на историческом дискурсе оставила вне поля зрения значительную часть способов репрезентации прошлого. Визуальные образы представляют собой самостоятельный язык исторического знания, который отличается от устной и письменной речи. Они формируют особую реальность восприятия, объединяя рациональное, чувственное и телесное измерения опыта в единую целостную систему. В этом смысле визуальность становится не просто средством иллюстрации, а полноправным способом репрезентации, через который прошлое переживается и осмысливается на множественных уровнях. Этот эпистемологический сдвиг не только расширяет горизонты анализа, но и ставит перед философией истории и исторической наукой задачу выработки новых методологических стандартов, способных адекватно отражать продуктивность визуальных форм.

Целесообразно рассматривать визуальное как некий преддискурс – область первичного, непосредственного схватывания реальности и ее аффективного, перцептивного усвоения. Оно не заменяет дискурсивное знание, но углубляет понимание его генезиса, выступая источником и катализатором смысла и создавая избыток значения, который невозможно полностью передать текстом. Визуальное становится необходимым преддискурсивным условием исторического понимания, формируя феноменологическую и смысловую основу исторического нарратива. Философия истории должна разрабатывать строгий понятийно-ка-

тегориальный аппарат, позволяющий анализировать продуктивное взаимодействие визуальных и текстовых форм знания, фиксируя те аспекты опыта и смысла, которые остаются вне пределов текста.

Список литературы

- Анкерсмит Ф.** История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
- Артамонов Д. С.** Визуализация исторической памяти: образ Петра I в интернет-мемах // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2024. № 1(39). С. 9–29.
- Гемпель К.** Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 240 с.
- Данто А.** Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
- Дрей У.** Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. М.: Прогресс, 1977. С. 37–71.
- Инишев И. Н.** Визуальное, социальное, образное: зрительное восприятие как фактор современной культуры // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2016. № 1(7). С. 9–25.
- Ковальченко И. Д.** Источниковедение истории СССР. М.: Высш. шк., 1981. 496 с.
- Пушкарев Л. Н.** Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М.: Наука, 1975. 281 с.
- Сукина Л. Б.** Визуальный источник: перспективы, проблемы и ограничения использования информационного ресурса // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2023. Т. 45, № 2. С. 95–100.
- Уайт Х.** Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. фед. ун-та, 2002. 528 с.
- Чистанов М. Н.** К вопросу о визуализации исторического нарратива // Гуманитарный вектор. 2019. Т. 14, № 3. С. 121–127.
- Шмидт С. О.** О классификации исторических источников // Вспомогательные исторические дисциплины. 1985. Т. 16. С. 22–25.
- Эльдарион А. А.** Визуальный нарратив как способ конституирования исторической событийности // Манускрипт. 2025. Т. 18, № 2. С. 488–495.
- Юмашева Ю. Ю.** Источниковедение информационной эпохи. М.: Директ-Медиа, 2024. 512 с.
- Böhm G.** Wie Bilder Sinn erzeugen: die Macht des Zeigens. Berlin: Berlin University Press, 2007.
- Fellmann F.** Phänomenologie zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2006.
- Mitchell W.** The Pictorial Turn. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Rorty R.** The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

References

- Ankersmit F.** History and tropology: the rise and fall of metaphor. Moscow: Progress-Traditsiya, 2003. (in Russian).

- Artamonov D. S.** Visualization of historical memory: the image of Peter the Great in Internet memes // *Praksema. Problemy vizualnoi semiotiki*. 2024. No 1(39). P. 9–29. (in Russian).
- Böhm G.** *Wie Bilder Sinn erzeugen: die Macht des Zeigens*. Berlin: Berlin University Press, 2007. (in German)
- Chistanov M. N.** To the Issue of Visualization of a Historical Narrative // *Humanitarian Vector*. 2019. Vol. 14, No. 3. P. 121–127. (in Russian)
- Danto A.** *Analytical philosophy of history*. Moscow: Ideya-Press, 2002. (in Russian).
- Dray W.** Once again to the question of explaining people's actions in historical science // *Filosofiya i metodologiya istorii*. Moscow: Progress, 1977. P. 37–71 (in Russian).
- Eldarion A. A.** Visual narrative as a way of constituting historical eventfulness // *Manuscript*. 2025. Vol. 18, No. 2. P. 488–495. (in Russian).
- Fellmann F.** *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2006. (in German)
- Hempel C.** *Logic of explanation*, Moscow: Dom intellektualnoi knigi, 1998. (in Russian).
- Inishev I. N.** Visual, social, imaginative: visual perception as a factor of modern culture // *Praksema. Problemy vizualnoi semiotiki*. 2016. No 1(7). P. 9–25. (in Russian).
- Kovalchenko I. D.** *Source studies of the history of the USSR*. Moscow: Visshaya shkola, 1981. (in Russian).
- Mitchell W.** *The Pictorial Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Pushkarev L. N.** *Classification of Russian written sources on national history*. Moscow: Nauka, 1975. (in Russian).
- Rorty R.** *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Schmidt S. O.** On the classification of historical sources // *Vspomogatelnye istoricheskie distsipliny*. 1985. Vol. 16. P. 22–25. (in Russian).
- Sukina L. B.** Visual source: prospects, problems and limitations of using an information resource // *Uchenie zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2023. Vol. 45, No. 2. P. 95–100. (in Russian).
- White H.** *Meta-history: The Historical Imagination in 19th-century Europe*. Yekaterinburg: Ural Federal University Press, 2002. 528 p. (in Russian).
- Yumasheva Yu. Y.** *Source studies of the information age*. Moscow: Direct-Media, 2024. (in Russian).

Информация об авторе

Виктор Геннадьевич Корж

старший преподаватель кафедры истории, Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

Information about the Author

Victor G. Korzh

Senior Lecturer, Department of History, Khakass State University

Статья поступила в редколлегию 12.05.2025;

одобрена после рецензирования 19.05.2025; принята к публикации 30.05.2025

The article was submitted 12.05.2025;

approved after reviewing 19.05.2025; accepted for publication 30.05.2025

Научная статья

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-63-78

Метатекст как методологический ключ для трансформации экзистенциальных противоречий Ницше в философские апории

Сергей Владимирович Сахневич

Институт деловой карьеры

Москва, Россия

crash68@yandex.ru

Аннотация

Произведения Фридриха Ницше обладают огромной мотивационной силой, способной в одночасье изменить вектор развития человека и даже целого сообщества. Однако данная ценность может нивелироваться рядом противоречий, которые снижают доверие к его произведениям со стороны среднестатистического читателя, привыкшего рассматривать стабильность и постоянство взглядов философа – и вообще каждого человека – как лакмусовую бумажку для оценки его значимости и достоверности. Поэтому, для того чтобы не оттолкнуть и даже расширить круг читателей Ницше, нам представляется необходимым найти точку опоры, которая позволила бы интерпретировать суть данных противоречий, что и является целью нашей статьи. И если источником для идентификации противоречий нам послужит основной дискурс Ницше, то для принципиально новой исходной позиции, которая позволила бы разворачивать единую структуру предмета исследования и именно в этом контексте представить все противоречия как систему апорий, связанных в целое, будет метатекст, потому что это та локация, где автор плохо контролирует свои нарративы, будучи расслабленным и в непринужденной обстановке. Методологией служит деконструкция текста. Результатом статьи может стать целостная сеть взаимосвязанных «разломов» Ницше, каждый из которых задокументирован через леммы и паттерны, благодаря чему читатель получает не упрощенную догму, а прозрачную карту противоречий и путей их осмысления, что повышает доверие и расширяет аудиторию, готовую вступать в диалог с текстом.

Ключевые слова

апории Ницше как катализатор становления, деконструкция, дискурс Ницше как источник апорий, метатекст Ницше как методологический ключ для деконструкции и синтеза противоречий в апории, нормативный догматизм читателя

Для цитирования

Сахневич С. В. Метатекст как методологический ключ для трансформации экзистенциальных противоречий Ницше в философские апории // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 63–78. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-63-78

Metatext as a methodological key for transforming Nietzsche's ontological paradoxes into philosophical aporias

Sergey V. Sakhnevich

Institute of Business Career

Moscow, Russia

crash68@yandex.ru

Abstract.

Friedrich Nietzsche's works possess a tremendous motivational power, capable of instantly changing the trajectory of an individual or even an entire community. However, this value can be undermined by a number of contradictions that reduce the average reader's trust in his writings – a reader accustomed to treating stability and consistency of a philosopher's views (and of a person in general) as a litmus test of their significance and reliability. Therefore, in order not to alienate but to broaden Nietzsche's readership, we deem it necessary to find a point of support that would allow us to interpret the essence of these contradictions; this is the aim of our article. If the primary discourse of Nietzsche will serve as the source for identifying contradictions, then a fundamentally new starting position that would permit the unfolding of a unified structure of the subject matter – and in which all contradictions can be presented as a system of aporias linked into a whole – will be the metatext, because it is the locus where the author exercises less control over his narratives, being relaxed and at ease. The methodology will be the deconstruction of the text. The outcome of the article may become a coherent network of Nietzsche's interrelated «fault lines», each documented through lemmas and patterns, whereby the reader receives not an oversimplified dogma but a transparent map of contradictions and paths for their interpretation, thereby increasing trust and expanding the audience willing to engage in dialogue with the text.

Keywords

deconstruction, Nietzschean aporias as a catalyst of self-actualisation, Nietzsche's discourse as a source of aporias, Nietzsche's metatext as a methodological key for the deconstruction and synthesis of aporias, normative dogmatism of the reader

For citation

Sakhnevich S.V. Metatext as a methodological key for transforming Nietzsche's ontological paradoxes into philosophical aporias. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 63–78 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-63-78

Введение

Философское наследие Фридриха Ницше характеризуется фундаментальной парадоксальностью, где афористическая мощь сочетается с системной нестабильностью суждений [Ясперс, 2003, с. 71]. Подобная противоречивость, выражающаяся в радикальной смене оценок одних и тех же философских и исторических фигур, создает серьезные герменевтические проблемы для читателя и исследователя [Ницше, 1882, с. 82]. Как следствие, ключевым вопросом в ницшеведении становится проблема: каким образом интерпретировать тексты, которые не предполагают единого и стабильного авторского голоса?

Карл Ясперс, предлагая стратегию «медленного чтения», указывает на необходимость кропотливого анализа этих противоречий [Ясперс, 2003, с. 71]. Развивая этот подход, мы утверждаем, что продуктивным методологическим ключом к пониманию апорий Ницше является анализ его метатекстов – личной переписки, черновиков и заметок. В этих текстах, где автор действует вне рамок «постановочного» философского дискурса [Ницше, 1994а, с. 489; McCormack, 1986,

р. 18, 29], можно проследить генезис и контекст формирования противоречивых оценок.

В рамках нашего исследования противоречие понимается не как логическая ошибка, а как семантическое напряжение между двумя неустраиваемыми и взаимоисключающими позициями, зафиксированное в тексте. Критерием для его идентификации служит наличие бинарной оппозиции, как, например, в случае с Шопенгауэром («дрессировщик и воспитатель» [Ницше, 1874, с. 11] vs «источник трупного запаха» [Ницше, 2022, с. 231]) или Сократом («чудовищный ум» [Там же, с. 97] vs «исполин, вырубленный из цельного камня» [Ницше, 1994б, с. 192–253]).

1. Противоречия Ницше

Фридрих Ницше демонстрирует систематическую парадоксальность в оценке ключевых исторических и культурных феноменов. Его подход к Древней Греции служит тому ярким примером: с одной стороны, он видит в Гераклите, Пармениде и Анаксимандре источник жизненной энергии, иррационального слепого порыва и творческой силы, с другой – резко критикует рационалистический поворот, связанный с Сократом и его принципами: «Все должно быть разумным, чтобы быть прекрасным», «Лишь знающий имеет добродетель», что стало, по его словам, «смертоносным принципом» [Ницше, 2020а, с. 92, 95, 97].

Эта двойственность пронизывает его отношения с ключевыми фигурами европейской истории. Так, Мартин Лютер предстает у него носителем «дионисийской мощи и первобытной жизненной энергии», «чудной, внутренне здоровой и первобытной силы» [Бертрам, 2013, с. 86–87], но одновременно осуждается как «апостол Павла», разрушивший возвышенную сложность римской культуры. Лютеровская Реформация интерпретируется Ницше как «выражение гнева простых людей» против аристократической многообразности, приведшее к вульгаризации веры и торжеству филологии над живым религиозным чувством [Ницше, 2020б, с. 159; Ницше, 2020а, с. 120]. Итогом деятельности Лютера стал, по Ницше, «простецкий и мужицкий бог» [Ницше, 2020б, с. 18–19], а резюме самого Лютера в понимании Ницше звучит так: «Какая глыба, какой характер и сила – и на какие ничтожные проблемы все это растрчено!» [Ницше, 2003, с. 18].

Наиболее показательную эволюцию претерпевает оценка Рихарда Вагнера. Изначально он воспринимается как «дионисический бог», воплощение «воли к власти, какой никогда еще не обладал человек», способный преображать хаос и разрушение в творческую силу [Ницше, 2019, с. 167; Ницше, 1882, с. 127]. Однако позднее Вагнер превращается для Ницше в символ упадка, чья музыка отрицает гармонию и жизнь, предлагая вместо нее «безразличное единство» [Ницше, 2017, с. 13]. Ницше иронизирует над его стилем: «Вагнер дает нам недостаточно кусать. Его вокальный драматический стиль – мало мяса, уже больше костей и очень много подливки» [Ницше, 2003, с. 231]. Финал этой эволюции – причисление Вагнера к «болезням» и сравнение с Гегелем, чей систематизирующий дух подавляет жизненное начало [Ницше, 1882, с. 63; Ницше, 2022, с. 206].

Схожая участь постигла и Артура Шопенгауэра. В работе «Шопенгауэр как воспитатель» Ницше превозносит его как «наставника и дрессировщика», об-

разец честности, веселости и постоянства, противопоставляя его сухой немецкой учености [Ницше, 1874, с. 8, 11, 13, 19, 21, 46]. Однако позднее Шопенгауэр становится олицетворением «враждебности жизни», морали сострадания как «инстинкта *décadence*» [Ницше, 2019, с. 12, 265]. Апогеем критики становится характеристика его философии как «ядовитой тропической растительности, которая отравляет жизнь своими испарениями далеко на тысячелетия» [Там же, с. 319].

Этот критический пафос распространяется и на немецкую культуру в целом. С одной стороны, Ницше верит в «дивное здоровье, глубину и дионисическую силу» «немецкого духа», дремлющего подобно рыцарю в пропасти [Ницше, 2020a, с. 163], и заявляет: «Я больше немец, чем им могут быть нынешние немцы» [Ницше, 2019, с. 114]. С другой – он обрушивается на немецкую «инерцию, неподвижность, филистерскую сонливость Ганса-мечтателя», называя немцев «подлейшей породой людей» и благодаря небо за свои польские корни [Ницше, 1994a, с. 19, 413, 434, 479, 486]. Причину неудачи Возрождения он видит именно в «протесте отсталого германства» [Ницше, 2017, с. 149].

В поисках альтернативы Ницше обращается к России. Если в русском романе он сначала видит сборище «нервных болезней» и «отбросов общества» [Ницше, 2019, с. 44; Ницше, 2005, с. 123], то позднее Россия становится для него олицетворением мощи, противопоставленной «жалкому европейскому партикуляризму и нервозности» [Ницше, 2019, с. 327; Ницше, 2023, с. 485]. Особенно его привлекает «русский фатализм» – «безропотный» и принимающий, выступающий как «великое целебное средство» от ressentiment [Ницше, 2019, с. 120]. Даже способность русских «разрывать мясо зубами» и «грызть орехи» становится для него символом жизненной силы, противопоставленной слабости немецких желудков, склонным ко всему мучному, жирному и, главное, к кофе, этому напитку старости [Ницше, 1994a, с. 18–19; Ницше, 2019, с. 78].

Центральное понятие философии Ницше – «воля к власти» – также несет в себе внутреннее напряжение. С одной стороны, оно описывается как «мораль господ», «символический язык удачности, восходящей жизни» [Ницше, 2003, с. 252], проявляющаяся даже в архитектуре как «победа над тяжестью» [Ницше, 2019, с. 301]. С другой – Ницше настаивает, что материалом для этой воли является прежде всего сам субъект: «материалом, на который обрушивается творческая насильственная природа воли к власти, является сам ты, а не другой человек» [Ницше, 2003, с. 95], и потому ее нельзя сводить к простой силе или стремлению подчинить других [Ницше, 2019, с. 19].

Наиболее парадоксальной является оценка Ницше религии. Он проводит резкую границу между фигурой Иисуса и последующим христианством. Иисус для него – носитель «глубинного инстинкта», проповедующий любовь как «никогда ничему не противиться», чье учение было извращено апостольской общиной, особенно Павлом, в инструмент ressentiment и подавления жизни [Ясперс, 1994, с. 17, 24, 28, 80; Ницше, 2019, с. 62]. Поздние формы христианства (католичество, протестантизм), как и светские идеологии (социализм, либерализм и коммунизм), видятся ему продуктами этого же извращения [Ясперс, 1994, с. 42].

Выше христианства Ницше ставит буддизм, видя в нем более достойный и «амбициозный» путь, хотя и квалифицируя его как форму «пассивного ниги-

лизма и «пессимизма усталой и отживающей части человечества» [Кауфман, 2016, с. 387; Ницше, 2005, с. 39; Ницше, 2019, с. 30].

Проблема пессимизма и оптимизма получает у Ницше нетривиальную трактовку. Он отвергает сократовский «теоретический оптимизм» с его верой во всецелое разума и знания как «самую страшную форму “оптимизма слабых”» и симптом упадка [Ницше, 2020а, с. 102–103, 107–108, 110, 118, 163]. В противовес ему он выделяет «пессимизм силы», который он приписывает досократическим грекам – «стремление к безобразному, добрую строгую волю», волю к трагическому как выражение «бьющего через край здоровья» [Ницше, 2020а, с. 22–24]. Этот «пессимизм по ту сторону добра и зла» противопоставляется всем другим формам – пессимизму «ученых и поэтов», «русскому пессимизму» (Толстой, Достоевский и вся русская литература), «эстетическому пессимизму», «пессимизму чувствительности» как признаку истощения жизни [Ницше, 2005, с. 33, 40, 42–44, 69, 72, 80–81, 128, 386, 430, 464].

2. Идентификация доминирующих лемм в метатекстах Ф. Ницше

Анализ метатекстов Ницше – его личной переписки, черновиков и дневниковых записей – позволяет выявить ключевые леммы, формирующие семантическое поле его апорий. В отличие от отредактированных произведений, эти материалы фиксируют спонтанные реакции и бессознательные паттерны мышления, что делает их уникальным источником для реконструкции реальных мыслительных процессов.

Методологическая ценность анализа метатекста проявляется в выявлении доминирующих паттернов мышления, скрытых связей между идеями и точек трансформации взглядов. Операционализация требует выделения эмпирических признаков: частоты использования ключевых концептов, эмоциональной окраски высказываний и стилистической непринужденности.

Частотность дана в условных единицах относительно общего объема проанализированных метатекстов. В совокупности эти фразы образуют корпус «антиканонических» высказываний, где мотивы разрушения, яда и поедания функционируют как языковые маркеры апории. Они показывают, что метод Ницше в частной речи разворачивается в прагматику пересмотра норм, форм и процедур, выявляя противоречие между стремлением к радикальному обновлению и потребностью в стабилизирующих идеях.

Приведем срез примеров. В переписке с Матильдой Майер призыв «ощутить вместе со мной эту перемену и этот кризис» фиксирует не просто просьбу о соучастии, но риторическое включение адресата в переживание катастрофы как условия новой иерархии ценностей [Ницше, 2007, с. 14]. Ответ Майер – страх «краха вечной идеи вечного становления» – иллюстрирует конфликт между готовностью к разрушению и потребностью в онтологической опоре [Там же, с. 149].

В письмах к Генриху Кезелитцу мотив «невинности становления» выступает как прагматическая формула перестройки эстетико-нормативных процедур, а приглашение к перемене в Рапалло показывает, что для Ницше перемена – процедурная норма творческого акта [Там же, с. 199, 213]. Обращение к Буркхардту

об «условиях роста культуры» переводит личностную апорию в социокультурную программу [Ницше, 2007, с. 259].

Таблица 1. Доминирующие леммы в метатекстах Ф. Ницше

Table 1. Dominant lemmas in F. Nietzsche's metatexts

Лемма	Частота	Контексты употребления	Примеры
Яд/Отравление	~15	Критика культуры, процесс мышления	«Друзья-отравители», «философский яд», «распространение чумы»
Разрушение/Взрыв	~14	Уничтожение старого порядка	«Стереть в порошок», «динамит», «расколоть историю надвое»
Разрыв/Одиночество	~12	Выход из сообществ	«Сжечь мосты», «монастыри для свободных умов», «быть странником»
Пища/Пищеварение	~11	Познание как физиологический процесс	«Желудок моего мозга», «тяжелая пища», «пить собственную кровь»
Болезнь/Лекарство	~10	Страдания как путь к преодолению	«Рецепт и лекарство», «очищение через страдание»
Переоценка/Перевоорот	~9	Смена перспективы	«Переоценка всех ценностей», «новое летоисчисление», «я – рок»
Трансформация/Создание	~7	Процесс вызревания новой идентичности	«Вынашивать замысел», «породить кентавра», «садоводство»
Низвержение/Казнь	~6	Агрессия против институтов власти	«Расстрелять кайзера», «прикончить Бисмарка», «распятие»
Хищничество/Жестокость	~5	Образы силы	«Вампиры», «молодой лев», «философствовать молодом»
Монстр/Чудовище	~4	Самоидентификация	«Монстр», «чудовище», «монстр»

Сообщения Лу Саломе о «всестороннем развитии как противоположности героического идеала» конституируют дискурс, где разрушение старого пафоса служит методическим приемом для нового становления [Там же, с. 10, 183]. Тезис Видманну о необходимости «безжалостно менять всю процедурную систему сти-

ля» демонстрирует прагматическое следствие апории: стиль подлежит радикальной реинженерии [Ницше, 2007, с. 298].

В речи к Эмме Гверрьери-Гонзага о «глубоком изменении системы воспитания нации» и обращениях к Кругу и Пиндеру о преобразовании оратории бытовая риторика Ницше конкретизирует стратегию переворота на уровне образовательных и риторических институций [Там же, с. 69].

3. Леммы в качестве методологических ключей для трансформации противоречий в апории

Предложенная методика переводит анализ текста на строго эмпирическую площадку: сначала собирают и лемматизируют единицы – не просто слова, а смысловые ядра (леммы), которые повторяются, выделяются или стоят в напряженных оппозициях; критерий валидности леммы прост и проверяем: она должна встречаться в разных контекстах, образовывать явную бинарную оппозицию с другой леммой и выступать центром притяжения метафор и образов. На практике первичное чтение проводится чисто «засаекающе»: мы отмечаем слова, которые повторяются, звучат резко или создают семантическое напряжение; одновременно фиксируем пары оппозиций (например, болезнь/здоровье, свобода/долг, истина/заблуждение), потому что апории чаще формируются именно на стыках противоположностей. Собранные кандидаты оформляют в список лемм-кандидатов с указанием источника (документ, страница, строка) и короткой контекстной цитатой для трассируемости; лемма признается валидной, если выполняет упомянутые условия и имеет не менее заданного порога вхождений (порог определяется по корпусу, например $n \geq 3$ для небольших собраний).

Далее фиксируются паттерны – устойчивые языковые конструкции, метафоры, синтаксические модели и прагматические акты, которые показывают, как леммы взаимодействуют и где рождаются логические трения. Для этого собирают конкордансы по каждой лемме: все вхождения выписывают с контекстом (предложение или абзац), затем группируют по повторяющимся конструкциям в окне ± 5 слов. Категоризация паттернов делается по типам: метафорические (инверсии, физиологизации, механизации, вампиризм и т. п.), синтаксические (частое употребление противительных союзов «но», «однако», «хотя», сбои в согласовании), прагматические (перформативные высказывания, утверждения-действия) и дискурсивные (цитатные формулы, возвышенные апелляции к аудитории). Каждый паттерн фиксируется формально: его лексическая реализация, частота вхождений, распределение по жанрам корпуса (письмо, заметка, черновик) и примеры-конкордансы. Устойчивость паттерна оценивается по критерию повторяемости: паттерн считается релевантным, если он реализуется в нескольких (минимум трех) независимых документах или не менее трех раз в разнородных частях одного большого документа.

Ключевым операциональным инструментом является матричная таблица, где по строкам стоят леммы, по столбцам – типизированные паттерны и конкретные примеры реализаций, а в ячейках фиксируются наблюдаемые сочетания и их статистика (число вхождений, ссылки на конкордансы). Эта таблица служит

для системного выявления «разломов»: апория определяется как устойчивое внутреннее противоречие, когда два или более паттерна, соотносящиеся с одной леммой, вступают в логическое несоответствие, либо когда паттерны, относящиеся к разным леммам, создают взаимную несовместимость в рамках одного дискурсивного хода. Например, если в контексте леммы «болезнь» встречается метафорический паттерн «болезнь = освобождение» одновременно с прагматическим паттерном «болезнь = личная слабость/унижение», это не просто семантическое многообразие, а потенциальная апория пользы/вреда, требующая анализа структурного конфликта между нормой и личным переживанием.

Чтобы апория была признана эмпирически верифицируемой, применяют три обязательных критерия валидности: 1) трассируемость доказательств – для каждой зафиксированной атории должны быть приведены конкретные конкорданс-цитаты с указанием источников, чтобы любой исследователь мог воспроизвести вывод; 2) устойчивость паттернов – выявленные паттерны должны проявляться повторно и независимо в корпусе (по критерию многодокументности или многократности в одном документе); 3) межкодировочная верификация – каждое отнесение фрагмента к паттерну и вывод об атории фиксируется двумя независимыми кодировщиками, при расхождении привлекается третий арбитр и регистрируется аргументированное решение. Если апория проходит эти три фильтра, ее можно считать эмпирически подтвержденной, а не интуитивной интерпретацией.

Аналитически важен именно момент коллизии: недостаточно показать, что лемма имеет множество значений, нужно показать, что эти значения в тексте выступают в отношении логической несовместимости, не разрешаемой внутренними ресурсами дискурса. Для этого внутри матрицы выделяют две категории разломов: внутренние (конфликт паттернов, касающихся одной леммы) и межлеммовые (конфликт между паттернами разных лемм). Каждую такую точку маркируют коротким диагностическим заключением – формулой атории, указывающей природу противоречия (например, «пользы/вреда», «перформативности/достоверности», «естественности/культуры») – и сопровождают перечнем репрезентативных цитат и данных о частоте. Финальная стадия – синтез: на основании матрицы составляют аргументированный вывод о том, являются ли атории ядром философского подхода автора (системная стратегия переоценки, риторический прием) или симптомом личного/жанрового разлада (перформативная маска, конфликт ролей, психофизиологическая нестабильность). Такой протокол переводит работу из области герменевтической интуиции в воспроизводимое эмпирическое исследование, где апория – не тезис интерпретатора, а вывод, проверяемый по заданной процедуре и конкретным языковым маркерам. Например, исходное противоречие: Шопенгауэр – сначала учитель, отец и образец честности, помогавший Ницше бороться с эпохой, а позже – труп, источник разложения и яд, отравляющий жизнь на тысячелетия. Лемма метатекста: Переоценка/Перевоорот. Апория воспитателя-разрушителя. Тезис: Фигура Учителя необходима на определенном этапе становления как опора для переоценки господствующих ценностей и преодоления современности. Антитезис: Пройдя этап ученичества и набрав силу, воспитанник обнаруживает, что сам учитель является носителем более глубокой и опасной болезни (decadence, отрицание воли). Верность духу

учителя требует его полного низвержения и переворота в оценке его наследия. Апория: Следовательно, подлинное следование учению учителя в итоге требует его тотального отрицания. Чтобы быть верным тому, чему он научил (быть сильным, независимым, идти против течения), ученик должен убить в себе ученика и объявить учителя своим главным врагом. Философский рост осуществляется через слом оснований.

3.1. Апория отравленного источника: Христос против христианства

Все начинается с фундаментального разлома. Ницше, этот «антихрист», с почти болезненным восхищением пишет о фигуре Иисуса – не как о Боге, а как о практике, жившем «инстинктивной жизнью» здесь и сейчас, чья практика была «психологической реальностью спасения». Это ядро, чистейший импульс жизни, не нуждающийся в догмах. Но вот апория: сама попытка передать этот опыт, сделать его учением для «стада», институционализировать его – есть акт неизбежного отравления. Лекарство превращается в яд. И главные отравители – не злодеи, а самые искренние последователи, вроде апостола Павла. Так рождается апория отравленного источника: любое подлинное учение несет в себе семя собственной гибели. Его сила – желание разделить опыт – гарантирует его вырождение. Быть понятым – значит быть неправильно понятым. Историческая судьба любого «истинного» учения – это история его предательства.

3.2. Апория аскетической мощи: Будда и парадокс воли

Эта логика самоотрицания пронизывает все. Ницше клеймит буддизм как «пассивный нигилизм», но тут же признает его титаническую силу. Здесь раскрывается суть воли к власти. Ее тезис – экспансия, подчинение мира. Но ее высший антитезис – это обращение вовнутрь: радикальное самоотречение, требующее не слабости, но колоссальной силы. Апория в том, что высшее проявление Воли к власти выглядит как полное ее отрицание. Сила и слабость – не противоположности, а две стратегии единой Воли, где аскеза – не отсутствие воли, а ее максимальная концентрация, созидание новой, парадоксальной реальности «силы через отречение».

3.3. Апория культурного родства: немец, ненавидящий немцев

Этот разрыв между сущностью и явлением определяет и личную трагедию Ницше. Он заявляет о своей глубочайшей связи с «немецким духом» – дионисийской силой, глубиной, здоровьем. Но чем больше он воплощает этот дух, тем яростнее его ненависть к современным ему немцам, в которых он видит лишь филистерство и пошлость. Рождается апория культурного родства: быть подлинным немцем – значит быть в непримиримом конфликте с реальными немцами. Верность духу нации обрекает на метафизическое одиночество. Разрыв становится единственной формой верности, а ненависть – мерой истинной любви.

3.4. Апория целительного упадка: русский фатализм как лекарство от Европы

Ницше расширяет эту диалектику на целые культуры. Россия и ее литература для него – сборище «нервных больных», симптом нигилизма. Но тот же самый культурный организм порождает фатализм «сибирских каторжников» – и вот он уже видится лекарством от европейской болезни – истеричного, мелочного *ressentiment*. Апория в том, что один и тот же феномен одновременно является и болезнью, и лекарством. Диагноз зависит от перспективы: то, что для одной системы – патология (фатализм), для другой, отравленной resentmentом, – спасительное средство, «целительный упадок».

3.5. Апория самопреодоления: воля, которая должна низвергнуть себя

Сердцевина всей системы Ницше – воля к власти – сама является апорией. Ее тезис – агрессивное утверждение и экспансия. Но ее подлинный антитезис – это не подчинение другого, а насилие над собой, «казнь» своих слабых «я». Чтобы утвердить себя, Воля должна сначала себя отрицать. Апория самопреодоления: Быть собой – значит постоянно преодолевать себя. Жизнь есть процесс, который должен сам себя судить и казнить, чтобы стать сильнее. Высшая власть – это власть над собой, достижимая лишь через акт вечного самонизвержения.

3.6. Апория воспитателя-разрушителя: убить учителя, чтобы остаться ему верным

Эта трагическая диалектика проявляется в личных отношениях мыслителя. Шопенгауэр – сначала учитель, отец, опора в борьбе с эпохой. Но, пройдя этап ученичества, Ницше обнаруживает, что сам учитель – носитель более глубокой и опасной болезни, «труп, отравляющий жизнь». Рождается апория: подлинная верность учению учителя требует его тотального отрицания. Чтобы быть верным тому, чему он научил (быть сильным, независимым), ученик должен убить в себе ученика и объявить учителя главным врагом. Философский рост осуществляется через предательство своих оснований.

3.7. Апория созидательного разрушения: дионисийский взрыв Лютера

Эта логика работает и в истории. Лютер для Ницше – фигура дионисийская, здоровая сила, взорвавшая прогнившую систему Рима. Но апория в том, что стихийная сила разрушения неразборчива. Взрыв не только уничтожает больное, но и огрубляет, упрощает, вульгаризирует. Результатом творческого взрыва стал «мужицкий бог» и разрушение «дивной ткани» старой культуры. Творческая и разрушительная сила – суть одно. Нельзя вызвать к жизни новое, не рискуя уничтожить ценное старое и породить примитивное новое.

3.8. Апория рационального насилия: Сократ как хищник жизни

Даже разум, этот идол Просвещения, подвергается апоритическому разбору. Разум (логос) кажется светлой силой, противостоящей хаосу. Но возведенный в абсолют Сократом, он становится формой интеллектуального хищничества, который с жестокостью подавляет дионисийское начало, расчленяя живой организм культуры на логические категории. Апория: то, что считается высшим достижением культуры (разум), является ее внутренним врагом, актом насилия над основами самой жизни. Прогресс разума оплачивается жестокостью по отношению к инстинкту.

3.9. Апория диагностирующего монстра: пессимизм силы и оптимизм слабости

Эта система переворачивает все привычные оценки. Общепринятое («оптимизм – хорошо, пессимизм – плохо») оказывается ложным. Истинный пессимизм силы, говорящий «нет» современному миру, выглядит в глазах общества чудовищем. Но именно этот «монстр» – честный диагност. Настоящее же чудовище – «сладкий» оптимизм, который, как яд, маскирует упадок. Апория: чтобы исцелить культуру, нужно принять чудовище пессимизма как симптом здоровья и распознать в привлекательном оптимизме истинную болезнь.

3.10. Апория духовного питания: Вагнер – пища, которая отравляет

Наконец, само восприятие искусства становится апорией. Искусство должно быть пищей, укрепляющей дух (тезис). Но пища Вагнера, которая сначала кажется питательной и дионисийской, при глубоком «пищеварении» оказывается неусвояемой, тяжелой, отравленной скрытым нигилизмом (антитезис). Апория в том, что ценность культурного явления определяется не первоначальным впечатлением, а его конечной усвояемостью. Философ должен обладать сильным «желудком», чтобы отличать настоящую пищу от яда. Один и тот же продукт может быть и тем, и другим в зависимости от силы того, кто его потребляет.

Таблица 2. Сводная таблица соответствия лемм и метатекста

Table 2. Summary table of lemma and metatext correspondence

Пассаж	Наиболее подходящая лемма метатекста	Апория, вытекающая из противоречия
1	2	3
1.1. Христос и христианство	Яд/ Отравление	Апория первоисточника: Может ли учение, рожденное как «противоядие» (жизненная практика Иисуса), сохранить свою чистоту, или его институционализация неизбежно превращает его в «яд» (ressentiment, система догм), отравляющий исходный смысл?

Продолжение табл. 2

1	2	3
1.2. Будда и буддизм	Трансформация/ Создание	<i>Апория аскетической мощи:</i> Является ли радикальное отрицание воли (аскеза) признаком упадка и слабости или, парадоксальным образом, высшей формой проявления воли к власти, создающей новую духовную реальность?
1.3. Немец Ницше и немецкий народ	Разрыв/ Одиночество	<i>Апория культурного родства:</i> Можно ли быть частью народа, являться квинтэссенцией его духа («больше немец, чем немцы») и при этом находиться в тотальном разрыве с его современным состоянием, обрекая себя на метафизическое одиночество?
1.4. Россия, русская литература и русский фатализм	Болезнь/ Лекарство	<i>Апория целительного упадка:</i> Может ли симптом культурной «болезни» (фатализм, нигилизм, «нервность» литературы) быть одновременно и «лекарством» от другой, более страшной болезни европейского декаданса – <i>ressentiment</i> ?
1.5. Воля к власти и воля к власти над собой	Низвержение /Казнь	<i>Апория самопреодоления:</i> Требуется ли утверждение жизни (воли к власти) непрерывного насилия над собой, «казни» своих текущих, слабых состояний, то есть частичного «низвержения» самой жизни во имя ее же будущего усиления?
1.6. Шопенгауэр	Переоценка/ Переворот	<i>Апория воспитателя-разрушителя:</i> Может ли фигура, бывшая лекарством и «воспитателем» для преодоления болезни своей эпохи, в итоге оказаться главным симптомом и ядом другой, более глубокой болезни (<i>decadence</i>), требующей тотальной <i>переоценки</i> своего значения?
1.7. Мартин Лютер	Разрушение/ Взрыв	<i>Апория созидательного разрушения:</i> Может ли акт взрывной, дионисийской силы, направленный

Окончание табл. 2

1	2	3
		на <i>разрушение</i> прогнившей системы (Рим), случайно <i>разрушить</i> и нечто ценное («дивную ткань» культуры), создав нечто убогое («простецкого бога») на ее обломках?
1.8. Древняя Греция	Хищничество/ Жестокость	<i>Апория рационального насилия:</i> Является ли торжество разума (Сократ) актом просвещенного созидания или формой <i>хищничества</i> и <i>жестокости</i> по отношению к более здоровому, целостному и дионисийскому фундаменту жизни, который он подавляет и «поедает»?
1.9. Триализм оптимизма и пессимизма	Монстр/ Чудовище	<i>Апория диагностирующего монстра:</i> Является ли пессимизм чудовищем упадка или он – единственно честный взгляд на мир, рождающий нового, преодолевшего себя <i>монстра</i> – сверхчеловека? И не является ли оптимизм куда более страшным и коварным <i>чудовищем</i> , маскирующим упадок под прогресс?
1.10. Рихард Вагнер	Пища/ Пищеварение	<i>Апория духовного питания:</i> Может ли пища (искусство Вагнера), которая сначала воспринималась как питательная и укрепляющая («богатая жизненной силой»), оказаться неусвояемой, вызывающей несварение и в итоге отравляющей, требующей от организма реакции отторжения?

Заключение

Проведенное исследование демонстрирует, что метатекст Фридриха Ницше выполняет не просто вспомогательную, но ключевую методологическую функцию. Он служит инструментом для деконструкции и синтеза его центральных апорий. Как показал анализ, именно в материалах черновиков, писем и заметок раскрываются устойчивые семантические паттерны, которые структурируют

и объясняют кажущиеся противоречия основного корпуса его работ. Эти паттерны выступают в роли методологических ключей, позволяющих интерпретировать апории не как логические сбои, а как элементы единой стратегии философского становления.

Таким образом, противоречия в оценках Ницше предстают не случайными разногласиями, а стадиями диалектического процесса усвоения, преодоления и трансформации, который можно описать формулой: «поклоняться учителю – сокрушить учителя – съесть учителя – изрыгнуть новую философию» [Левит, 2016, с. 119; 211]. Этот процесс раскрывает эвристический потенциал апорий, превращая их из препятствия для понимания в трамплин для интеллектуального роста. Как отмечает Ницше, воля выступает фундаментальным основанием всех иных «эмотивов» – любви, уважения, дружбы [Ницше, 2022, с. 104], а потому апории, связанные с волей к власти, раскрываются как две стороны единого процесса самопреодоления.

Практическая и прогностическая значимость работы заключается в следующем:

- предложен методологический ключ. Разработанный инструмент метатекстуального анализа позволяет систематизировать апории Ницше как проявление целостной стратегии и применяется не только к его работам, но и к другим «трудным» авторам (Достоевскому, Кьеркегору, Деррида). Это снимает интеллектуальный барьер, превращая чтение из акта пассивного восприятия в активный диалог;
- выведен алгоритм развития. Из анализа вытекает универсальная формула роста через усвоение и преодоление любого авторитета («съесть учителя»). Эта модель имеет прямое применение в сфере образования, менторства и личностного саморазвития, предлагая альтернативу слепому следованию и тотальному отрицанию;
- достигнут терапевтический эффект. Исследование меняет отношение к внутренним противоречиям – как в текстах, так и в жизни – позволяя видеть в них не угрозу, а источник потенциала и точку роста;
- обозначен прогноз устойчивости идей. Работа показывает, что сила идей Ницше – в их продуктивной напряженности и встроенном механизме внутренней критики. Это позволяет прогнозировать, что философские системы, основанные на догмах, уступают системам, открытым для саморазвития и переоценки. Таким образом, внедрение такого подхода в образование может способствовать формированию более гибкого и критического мышления. В итоге практический результат данной работы – это не новое прочтение Ницше, а новый способ мыслить вместе с ним: интеллектуальный инструмент, который служит инвестицией в формирование «иммунитета» к догматизму и способности к постоянному обновлению.

Список литературы

- Бертрам Э.** Ницше: Опыт мифологии. СПб.: Владимир Даль, 2013. 575 с.
- Кауфман В.** Ницше: философ, психолог, антихристианин. СПб.: Владимир Даль, 2016. 655 с.
- Лёвит К.** Ницшевская философия вечного возвращения того же. М.: Культ. революция, 2016. 336 с.

- Ницше Ф.** Веселая наука. М.: ОМКО, 1882. 165 с.
- Ницше Ф.** Шопенгауэр как воспитатель. М.: Фолио, 1874. 55 с.
- Ницше Ф.** Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994а. 512 с.
- Ницше Ф.** Философия в трагическую эпоху. М.: RELF-book, 1994б. 416 с.
- Ницше Ф.** К генеалогии морали // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культ. революция, 2003. Т. 11. С. 5–200.
- Ницше Ф.** Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культ. революция, 2005. 880 с.
- Ницше Ф.** Письма. М.: Культ. революция, 2007. 400 с.
- Ницше Ф.** Учиться у Заратустры. М.: АСТ, 2017. 369 с.
- Ницше Ф.** Антихрист. Ессе Номо. Сумерки идолов. М.: АСТ, 2019. 352 с.
- Ницше Ф.** Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. М.: Акад. проект, 2020а. 166 с.
- Ницше Ф.** Утренняя заря: Мысли о моральных предрассудках. М.: Акад. проект, 2020б. 334 с.
- Ницше Ф.** Генеалогия морали; Казус Вагнер. М.: АСТ, 2022. 256 с.
- Ницше Ф.** Падение кумиров. СПб.: Азбука-Аттикус, 2023. 832 с.
- Ясперс К.** Ницше и христианство. М.: Моск. филос. фонд «МЕДИУМ», 1994. 114 с.
- Ясперс К.** Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2003. 628 с.
- McCormack M.** What They Don't Teach You at Harvard Business School. Glasgow: Fontana/Collins, 1986. 288 p.

References

- Bertram E.** Nietzsche: An Essay in Mythology. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2013. (in Russian)
- Jaspers K.** Nietzsche and Christianity. Moscow: Moscow Philosophical Foundation «МЕДИУМ», 1994. (in Russian)
- Jaspers K.** Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophizing. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2003. (in Russian)
- Kaufmann W.** Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2016. (in Russian)
- Löwit K.** Nietzschean Philosophy of the Eternal Return of the Same. Moscow: Cultural Revolution, 2016. (in Russian)
- McCormack M.** What They Don't Teach You at Harvard Business School. Glasgow: Fontana/Collins, 1986.
- Nietzsche F.** Schopenhauer as Educator. Moscow: Folio, 1874. (in Russian)
- Nietzsche F.** The Jolly Science. Moscow: OMKO, 1882. (in Russian)
- Nietzsche F.** Thus Spoke Zarathustra. Moscow: Progress, 1994а. (in Russian)
- Nietzsche F.** Philosophy in the Tragic Age of the Greeks. Moscow: RELF-book, 1994б. (in Russian)
- Nietzsche F.** To the Genealogy of Morality. Complete Works: in 13 vols. Moscow: Cultural Revolution, 2003. Vol. 11. P. 5–200. (in Russian)

- Nietzsche F.** The Will to Power: An Attempted Transvaluation of All Values. Moscow: Cultural Revolution, 2005. (in Russian)
- Nietzsche F.** Letters. Moscow: Cultural Revolution, 2007. (in Russian)
- Nietzsche F.** Learning from Zarathustra. Moscow: AST Publishing, 2017. (in Russian)
- Nietzsche F.** The Antichrist. Ecce Homo. Twilight of the Idols. Moscow: AST Publishing, 2019. (in Russian)
- Nietzsche F.** The Birth of Tragedy, or Hellenism and Pessimism. Moscow: Academic Project, 2020a. (in Russian)
- Nietzsche F.** Dawn: Thoughts on the Prejudices of Morality. Moscow: Academic Project, 2020b. (in Russian)
- Nietzsche F.** On the Genealogy of Morality; The Case of Wagner. Moscow: AST, 2022. (in Russian)
- Nietzsche F.** Twilight of the Idols. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus, 2023. (in Russian)

Информация об авторе

Сергей Владимирович Сахневич, кандидат филологических наук
доцент, кафедра лингвистики, Институт деловой карьеры (Москва)

Information about the Author

Sergey V. Sakhnevich, Candidate of Sciences (Philology)
Associate Professor, Department of Linguistics, Institute of Business Career
(Moscow)

*Статья поступила в редколлегию 25.08.2025;
одобрена после рецензирования 25.09.2025; принята к публикации 29.09.2025
The article was submitted 25.08.2025;
approved after reviewing 25.09.2025; accepted for publication 29.09.2025*

Научная статья

УДК 141.32; 130.31

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-79-88

Человек как экзистенциальная задача аналитики присутствия

Николай Николаевич Мисюров

*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского
Омск, Россия*

misiurovnn@omsu.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5997-9653>

Аннотация

Рассматривается концептуальный вопрос современной философской антропологии – «переживание» человеком мира. Цель исследования – описать «отчужденного» человека как объект и предмет анализа в экзистенциальном ракурсе. Философская задача состоит не в выборе одной из парадигм, но в построении базовых компонентов, «корректно (не эклектично)» интегрированных в эпистемологическую структуру такой процедуры. На выходе – все то же хрестоматийное кантовское «что такое человек?». Феноменологическая установка не отменяет аподиктической картезианской достоверности «действительного», но предполагает иные методы анализа многомерных процессов формирования человеческим сознанием «персонального» окружающего мира. Один из модусов бытия – «естественная» жизнь индивида в соответствии с изначальным «опытом субъективности»; каждый человек принципиально обладает возможностью переходить на новый уровень освоения (конституирования) «объективного» мира, следуя имманентным «указаниям». «Универсальный» анализ учитывает этот «коррелятивный горизонт». «Фактическое» содержание человеческого опыта вынуждает разум выходить за пределы вещей; «физическая» истина становится истиной метафизической. Мир существует для нас в изменении «способов данности» как некое «смысловое формообразование». Экзистенциальная «драма» человека – результат методологически неверной когнитивной репрезентации.

Ключевые слова

образ бытия, переживание мира, отчуждение, самоутверждение Я, духовные сущности

Для цитирования

Мисюров Н. Н. Человек как экзистенциальная задача аналитики присутствия // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 79–88. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-79-88

Man as Existential Task of the Analytics of Presence

Nikolai N. Misyurov

*Dostoevsky Omsk State University
Omsk, Russian Federation*

misiurovnn@omsu.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5997-9653>

© Мисюров Н. Н., 2025

Abstract

The conceptual issue of modern philosophical anthropology is considered, i.e. the «experience» of the world by man. The aim of study is to describe an «alienated» person as object and subject of the analysis within the existential perspective. The philosophical task is not to choose one of the paradigms, but to build basic components, «correctly (not eclectically)» integrated into the epistemological structure of such a procedure. The phenomenological attitude does not abolish the apodictic Cartesian certainty of the «real», but presupposes other methods of analyzing the multidimensional processes of the formation of the «personal» surrounding world by human consciousness. One of the modes of being is the «natural» life of the individual in accordance with the primordial «experience of subjectivity». Each person fundamentally has the opportunity to move to a new level of mastering (constituting) the «objective» world, following immanent «instructions». The «universal» analysis takes into account this «correlative horizon». The «factual» content of human experience compels reason to go beyond things; «physical» truth becomes metaphysical truth. The world exists for us in the change of «ways of givenness» as a kind of «semantic form-formation». The existential «drama» of a person is the result of a methodologically incorrect cognitive representation.

Keywords

way of being, experience of world, alienation, self-assertion of Self, spiritual essences

For citation

Misyurov N.N. Man as an Existential Problem of the Analytics of Presence. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 79–88 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-79-88

Уже классическая (в том числе кантовская «прагматическая») антропология объявляла «знание человека» собственной конечной целью познания мира, рассматриваемого, наряду с «космологическим» истолкованием, именно в экзистенциальном (точнее, «субстанциальном») аспекте (см.: [Хайдеггер, 2013, с. 199])¹. «Феноменальная» характеристика познания как «некоего бытия в мире», согласно М. Хайдеггеру, предполагает рефлексия по поводу этого бытийного отношения, «ближайшей данностью» познаваемого оказывается то, что мы обычно называем обобщенно природой. Однако же на этом предметном «сущем» познание как таковое не заканчивается, более того, само по себе «не обнаруживается», поскольку оно вообще принадлежит единственно познаваемому духовному существу; но и в этой «человеческой вещи» познание тоже «не налично»; во всяком случае оно не констатируется «извне», ибо познание отнюдь не является внешним свойством, пребывает и остается собственно «внутри» и вообще не имеет ничего общего с «образом бытия» физического и психического. Возникает вопрос: как признаваемое проблематичным познание прорывается все-таки наружу и тогда человек достигает наконец своего «подлинного существования» уже за границами сферы «возможного» опыта? Несмотря на то что мы не обладаем нужным знанием о сущем в его «безусловной совокупности», при этом оно нередко все же нам «приоткры-

¹ Гегелевский «момент» развития абсолютной идеи есть одновременно «существенная ступень» в развитии человеческого познания; предметную область исследования можно как конкретизировать, так и представить типологическим рядом убедительных «эмпирических подтверждений», что демонстрирует требуемую «интеллектуальность» субъекта; фихтеанское «чистое Я» обладает прерогативой «изначального» действия; шеллингианским «противоречием» акцентируется невозможность одновременного существования истины в нашем познании и реальности, видоизмененное «объективное» может совпадать с «мыслимым» [Шеллинг, 1989, с. 239]. В современной философии утверждается, что при решении любой теоретической проблемы используются различные процедуры, следовательно, уже сама постановка проблемы служит определенной «познавательной цели» [Розов, 2002, с. 106].

вается». Существующая проблема познания – очевидно, какая-то другая кроме «загадок» самого феномена познания и диалектики свободного выбора способа бытия познающим субъектом. Эксплицитно ориентированная на решение данной задачи (разработки этого важнейшего бытийного вопроса) интерпретация смысла сущего вовсе не снимает вопроса о «понятности» бытия, но категориальная структура бытийного модуса субъекта может быть предварительно выявлена с помощью подготовительной «аналитики присутствия» [Хайдеггер, 2003, с. 32] ².

Воспользовавшись сформулированной теперь уже классиком немецкой неклассической философии методологией, обозначим цель исследования: описать «отчужденного» человека как объект и предмет анализа в экзистенциальном ракурсе. Философская задача состоит не в выборе одной из парадигм, но в построении базовых компонентов, «корректно (не эклектично)» интегрированных в эпистемологическую структуру такой процедуры [Розов, 2024, с. 45]. На выходе – все то же хрестоматийное кантовское «что такое человек?».

Не эклектично интегрированные компоненты

Двусмысленность человеческого существования («у человека нет места в мире чистой объективности»), утверждал П. Тиллих, подрывает нашу веру в возможность познания «всего, что есть»; гегелевская система как классический тип «философии сущностей» уже не отвечает потребностям времени, только лишь экзистенциальная «философия существования» способна предложить более или менее подходящую процедуру преодоления «отчужденности» и соответственно – пути достижения истины [Тиллих, 1998, с. 90]. Важен также способ, каким «существующий» сосуществует вместе с другими «существующими»; этим, согласно П. Рикеру, выявляются объективные «значения», пониманием («понимать означает переноситься в другую жизнь») обеспечивается «единство истины» [Рикер, 2002, с. 58] ³. Все дело в том, что порожденная нашими повседневными заботами человеческая привязанность к определенному и совершенно конкретному «сущему», превратившаяся в привычку, психологически мешает преодолению пространственных границ (пропасти, в метафорическом уточнении Хайдеггера) между экзистенциальным и трансцендентальным как несовместимыми системо-

² Вопрос о «безусловности» сущего М. Хайдеггер считал метафизическим: природа человека как особо устроенного и наделенного многими способностями существа, «что» и «как» его бытия сами по себе метафизичны; малопонятное различие между сущим и бытием есть побудительный импульс познания; сколь бы расколотой ни казалась повседневность, она – в статусе неупорядоченной реальности – все же содержит в себе, «пусть лишь в виде тени», сущее как целостность; человеческое «присутствие» означает возможность преодоления субъектом пространственной границы самого сущего; нередко мы обнаруживаем себя посреди «приоткрывшегося» единства сущего, однако же, занятые обычно непосредственно «скучными» вещами или самими собой, мы привязаны к тому или иному конкретному сущему [Хайдеггер, 2013, с. 184, 232].

³ Сетования П. Рикера на то, что при постановке извечных философских вопросов оживают старые «доавгустиновские» трудности, Н.В. Мотрошилова объясняет с «чисто грамматической» точки зрения – неудовлетворительностью хрестоматийных языковых форм, выражающих основные апории [Блауберг, 2008, с. 94]; справедливо при этом замечено, что гуссерлевское признание «кризиса европейской науки» в отечественной науке породило не во всем продуктивную «критику современной буржуазной философии», многие фундаментальные идеи западной мысли получили идеологическую, искажающую онтологическую задачу, трактовку [Мотрошилова, 2012, с. 129].

образующими элементами «структуры субъективности»; рефлексией субъекта – основополагающим отношением к сущему – конституирована сама возможность определения «предметности» бытия [Хайдеггер, 2013, с. 184, 243]. В обычной жизни человек довольно редко и лишь отчасти заинтересован в «прояснении» собственного знания, то есть «в полном понимании отношений между элементами своего мира и общих принципов, которые им управляют»; он считает само собой разумеющимся, что ближний, конечно же, без особых затруднений поймет его мысль, выраженную на простом языке, соответственно, не беспокоясь об аргументах, сам ответит на любой бесхитростный вопрос; более того, зачастую «он не ищет истины и не требует достоверности» [Шютц, 2003, с. 194].

Личное бытие как таковое, согласно М. Шеллеру, определяется строгим «ограничением» специфического бытийного содержания человеческих поступков от всего «психического»; личность непродуктивно мыслить в качестве некоей вещи или же субстанции, ибо она не есть ни «вещное», ни субстанциальное бытие, скорее всего, она есть единство «непосредственно переживаемого»; наконец, добавляет М. Хайдеггер, «бытие личности не может сводиться к тому, чтобы быть субъектом разумных поступков известной законосообразности» [Хайдеггер, 2003, с. 65]. Иначе говоря, имманентные основания каких-либо осознанных действий не означают тотальности рациональных моделей принимаемых решений, всякий раз наряду с «разумным» (постигаемым) дает о себе знать разрушительное «случайное» (по природе своей непостижимое). Единство личности в разъяснении Э. Гуссерля требует совершенно иной по своей сути, другой конституции, нежели для «природных вещей»; никакой поступок не обладает предметностью собственного бытия, поскольку человеческим поступкам надлежит быть «переживаемыми» по совершению и данными исключительно в рефлексии; при этом обусловленные имманентной предметностью сознания «интенциональные» акты все, по сути дела, – «нечто не психическое», так как, поясняет М. Хайдеггер, «всякая психическая объективация, стало быть, всякое принятие актов за нечто психическое, идентичны деперсонализации», поэтому психическое бытие не имеет никакого отношения к личному бытию (см.: [Хайдеггер, 2003, с. 65]). Таким образом, вопрос встает о бытии «целостного» человека, однако следует иметь в виду, что такие часто употребляемые понятия, как «тело», «душа», «дух» являются именованиями целых обширных областей соответствующих феноменов, едва поддающихся тематическому обособлению в известных границах их «онтологической неопределенности».

Сопутствующей проблемой оказывается, согласно Э. Гуссерлю, сопереживание единения «Я» и «Ты»: на основе изначального опыта «моей» субъективности выстраивается некий «модус опыта» в отношении «другого»; человек мысленно «вживается» в жизнь других людей, таким эмпирическим способом упорядочиваются ментальные структуры «проявления» мира в его смысловой «конечности» (из «некоторого мира вообще» мы выявляем и конкретизируем «мир как существующее», наряду с явно «полагаемым» обнаруживается «сополагаемое»). Данное «всеединство» выступает формально-онтологическим принципом конституирования мира как структуры «предметностей», то есть «фактической» структуры объективно существующего мира, «данного» любому «его» и продолжающего формировать свои «смысловые слои» [Гуссерль, 2005, с. 425–426]. При-

родное, человеческое и социальное, а также культурное – априорные сущности. Описывая жизненный мир как сферу субъективных феноменов (по большей части остающихся «анонимными»), он особо подчеркивал, что мы осознаем предметный мир лишь в форме «предпосылки» (кантовское само собой разумеющееся «наличное» все равно порождает сомнение) и удостаиваем его таким образом своего собственного теоретического интереса; «все с возрастающим для нас удивлением раскрывается бесконечность постоянно новых феноменов нового измерения, которые выявляются только благодаря последовательному проникновению в импликации смысла и значимости этого само собой разумеющегося»; при этом обнаруживается, что любой достигнутый в таком смысловом развертывании и прежде всего непосредственно данный, существующий феномен сам уже несет в себе «импликации смысла и значимости», истолкование которых ведет затем к новым феноменам и т. д. Эти только субъективные феномены, однако, не просто «фактичности» психофизического характера, участвующие в символической репрезентации первоначально полученных чувственных данных, но полноценные духовные процессы, которые с необходимостью выполняют функцию конституирования смысловых форм, используя духовный «материал», который «обнаруживает себя в сущностной необходимости» как любая вновь возникающая форма, становящаяся материалом и служащая для образования следующей новой формы [Гуссерль, 2005, с. 453]. Необходимо четко разделять содержащее в себе «опыт мира» и всего лишь «удостоверяющее» объективно существующий, данный нам мир в его первичной сущности; результатом такой аналитической процедуры является «не материальное» универсальное единство всего осуществляющегося в моем собственном Его и любом другом Его вообще; «фактическая» структура реального мира есть противоречивый синтез природного, человеческого («анимального») и социального, а также культурного ⁴.

Строго говоря, проблема соотношения «витальных» и духовных сфер человеческой деятельности так и не получила должного теоретического обоснования; «тенденциозность» старой философской антропологии отмечали многие, немногие попытались преодолеть прежние «заблуждения» и существующие затруднения (едва ли главное – игнорирование творческой природы человека при рассмотрении его как «вещи среди вещей») на новой методологической основе. Целостность человеческой натуры Э. Ротхакер объяснял единством эмпирической «предметности» и духовной субъективности; оказавшийся в определенной жизненной ситуации человек стремится скоординировать свой своеобразный ответ на воздействие обстоятельств окружающей среды в полном соответствии с неким «горизонтом» мировосприятия; из загадочной «мировой материи» он конструирует собственные «миры», при этом «формирующей активности» человека всегда предоставлен уже определенным образом оформленный материал (иррациональность таинственной действительности не означает противостояния «чистого ве-

⁴ Объективным «порядкам» и закономерностям противостоит, согласно Э. Ротхакеру, абсолютизированная субъективность (формы «сознания», «духа», «разума»); эту априорность должна заменить живая «творческая историчность»; сущность человека как непосредственного творца культуры и одновременно ее же главного творения выявляется анализом «эмоциональных» структур бытия, «трансцендентальная» чувственность – важнейшая специфическая характеристика деятельной активности человека [Rothacker, 1950; 1962].

щества» и грубой материи, никакого «абсолютного хаоса»!) [Rothchaker, 1982]. Действительность понимается как «подлежащая использованию» объективная реальность, тогда как мир есть то, что истолковано и пережито человеком в конкретных формах культурных «стилей жизни», мотивированных экзистенциальными нуждами. «Дистанционно» относящийся к миру человек погружен в самого себя. Экзистенциальное «практическое» отношение к миру является результатом «заинтересованного» переживания мира (мира значимых феноменов, «упорядоченных» в соответствии с жизненными интересами индивида).

Ошибочное толкование («не видение») экзистенциального устройства бытия происходит от того, что мы воспринимаем сущее лишь как «наличное», отвлекаясь от специфических структур «присутствия», мы смешиваем некий собственный способ «наличествовать» с «эмпирическим наличием», однако «эмпиричность» собственного присутствия онтологически принципиально отличается от эмпирического существования какой-нибудь иной «фактичности». Отвлеченную «структуру определенности» как онтологическую и когнитивную проблему можно попытаться понять только в контексте уже разработанных наукой «основоустройств присутствия», полагал М. Хайдеггер; понятие «фактичности» включает в себя «*бытие-в-мире*» (то есть «внутримирное» сущее) преимущественно таким способом, что это сущее становится объектом самопознания себя самого как сопряженного с бытием сущего вообще (то есть «встречного» ему внутри его собственного мира) (см.: [Хайдеггер, 2003, с. 74]). Таким образом, нельзя не заметить существенную онтологическую разницу между «*бытием-в-мире-вообще*» как всеобщей мировоззренческой конструкцией (суммой уточняющих предикатов) и конкретизированной «внутриположностью» одного единичного «наличного» в другом равноправном и суверенном единичном как универсальной категорией.

Феноменологическим «переворотом» Э. Гуссерля кардинально менялась первоочередность основных философских задач: на первый план выходил анализ многомерных процессов формирования человеческим сознанием неких «предметных целостностей», позволивший бы точнее раскрыть сущностное содержание «духовных единств», взаимодействующих в призрачных границах универсальных формообразований (в первую очередь это – природа и история). Суть методологической проблемы «конститутивного синтеза» – центральной идеи его «Картезианских размышлений» в контексте критики всей предшествующей философии – заключается в переходе от акцентирования специального «интенционального» предмета к приведению в систему всех предметов «возможного» сознания; «феноменологическая» конституция «вещи», рассматриваемой в аспекте «материальности», наглядно демонстрирует отличия ее от субстанционального «фантома» («идентичности вещи самой себе»). Реальность между тем есть нераздельное единство «субстанциональности» и «казуальности». Связи личности, интерпретируемые в этом же ключе, описываются как основополагающие установки, которыми обусловлено внутреннее «живое» единство (единство «побуждений», «способностей» и «решений»), формирующие «позитивную» структуру личности и принадлежащие одновременно к «бесконечному горизонту» истории.

Иные из современников были куда категоричней в неутешительной оценке перспектив обозначенной экзистенциальной задачи. «Чувства и идеи всех отдель-

ных единиц, образующих целое, именуемое толпой», утверждал Г. Лебон, принимают характерное однообразное направление; образуется «коллективное» существо, носящее временный характер, но весьма определенные настораживающие всякого заинтересованного наблюдателя черты; наши «сознательные» поступки и проявления ума составляют ничтожно малую часть по сравнению с бессознательной жизнью человека; большинство наших ежедневных «эмоциональных» (не рациональных!) действий кроме признаваемых «руководящих» нами причин обусловлено некими «тайными причинами», вызывается «скрытыми двигателями, ускользающими от нашего наблюдения» [Лебон, 2020, с. 123] (см. специально: [Marreau, 2000]). Индивид в толпе перестает быть самим собой и становится послушным автоматом, напроочь лишенным собственной воли. Однако напрасно обвинять в нынешней «анархии умов» науку, не слышащую наших жалоб и будто бы равнодушную к страданиям индивида; наука обещала нам истину, доступную человеческому уму, но никогда не обещала нам счастья; нам приходится подстраиваться к приоритетам научного дискурса, расставаясь с иллюзиями, порожденными «внушенными» идеями, считавшихся некогда истинными (см.: [Лебон, 2020. А. 116]). «Могущество масс» – взрывающаяся в недрах разрушающегося общества новая сила современной эпохи. Что ждет одинокого человека?

Честное признание в беспомощности и бессилии, осознание того, что рано или поздно приходится «платить по счетам» – в высшей степени неприятный момент нашей «наиболее личной» жизни, признавал К. Юнг; невозможно «обезвредить» обитающих в сердце «злых духов крови, гнева и чувственной слабости» в ракурсе рациональных решений, с помощью одних рассуждений или разумных доводов; на всякий «извечный вопрос» существует соответствующий «извечный ответ» – это та самая экзистенциальная установка, которая укрепляет человека в стремлении устоять перед лицом всех жизненных испытаний (насущная задача – не исчезнуть с лица земли), некие силы, дремлющие в глубинах человеческой природы, в конечном итоге должны наконец пробудиться (см.: [Юнг, 2019, с. 28–29]). Вопрос в том, сможем ли мы преодолеть «болезненную узость» собственного самосознания? Кто мы есть на самом деле, действительно являемся частью мира?

Трагизм современной ситуации (цитируемый труд, изданный в послевоенный период, был развитием и углублением идей сочинений предвоенных лет) таков, заявлял П. Тиллих, что «угроза небытия» становится ужасающей реальностью, каждый из нас не может не осознавать своего «соучастия» в происходящем вокруг; «мужество быть» – ключ к основам бытия [Тиллих, 1998, с. 109]. Человеческая душа, выражаясь языком Платона, отделена от своего «дома» – надмирной сферы «чистых сущностей»; само существование человеческого индивида в «преходящем» действительном мире противоречит величественной и бесстрастной по отношению к отдельному единичному архитектонике вечного мира идей. Человек находится всецело во власти мучительных противоречий собственного существования, его разум «несвободен» от них, безрезультатно сопротивляется всевозможным «понятийным» конструктам. Человек отчужден от всего того, чем он по своей сущностной природе является, его познавательная способность так же обусловлена его экзистенциальной позицией «бесконечной захваченности» (см.: [Тиллих, 1998, с. 90–91]). Итак, совершившийся переход требует решитель-

ных действий, поскольку речь идет без преувеличения о спасении охваченного «тревогой и отчаянием» и обладающего недостаточной волей («мужеством быть собой») человека. Философской задаче – реконструкции исходных «неотчужденных» форм бытия – не противоречит и накопленный человечеством религиозный опыт (в христианском понимании «сотворенная» сущность человека остается неизменной вопреки всему, «направляется» свыше), сохраняются «определенная доля добра» и «определенная доля истины». Человеку остается лишь надеяться на восстановление своего первородного сущностного статуса.

Заключение

В силу прикладного характера основополагающих принципов современной философской науки, не обладающей «собственными» исходными онтологическими понятиями, утверждал М. Хайдеггер, сам процесс научного познания рассматриваемого «бытия сущего» сводится к суживающей и ограничивающей «дефиниции» (концептуализации пространства и времени, движения, массы и силы и пр.), между тем как все необходимые исходные данные должны быть получены «до» всякой такой процедуры; «факты» наук не являются обоснованием «потенциальных» априорных суждений, они лишь указывают на некие особенности «бытийного устройства» (например, истории или же природы), сами неизбежно подлежат постоянной критике; такова проблематика всякого «вопросания о бытии сущего» [Хайдеггер, 2013, с. 180–181]. Решение задачи (онтологического ее компонента) – в интенциональности как фундаментальном свойстве сознания. Но чем гарантировано решение ее экзистенциального компонента? Если в классической философской парадигме трансцендентальное относится к «возможному» (по Канту, «не перелетающее» неоправданно через опыт обеспечение познания), то в «неклассической» парадигме трансцендентное понимается как отличительная бытийная «конституция» человеческого «присутствия» в мире.

«Неопределенность» современного мира не столько фундаментальная (онтологическая) проблема, сколько эпистемологическая; обсуждение «рисков» – и в форме «ожиданий», и в форме рационального «сценария» – носит все еще фрагментарный характер, что вряд ли объясняется консервативностью классического философского дискурса, неклассическая «нерациональность» также не справляется пока с этой задачей; многообразие некорректных определений и смешивание неоднородных понятий отмечается в некоторых новейших работах, приводит к неверным трактовкам фактов и явлений (см., например: [Диев, 2024, с. 7; Анохина, 2012]). Если мир как «переменчивая» целостность есть, согласно Хайдеггеру, исходный «набросок» возможностей «не объективного» субъекта, то ближайший и настоящий вопрос «что делать?» предполагает единственно возможный ответ: «содействовать» сущему, попытавшись соединить в своем «пребывании» кажущиеся несовместимыми собственную рефлексию и «предметность» бытия. Следовательно, человек в сложной экзистенциальной ситуации «конечности» и отчуждения способен достичь истины о своем существовании, заняв позицию «заинтересованного» переживания мира как непосредственно истолкованной и подлежащей использованию чуждой ему объективной «неоформленной» реальности.

Список литературы

- Анохина О. В. Риск как философская проблема // Омский научный вестник. 2012. № 1 (105). С. 249–251.
- Блауберг И. И. (Отв. ред.) Поль Рикер – философ диалога. М.: ИФ РАН, 2008.
- Бурханов Р. А., Никулина О. В. Концепция экзистенциалов в трактате М. Хайдеггера «Бытие и время» // Общество: философия, история, культура. 2018. № 6 (50). С. 11–15.
- Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
- Диев В. С. Объективные вероятности и субъективные риски // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22. № 1. С. 5–15.
- Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998.
- Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Акад. проект, 2020.
- Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. М.: Акад. проект, 2012.
- Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002.
- Розов Н. С. Субстанциональная философия истории // Философия и общество. 2024. № 4. С. 40–56.
- Розов Н. С. Философия и теория истории. Кн. 1: Прологомены. М.: Логос, 2002.
- Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1998.
- Тиллих П. Мужество быть. М.: Модерн, 2011.
- Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
- Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Акад. проект, 2013.
- Шеллинг Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2.
- Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003.
- Юнг К. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2019.
- Marpeau B. Gustave Le Bon: Parcours d'un intellectuel. Paris: CNRS Editions, 2000.
- Rothacker E. Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie u Wissenschaftsgeschichte. Bonn: Athenaum Verlag, 1950.
- Rothacker E. Problem der Kulturanthropologie. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1965.
- Rothacker E. Philosophische Antropologie. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1982.

References

- Anokhina O. V. Risk as a Philosophical Problem // Omsk Scientific Bulletin. 2012. No. 1. P. 249–251. (in Russian).
- Blauberg I. I. (Ed.). Paul Ricoeur – the Philosopher of Dialogue. Moscow: IFRAN, 2008. (in Russian).
- Burkhanov R. A., Nikulina O. V. The Concept of Existentials in M. Heidegger's Treatise «Being and Time» // Society: Philosophy, History, Culture. 2018. No. 6. P. 11–15. (in Russian).
- Cassirer E. Selected Works. Experience of a Man. Moscow: Gardarika, 1998. (in Russian).
- Diev V. S. Objective Probabilities and Subjective Risks // Siberian Journal of Philosophy. 2024. No. 1. P. 5–15. (in Russian).

- Heidegger M.** Being and Time. Kharkiv: Folio, 2003. (in Russian).
- Heidegger M.** What is Metaphysics? Moscow: Akademicheskii proekt, 2013. (in Russian).
- Husserl E.** Selected Works. Moscow: Territoria budushchego, 2005. (in Russian).
- Jung K.** Archetypes and the Collective Unconscious. Moscow: AST, 2019. (in Russian).
- Le Bon G.** Psychology of Peoples and Masses. Moscow: Akademicheskii proekt, 2020. (in Russian).
- Marpeau B.** Gustave Le Bon: Parcours d'un intellectuel. Paris: CNRS Editions, 2000. (in French)
- Motroshilova N. V.** Russian Philosophy of the 50–80s of Twentieth Century and Western Thought. Moscow: Akademicheskii proekt, 2012. (in Russian).
- Ricoeur P.** History and Truth. Saint Petersburg: Aleteia, 2002. (in Russian).
- Rothacker E.** Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie u Wissenschaftsgeschichte. Bonn: Athenaum Verlag, 1950. (in German)
- Rothacker E.** Problem der Kulturanthropologie. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1965. (in German)
- Rothacker E.** Philosophische Antropologie. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1982. (in German)
- Rozov N. S.** Philosophy and Theory of History. Book 1: Prolegomena. Moscow: Logos, 2002. (in Russian).
- Rozov N. S.** The Substantial Philosophy of History // Philosophy and Society. 2024. No. 4. P. 40–56. (in Russian).
- Schelling F.** Selected Works: in 2 vols. Moscow: Mysl, 1989. Vol. 2. (in Russian).
- Schütz A.** The Semantic Structure of the Everyday World. Moscow: Institut Fonda «Obshchestvennoe mnenie», 2003. (in Russian).
- Tillich P.** Selected Works: Theology of Culture. Moscow: Yurist, 1998. (in Russian).
- Tillich P.** Courage To Be. Moscow: Modern, 2011. (in Russian).

Информация об авторе

Николай Николаевич Мисюров, доктор философских наук, профессор
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

Information about the Author

Nikolay N. Misyurov, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics, Dostoevsky
Omsk State University

*Статья поступила в редколлегию 11.03.2025;
одобрана после рецензирования 10.04.2025; принята к публикации 28.04.2025.
The article was submitted 11.03.2025;
approved after reviewing 10.05.2025; accepted for publication 28.04.2025*

Научная статья

УДК 141.2

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-89-98

Исихазм как философия онтологического оптимизма

Алексей Игоревич Иваненко

*Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна
Санкт-Петербург, Россия*

iwanenko.aleksej@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6330-7179>

Аннотация

Статья посвящена компаративистскому исследованию феномена исихазма через его сопоставление с гностицизмом. В свете новейших исследований исихазм трактуется не только как восточно-христианская монашеская практика безмолвной молитвы, но также как широкое поздневизантийское умонастроение, связанное с именами Григория Паламы и его последователей Иоанна Кантакузина и Николая Кавасилы. Это умонастроение включает в себя также и светские формы, получившие название политический исихазм и лаический исихазм. Исихастская концепция вечных энергий и Фаворского света означают радикальный отказ от раннехристианских и ранне-византийских представлений, которые были пропитаны гностическим духом дуализма земного и небесного, а также отрицанием материального начала. Общим местом гностической установки был онтологический пессимизм как отрицание падшей реальности, которая была испорчена грехом. В этом отношении исихазм, демонстрируя полное следование ортодоксальной христианской традиции, тем не менее исходит из радикально противоположной установки, а именно из онтологического оптимизма. Эмпирическая материальная реальность это уже не столько мир греха, сколько пространство, наполненное невидимыми божественными энергиями, одной из которых был Фаворский свет из синоптических Евангелий.

Ключевые слова

Григорий Палама, Святогорский томос, Фаворский свет, византийская философия, энергия, христианская мысль, оптимизм, пессимизм, гностицизм, исихазм

Для цитирования

Иваненко А. И. Исихазм как философия онтологического оптимизма // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 89–98. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-89-98

Hesychasm As the Philosophy of Ontological Optimism

Aleksei I. Ivanenko

*Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design
Saint Petersburg, Russia*

iwanenko.aleksej@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6330-7179>

© Иваненко А. И., 2025

Abstract

The article is devoted to comparativist research of Hesychasm phenomenon in its relations with Gnosticism. According to contemporary investigations, Hesychasm is regarded not only as Eastern Orthodox practice of silent pray, but as a broad late-byzantine intellectual movement, which was represented by Gregory Palamas and his followers such as John Cantacusenus and Nicholas Cabasilas. This movement consists of secular form, which described as Political Hesychasm and Laical Hesychasm. Hesychast doctrine based on ideas of eternal divine energies and of Tabor Light. It means denying early-Christian an early-byzantine concepts influenced by Gnostic dualism of principles Heaven and Earth with anti-somatic position. Common place of Gnostic position is ontological pessimism as denying fallen reality, which was corrupted by sin. In this relation, Hesychasm follows Eastern Orthodox tradition, but it has other positions, which can be described as ontological optimism. Empiric material reality is not only the world of sin, but it is a space full of invisible divine energies such as Tabor Light from synoptic Gospels.

Keywords

Hagiortic Tomos, Hesychasm, Gnosticism, Gregory Palamas, Tabor Light, byzantine philosophy, Christian thought, pessimism, energy, optimism

For citation

Ivanenko A. I. Hesychasm as the Philosophy of Ontological Optimism. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 89–98. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-89-98

Для российской гуманитарной науки исихазм представляет особенный интерес, так как он оказал существенное влияние на формирование русской духовной культуры. Важную роль в популяризации исихазма сыграл С. С. Хоружий (1941–2020), который еще в 1978 году написал «Диптих безмолвия» (см.: [Хоружий, 1991]). Эта популяризация стала возможной благодаря ряду академических исследований. Одни из них отмечали влияние исихазма на российское изобразительное искусство (прежде всего иконопись) (см., например, [Успенский, 1997, гл. XII]). Другие обращали внимание на его политические аспекты и роль в становлении российского государства, вследствие чего Г. М. Прохоров еще в 1960-х годах ввел понятие «политического исихазма» [Петрунин, 2002]. А. Ю. Григоренко утверждал, что сама концепция Святой Руси имеет исихастское обоснование, поскольку сакрализация пространства была одним из следствий идеи обожения плоти (см.: [Григоренко, 2010, с. 58]).

Отправной точкой многих исследований исихазма стал труд Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение Григория Палама» (Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. Paris: Editions du Seuil, 1959). В нем, по утверждению В. Н. Лосского, произошло «открытие» исихазма (см.: [Лосский, 1972, с. 196]). Будучи американским исследователем, Мейендорф тем не менее продолжал зародившиеся в среде русской эмиграции идеи «неопатристического синтеза», которые предложил еще Г. В. Флоровский. Однако главный акцент в возрождении восточно-христианского наследия был сделан на поздневизантийском исихазме, который удачно коррелировал как с популярными в середине XX в. восточными дыхательными практиками (пранаяма), так и с новейшими открытиями в сфере физики энергий.

Мейендорф отмечал вариативность понятия исихазм (см.: [Мейендорф, 2000]). С одной стороны, номинально, это известная с IV века монашеская практика безмолвия, которая по-гречески звучит как «исихия». С этой позиции почти вся православная аскетика может отождествляться с исихазмом. С другой сторо-

ны, под исихазмом понимается исключительно паламизм – учение византийского философа и теолога Григория Паламы (1296–1359). Эта неоднозначность создает терминологическую путаницу, поскольку исихазм как практика аскетического безмолвия и умной молитвы существовал задолго до Григория Паламы, однако он не выделялся в отдельный феномен. Основные положения философского исихазма (паламизма), такие как «теория божественной энергии и сверхчувственного света» [Удальцова, 1988, с. 248], не могут характеризовать всю восточно-христианскую монашескую традицию, так как они оформились лишь в ходе исихастских споров в 1341–1351 гг.

Оригинальность и новизна философского исихазма (паламизма) привела к тому, что против него выступили не только представители «европейского гуманизма» (например, Варлаам Калабрийский), но и консервативные круги византийского общества, такие как константинопольский патриарх Иоанн XIV Калека, а также мыслители Григорий Акиндин (ученик Григория Паламы) и Никифор Григора (см.: [Григорий Палама, 1995а, с. 366]).

В ходе исихастских споров был принят тезис о вечности света Преображения, упомянутого в новозаветном тексте синоптических Евангелий (Мф. 17:2; Мк. 9:2-3; Лк. 9:29). Однако вечность не всегда отождествлялась с божественностью. Так, вечными могли быть мучения в аду. Кроме того, ангельская и бесовская природа характеризовались как вечные, но отнюдь не божественные. Поэтому богословская полемика вокруг основных положений философского исихазма затянулась на десятилетия, а ее результаты были включены в православную догматику, при этом Григорий Палама посмертно был причислен к лику святых в 1368 году.

Изначально сугубо богословский спор наложился на острую внутривизантийскую ситуацию в Византии, где за власть боролись «латинофилы» и «туркофилы». Сторонник и покровитель исихазма Иоанн VI Кантакузин (1295–1383) обрел власть в Константинополе в 1347 году при помощи турецкого эмира Урхана (см.: [Удальцова, 1988, с. 214]), а потерял ее в 1354 году из-за вмешательства наемников генуэзца Франческа Гаттилузи. Политическая и богословская сфера в исихастских спорах пересекались не только ситуативным образом.

Противники Григория Паламы склонялись к позиции авторитетного на Западе Фомы Аквинского (1225–1274), который, наследуя традиции аристотелизма, не различал в Боге сущность и энергию, ибо, согласно «Сумме Теологии», «в Боге нет ничего потенциального, из этого следует, что в Нем сущность (*essentia*) не отличается от существования (*esse*). Отсюда понятно, что Его сущность есть Его же существование» (см.: [Фома Аквинский, 2002, Вопрос 3]).

Григорий Палама тоже наследовал традиции аристотелизма, что проявилось, в том числе и в использовании понятия «энергия», однако он вкладывал в это понятие особый смысл. Энергия – это не сама действительность и не то, что противостоит возможности как реализация. Энергия – это неотчуждаемое проявление сущности, близкое к акциденции. Одной из энергий Бога является Фаворский свет. В первом исихастском документе 1341 года, который получил название «Святогорский томос», к Фаворскому свету применены девять характеристик: «неизреченный (*aporreton*), нетварный (*aktiston*), вечный (*aidion*), вневременный (*ahronon*), неприступный (*aprositon*), неизмеримый (*apleton*), беспредель-

ный (*apeiron*), безграничный (*aperioriston*), невидимый» (см.: [Григорий Палама, 19956]). При этом этот невидимый свет является источником зримой красоты, славы и святости. В некоторой степени «вечная энергия» – это имманентный аспект Бога, который неотделим от его трансцендентной сущности, но не сводится к ней.

Практика исихазма дополняла безмолвие «умной молитвой», заключающейся в многократном бессловесном повторении молитвенной фразы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Многие исследователи проводили параллель между византийским исихазмом и распространенным на Ближнем Востоке мистическим учением суфизма. Например, Иоанн Мейендорф отмечал «несомненное влияние ислама» на исихазм, поскольку постоянная молитва «разительно» напоминает зикр (практику поминания Аллаха) (см.: [Мейендорф, 1997]).

Другой аналогией между суфизмом и исихазмом является «концепция мира как зеркала, отражающего Бога». Иоанн Мейендорф полагал, что Григорий Палама воспринял эту концепцию «у греческих отцов». Однако если допустить факт влияния суфизма на исихазм, то заимствования не могли ограничиваться одним зикром. Та же концепция мира как зеркала Бога занимала центральное место в философии ключевого представителя суфизма Ибн Араби (1165–1240) (см.: [Ибн Араби, 1993]).

Касаясь вопроса о несомненной преемственности между греческой патристикой и философским исихазмом, нельзя не заметить тех «парадигмальных» различий, которые разделяют ранневизантийскую и поздневизантийскую мысль. Действительно, Григорий Палама неоднократно ссылается на таких известных представителей патристики IV–VI вв. как Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит, однако тональность его мировосприятия несколько иная (см.: [Григорий Палама, 1995a]).

Ранневизантийская (раннехристианская, патристическая) мысль обосновывала аскетическую практику через то, что у Иоанна Лествичника (VI в.) обозначено как «отречение от мира» (*anahoresis kosmou*) (см.: [Иоанн Лествичник, 2001, с. 16]). Это негативное мироощущение было укоренено во всей предшествующей монашеской традиции, которая при своем формировании активно впитывала различные античные философские идеи: от платоновского представления о теле как темнице душе до стоического идеала бесстрастия. В социальном плане ранневизантийский пафос мироотрицания выражался в концепции святого Августина (V в.) о «двух градах», которая предполагает взаимодействие в истории человечества двух начал: греховно-земного и божественно-небесного.

В противовес августинианству исихазм отрицает «жесткое противоречие» между социальным и божественным (см.: [Величко, 2019]). Поэтому в литературе появляются такие понятия как «политический исихазм» (см.: [Петрунин, 2002]) и «лаический исихазм» (см.: [Козлов, 2022, с. 60]), что выводит это явление за пределы монашеской традиции. Основанием для преодоления жесткого дуализма между небесным и земным, божественным и сотворенным была концепция нетварных энергий Григория Паламы, которая утверждает имманентность Бога в мире.

Иоанн Мейендорф даже называет подобный подход «христианским материализмом», хотя здесь материализм понимается иначе, чем в отечественной философской традиции (см.: [Мейендорф, 1997]). Речь не идет о том, что «материя первична». Материя остается вторичной по отношению к Богу, однако она в лице своих модусов (плоть, *sarks*) включена в план спасения, поскольку подлежит преобразению (*metamorfosis*) и обожению (*theosis*). В этом случае исихазм стоит охарактеризовать не как материализм, а как онтологический оптимизм, поскольку акцент ставится не на греховности материального мира, а на его озаренности невидимыми божественными энергиями.

Действительно, вместо умерщвления плоти и отречения от мира, что характерно для ранневизантийского (патристического) периода, исихастский «Святогорский томос» описывает состояние преобразования, подчеркивая, что в его процессе страстная часть души и тело оказываются не умерщвленными (*nekrothentos*), но освященными (*agiasthentos*) (см.: [Григорий Палама, 19956]). Этот акцент на освящении тела предлагал новый взгляд на мирскую жизнь и открывал широкий простор для политической, гражданской и культурной активности.

Представитель т.н. «лаического» (т.е. светского) исихазма Николай Кавасила (ок. 1322–1398) утверждал: «Нет нужды ни удаляться в пустыню, ни питаться необычной пищей, ни менять одеяние, ни подвергать опасности здоровье, ни пытаться свершить иное какое-либо резкое действие: можно, сидя дома и не теряя ничего из своего имущества, постоянно жить с таковыми помыслами» (цит. по: [Каллист Диоклийский, 2007]). При этом исихазм не становился движением за секуляризацию, как это происходило в ходе новоевропейской Реформации. Монастыри окружались почетом и становились важными центрами социально-политической жизни. Вместо крайностей эскапизма и секуляризма предлагался средний путь духовно-светской симфонии.

Исихасты афонских монастырей (из греческой Македонии) принимали активное участие в политической жизни Византии XIV в., однако наиболее заметный след они оставили в России, в которой в то время происходили активные процессы этнической консолидации и государственного строительства. Исихастом был Сергей Радонежский (1314–1392), вдохновивший князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву в 1380 г. (см.: [Волкова, Караваева, 2013, с. 24]). Исихастом был и Андрей Рублев (1360–1428) (см.: [Языкова, 1995, с. 63]), заложивший национальную традицию иконописи. Примечательно, что в ранневизантийский период мы не находим аналогичных фигур, поскольку тогда господствовал онтологический пессимизм – остро ощущалась греховность мира и царили эсхатологические настроения.

Наиболее остро онтологический пессимизм проявился в гностицизме. Хотя он еще во II в. был охарактеризован как одна из первых христианских ересей, исследователи отмечали значительное его влияние на весь раннехристианский (ранневизантийский) период. Так, Р. В. Светлов в монографии «Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика» утверждает, что в раннехристианский (ранневизантийский) период «гнозисное сознание» было характерно не только для номинальных еретиков вроде Валентина, Василида и Маркиона, но и для вполне ортодоксальных христианских авторов, каковым был Климент Александрий-

ский – первый значительный представитель Александрийской школы теологии (см.: [Светлов, 1996, с. 18]).

Характерной чертой гностицизма являлся дуализм с жестким и морализирующим противопоставлением земного и небесного, материального и идеального, злого и доброго (см.: [Карсавин, 1994, с. 27, 44]). Этим гностицизм отличался от монистического платоновского идеализма, который отрицал решающее значение материального фактора. При этом гностицизм активно заимствовал терминологию Платона, в частности понятие «демиург» (эквивалент Бога-Творца).

Происхождение гностицизма довольно туманно, однако очевидно, что он представлял собой александрийский эллинистический синтез, в котором греческие философские компоненты комбинировались с ближневосточной религиозностью.

Гностицизм часто сопоставляется с синхронно существующим манихейством иранского происхождения. Для этих умонастроений характерен дуализм, однако гностицизм признавал зло производным добра, подобно тому как в ортодоксальном христианстве дьявол («падший ангел») считался производным от Бога.

Гностическое неприятие земного и материального, «гнушение миром» отчетливо прослеживается в христианском монашестве, которое оказывало серьезное воздействие на умонастроение ранневизантийского периода (см.: [Карсавин, 1994, с. 32]). Вполне в духе гнозисного сознания мыслит Иоанн Лествичник, который обобщил духовный опыт позднеантичного и византийского Египта с III по V вв. Его «Лествица» пронизана идеями «отречения от мира» и «отвержением естества» (*arnesis fuseos*) [Иоанн Лествичник, 2001, с. 16].

Богословским следствием гностического «гнушения миром» стал докетизм, согласно которому Иисус Христос мог лишь призрачно присутствовать в нашем мире, так как земное и материальное не может быть причастно божественному (см.: [Карсавин, 1994, с. 21, 34; Светлов, 1996, с. 58]).

Ортодоксальная церковь на Халкидонском Вселенском соборе в 451 году утвердила двойственный, диофизитский и богочеловеческий характер Иисуса Христа. Прежде влиятельный защитник христианской ортодоксии Афанасий Великий (IV век) настаивал на несовместимости божественного и тварного бытия (см.: [Карсавин, 1994, с. 102]). В составленный при его участии Никейском символе веры (325 год) содержится формулировка об Иисусе Христе как о «вочеловечившемся» (*enantropesanta*) Сыне Божьем. Подобная характеристика вполне могла трактоваться и в духе монофизитства, который тяготел к гностицизму.

Внутри христианской монашеской аскетики рудименты гнозисного сознания сохранялись на протяжении веков. Практика безмолвия (исихии), от которой берет свое начало исихазм, вполне поддается интерпретации с позиции гностицизма, где Логос (Слово, Сын Божий) воспринимается как «эон» (проекция) трансцендентного Божества, именуемого Молчанием (*sige*) (см.: [Карсавин, 1994, с. 102]).

Однако в целом не только гностицизм, но и гнозисное сознание было чуждо исихастскому учению Григория Паламы. Божественное Молчание, которое предшествовало вербальным актам творения, могло трактоваться и трактовалось как Тьма, из которой воссиял Свет. Эта позиция характеризует учение Диони-

сия Ареопажита о божественном мраке (*theios gnofos*) (см.: [Дионисий Ареопажит, 2006]). Однако обожествление Тьмы создавало угрозу этическому аспекту христианства и открывало путь нравственному релятивизму.

Примечательной чертой гностицизма является отрицание Ветхого Завета, поскольку его авторство приписывалось «злым богам» (архонтам) этого мира, вскользь упомянутым апостолом Павлом под именем «мироправителей» – *kosmokratoras* (Послание Ефесянам 6:12). Отсюда возникал соблазн инверсии, когда добро и зло, жизнь и смерть могут меняться местами.

В противовес гностицизму и носителям гнозисного сознания исихазм настаивал, что прежде создания видимого света существовал невидимый божественный нетварный Свет. Сам по себе библейский текст не дает однозначного ответа на соотношение Света и Тьмы. Фраза «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Бытие 1:3) допускала и гностическое толкование в том плане, что тьма предшествовала свету. Это представление сохранилось до времени появления сочинений Дионисия Ареопажита в VI веке.

Однако уже Василий Великий во второй беседе на «Шестоднев» (IV век) выступал против гностических трактовок первых стихов Библии: тьма (*skotos*), по его мнению, это не более чем отсутствие света, поскольку ангелы изначально обитали в свете (см.: [Василий Великий, 1891]). Таким образом, тьма вторична по отношению к свету. Тем не менее, он допускает такие формулировки как «Первое Божие слово создало природу света, разогнало (*efanise*) тьму». Несомненно, что Василию Великому была знакома библейская фраза «Бог есть свет» (1 Писание Иоанна 1:5). Более того, он ее использует, чтобы отвергнуть отождествление тьмы и Бога, которое приписывается гностикам в лице Маркиона и Валентина. Однако далее мысль не развивается, а утверждение, что первое слово Бога разгоняет тьму, оставляет неясность относительно соприсутствия Бога и тьмы прежде творения. Аргумент к ангелам, которые обитают в свете, не может считаться убедительным в контексте последующих исихастских споров, поскольку ангельский свет мог считаться таким же сотворенным, как и сами ангелы.

Таким образом, выявляя специфику исихазма, можно заметить ее разительное различие с ранней христианской аскетической традицией. Если раннехристианская (ранневизантийская, патристическая) мысль была пронизана гнозисным сознанием, которое выражалось в онтологическом пессимизме, «гнушении миром» и «отвержении естества», то исихазм, напротив, характеризуется онтологическим оптимизмом, тенденцией к отказу от «умерщвления» плоти и восприятию мира как зеркала Бога. Впоследствии этот онтологический оптимизм, неразрывно связанный с идеей нетварного Фаворского света, нашел выражение во фреске Успенского собора во Владимире, где, как отмечает И. К. Языкова, композиция «Страшный Суд» «пронизана тихим светом и наполнена радостью ожидания», поскольку «свет, приходящий в мир, и есть любовь, преображающая мир» [Языкова, 1995, с. 65].

Список литературы

Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. М.: Изд-во Моск. Духовной Академии, 1891. С. 5–149.

- Величко А. М.** Исихазм как политическое явление // Вестник юридического факультета Южного федерального университета. 2019. № 1. С. 35–45.
- Волкова Л. Д., Караваева Е. В.** Исихазм как составная часть русской православной культуры // Вестник Томского педагогического университета. 2013. № 5. С. 21–28.
- Григоренко А. Ю.** Исихазм в пространстве русской религиозно-философской мысли // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2, № 3. С. 51–60.
- Григорий Палама.** Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995а.
- Григорий Палама.** Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих // Альфа и Омега. 1995б. № 3 (6). С. 69–76.
- Дионисий Ареопагит.** О мистическом богословии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 397–411.
- Ибн Араби.** Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, 1993. С. 145–231.
- Иоанн Лествичник.** Лествица. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2001.
- Каллист Диоклийский.** «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ (Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). 2007. № 52. С. 51–71.
- Карсавин Л. П.** Святые отцы и учителя церкви. М.: МГУ, 1994.
- Козлов М.** Николай Кавасила и его богословское наследие // Журнал Московской Патриархии. 2022. №10. С. 60–65.
- Лосский В. Н.** Паламитский синтез // Богословские труды. Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. М.: Изд-е Моск. Патриархии, 1972. С. 195–203.
- Мейендорф И.** Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византиноросика, 1997.
- Мейендорф И.** Григорий Палама и православная мистика // История церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Ин-т ДИ-ДИК, 2000. С. 277–336.
- Петрунин В. В.** Политический исихазм и его традиции в «основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.13. М.: МГУ, 2002.
- Светлов Р. В.** Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб.: СПб-ГУ, 1996.
- Удальцова З. В.** Византийская культура. М.: Наука, 1988.
- Успенский Л. А.** Богословие иконы православной церкви. Переяславль: Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997.
- Фома Аквинский.** Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Ника-Центр, 2002.
- Хоружий С. С.** Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.

Языкова И. К. Богословие иконы. М.: Общедоступный правосл. ун-т, 1995.

References

- Basil the Great.** Homilies on the Hexaemeron // Works of Our Holy Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. Moscow: Publishing House of the Moscow Theological Academy, 1891. P. 5–149. (in Russian).
- Callistos of Diocleia.** «To Act in Peace»: The Influence of XIVth-Century Hesychasm on Byzantine and Slavic Civilizations // Symbol (Journal of Christian Culture at the Slavic Library in Paris). 2007. No. 52. P. 51–71. (in Russian).
- Dionysius the Areopagite.** On Mystical Theology // Corpus of Works. With Commentaries by St. Maximus the Confessor. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2006. P. 397–411. (in Russian).
- Gregory Palamas.** Triads in Defense of the Sacred-Hesychasts. Moscow: Kanon, 1995a. (in Russian).
- Gregory Palamas.** The Svyatogorsk Tomos in Defense of the Sacred-Hesychasts // Alpha and Omega. 1995b. No. 3 (6). P. 69–76. (in Russian).
- Grigorenko A. Yu.** Hesychasm in the Space of Russian Religious and Philosophical Thought // Bulletin of the Pushkin State University. 2010. Vol. 2, No. 3. P. 51–60. (in Russian).
- Ibn Arabi.** Gems of Wisdom // Smirnov A.V. (ed.) The Great Sheikh of Sufism: An Attempt at a Paradigmatic Analysis of the Philosophy of Ibn Arabi. Moscow: Nauka, 1993. P. 145–231. (in Russian).
- John Climacus.** The Ladder. Moscow: Orthodox Brotherhood of the Holy Apostle John the Theologian, 2001. (in Russian).
- Karsavin L. P.** Holy Fathers and Teachers of the Church. Moscow: Moscow State University, 1994. (in Russian).
- Khoruzhy S. S.** Diptych of Silence. The Ascetic Doctrine of Man in Theological and Philosophical Interpretation. Moscow: Center for Psychology and Psychotherapy, 1991. (in Russian).
- Kozlov M.** Nikolai Cabasilas and His Theological Heritage // Journal of the Moscow Patriarchate. 2022. No. 10. P. 60–65. (in Russian).
- Lossky V. N.** The Palamite Synthesis // Theological Works. The Eighth Collection, dedicated to Vladimir Lossky. Moscow: Izdatelstvo Moskovskoi Patriarkhii, 1972. P. 195–203. (in Russian).
- Meyendorff I.** The Life and Works of Saint Gregory Palamas. St. Petersburg: Vizanti-norossika, 1997. (in Russian).
- Meyendorff I.** Gregory Palamas and Orthodox Mysticism // History of the Church and Eastern Christian Mysticism / Ed. by I.V. Mamaladze. Moscow: Institute DI-DIK, 2000. P. 277–336. (in Russian).
- Petrinin V. V.** Political Hesychasm and Its Traditions in the «Dreams of the Social Concept of the Russian Orthodox Church»: Abstract of Dissertation of Cand. Sci. (Philos.): 09.00.13. Moscow: Moscow State University, 2002. (in Russian).
- Svetlov R. V.** Ancient Neoplatonism and Alexandrian Exegesis. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 1996. (in Russian).

- Thomas Aquinas.** Summa Theologica. Part I. Questions 1–43. Kyiv: Nika-Center, 2002. (in Russian).
- Udaltsova Z. V.** Byzantine Culture. Moscow: Nauka, 1988. (in Russian).
- Uspensky L. A.** Theology of the Orthodox Church Icon. Pereyaslav: Publishing House of the Brotherhood of the Holy Prince Alexander Nevsky, 1997. (in Russian).
- Velichko A. M.** Hesychasm as a Political Phenomenon // Bulletin of the Faculty of Law of the Southern Federal University. 2019. No. 1. P. 35–45. (in Russian).
- Volkova L. D., Karavaeva E. V.** Hesychasm as an Integral Part of Russian Orthodox Culture // Bulletin of Tomsk Pedagogical University. 2013. No. 5. pp. 21–28. (in Russian).
- Yazykova I. K.** Theology of the Icon. Moscow: Public Orthodox University, 1995. (in Russian).

Информация об авторе

Алексей Игоревич Иваненко, кандидат философских наук, доцент
доцент, кафедра истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна.

Information About the Author

Aleksey I. Ivanenko, Candidate of Science (Philosophy), Docent
Docent, Chair of History and Philosophy, Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design.

*Статья поступила в редколлегию 30.05.2025;
одобрена после рецензирования 16.06.2025; принята к публикации 20.06.2025
The article was submitted 30.05.2025;
approved after reviewing 16.06.2025; accepted for publication 20.06.2025*

Научная статья

УДК 140.8 + 111.85

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-99-107

Рецензия на книгу:

**Синтез Знания и Красоты. К 150-летию со дня рождения
Н. К. Рериха: Материалы Междунар. науч.-практ. форума
(Москва, Ин-т философии РАН, 20–22 марта 2024 г.) / Отв. ред.
И. А. Герасимова. Москва; Санкт-Петербург; Улан-Батор; Киров:
Киров. гос. универс. обл. науч. б-ка им. А. И. Герцена, 2024. 496 с.**

Андрей Юрьевич Шелковников

Московский энергетический институт

Москва, Россия

shelkovnikov71@mail.ru

Петр Дмитриевич Абрамов

Омский государственный университет путей сообщения

Омск, Россия

Омский государственный медицинский университет

Омск, Россия

pab87@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1918-0913>

Аннотация

Коллективный труд подготовлен по материалам Международного юбилейного рериховского форума. В работе форума приняли участие ученые из разных регионов России, из Индии, Монголии, Киргизии, Италии. Форум был посвящен проблемам культуры в техногенной цивилизации, перспективам миротворческого и культурного строительства. Специальный раздел посвящен освещению художественного, научного и литературно-философского наследия Н. К. Рериха и его значения для мировой культуры. Дискуссии велись по актуальным темам защиты и сохранения культурных ценностей как в военное, так и в мирное время, роли культуры в мировых цивилизационных процессах, в государственном строительстве и экономике. В фокусе внимания участников были проблемы формирования новых парадигм в науке под влиянием восточных философских учений, взаимодействия науки и искусства, науки и религии, тенденции искусства будущего. Книга рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся философскими проблемами духовной культуры. Особое внимание в рецензии уделяется вниманию статьям астрофизика А. Д. Панова, летчика-космонавта А. И. Лазуткина, специалиста по философии творчества А. И. Бесковой, искусствоведа Л. Чандры, других индийских авторов, а также материалам ряда исследователей в других областях. Делается вывод о том, что разнообраз-

© Шелковников А. Ю., Абрамов П. Д., 2025

ные материалы сборника, оригинальные исследовательские подходы объединены идеей синтеза науки, философии, искусства, религии, взаимодополнения культур Востока и Запада. Важнейшую роль в построении моста между научной эвристикой и религией, визионерским опытом способно сыграть искусство, а также эстетика, искусствоведение.

Ключевые слова

искусство, научная эвристика, культура, Восток и Запад, индийская философия, диалог культур

Для цитирования

Шелковников А. Ю., Абрамов П. Д. Рецензия на книгу: Синтез Знания и Красоты. К 150-летию со дня рождения Н. К. Рериха: Материалы Междунар. науч.-практ. форума (Москва, Ин-т философии РАН, 20–22 марта 2024 г.) // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 99–107. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-99-107

Book Review:

Synthesis of Knowledge and Beauty. On the 150th anniversary of the birth of Nicholas Roerich: Materials of the International Scientific and Practical Forum (Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, March 20–22, 2024) / Ed. by I. A. Gerasimova. Moscow, St. Petersburg, Ulan Bator, Kirov: Kirov State Universal Regional Scientific Library, 2024. (in Russian)

Andrey Yu. Shelkovnikov

Moscow Power Engineering Institute

Moscow, Russia

shelkovnikov71@mail.ru

Petr D. Abramov

Omsk State Transport University

Omsk, Russia

Omsk State Medical University

Omsk, Russia

pab87@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1918-0913>

Abstract

This tome is based on materials from the International Roerich Anniversary Forum. Scholars from various regions of Russia, India, Mongolia, Kyrgyzstan, and Italy participated in the forum. The forum focused on the problems of culture in a technological civilization and the prospects for peacekeeping and cultural development. A special section is devoted to the artistic, scientific, literary, and philosophical legacy of Nicholas Roerich and its significance for world culture. Discussions covered current topics such as the protection and preservation of cultural values in both wartime and peacetime, the role of culture in global civilizational processes, and in state-building and economics. Participants focused on the development of new paradigms in science under the influence of Eastern philosophical teachings, the interaction between science and art, science and religion, and trends in the art of the future. The book is intended for both specialists and a general readership interested in the philosophical issues of spiritual culture. The review focuses on articles by astrophysicist A.D. Panov, cosmonaut A.I. Lazutkin, specialist in creative philosophy A.I. Beskova, art critic L. Chandra, and other Indian authors, as well as materials from a number of researchers in other fields. Concluded that the diverse materials of the collection, original research approaches united by the idea of synthesizing science, philosophy, art, religion, complementarity of cultures

of East and West. Art, as well as aesthetics and art criticism, can play an important role in building a bridge between scientific heuristics and religion, visionary experience.

Keywords

art, scientific heuristics, culture, East and West, Indian philosophy, dialogue of cultures

For citation

Shelkovnikov A. Yu., Abramov P. D. Book Review: Synthesis of Knowledge and Beauty. On the 150th Anniversary of Nicholas Roerich's Birth: Proceedings of the International Scientific and Practical Forum (Moscow, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, March 20–22, 2024). *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 99–107 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-99-107

В конце 2024 г. на основании решения Ученого совета Института философии РАН был выпущен сборник статей «Синтез Знания и Красоты. К 150-летию со дня рождения Николая Константиновича Рериха», куда вошли материалы прошедшего в марте Международного научно-практического форума. Рецензентами сборника выступили академик РАН Владислав Александрович Лекторский и академик Российской академии художеств Михаил Юрьевич Шишин.

Форум прошел 20–22 марта 2024 года в Москве, в Институте философии РАН, и получился действительно международным. Соорганизаторами форума выступили Институт философии РАН, Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербургский музей-институт семьи Рерихов, Дом-музей семьи Рерихов в Улан-Баторе (Монголия), Национальный Рериховский Комитет и другие организации. Поддержку в проведении форума оказало Посольство Российской Федерации в Республике Индия. В сборнике опубликовано пять докладов индийских, четыре доклада монгольских, а также несколько докладов исследователей из других стран. Николай Константинович Рерих – не только художник, но и писатель, мыслитель, ученый-археолог, путешественник и организатор научных и экспедиционных исследований, общественный деятель – инициатор принятия «Пакта Рериха» по защите культурных ценностей в военное время.

Сборник состоит из шести разделов: «Н. К. Рерих и мировая культура»; «Пакт Рериха: его идеи, ценности, принципы и влияние на социальную политику»; «Культурный синтез и диалог цивилизаций»; «Синтез знания. Мудрость Востока и современная наука»; «Космос и человек»; «Языки науки – языки искусства», а также дополнительный раздел, включающий себя дискуссии, тематические обзоры и небольшие доклады. В частности, в последнем разделе представлены в диалоговом формате реплики и идеи от философов В. Г. Буданова и В. М. Розина. Стоит отметить, что материалы круглых столов, где осуществляется живой творческий диалог, нужно публиковать, но при этом в текстовом формате теряются невербальная составляющая диалога и продуктивен гибридный формат, когда напечатанный текст дополняет видео ¹.

В рецензируемом сборнике не все труды посвящены тем или иным аспектам творчества Н. К. Рериха. В каких-то статьях на идеи Рериха ссылаются 1-2 раза,

¹ См. фоторепортаж «Международный научно-практический форум «Синтез Знания и Красоты. К 150-летию со дня рождения Н. К. Рериха», 20–22 марта 2024 г.» на сайте Института философии РАН. URL: <https://iphras.ru/page21902055.htm> (дата обращения: 10.09.2025).

поясняют и развивают те или иные его мысли и гипотезы, а в каких-то статьях нет ссылок на его труды, но они написаны по проблематике, которая его интересовала. То, что не все статьи посвящены непосредственно рериховедению, ожидаемо для подобного форума, проходившего четыре дня и собравшего более 100 докладчиков. Рериховедение – это междисциплинарная область гуманитарных исследований на стыке искусствоведения, культурологии, философии, истории, филологии, посвященная крупной исторической личности, оставившей богатое наследие. В этом отношении рериховедение как область исследований аналогично, например, шекспироведению или герценоведению. Необходимо уточнение: деятельность Николая Константиновича взаимосвязана с творчеством других членов его семьи: супруги мыслителя Елены Ивановны Рерих и сыновей: художника и общественного деятеля Святослава Николаевича Рериха, и востоковеда и путешественника Юрия Николаевича Рериха. В данной рецензии на сборник, поскольку она написана философами для философского журнала, основное внимание будет уделено проблемам диалога цивилизаций и культурного синтеза, синтеза или, по крайней мере, взаимодополнения картин мира восточной философии и современной науки, а также сопоставлению языков науки и искусства. Какие-то материалы будут рассмотрены относительно развернуто для пояснения аргументации авторов, какие-то лишь упомянуты, а какие-то – не упомянуты вовсе. Это связано с основной задачей, которую ставили перед собой авторы рецензии, – осветить форум.

Н. К. Рерих с супругой выступил основателем-учредителем Гималайского института научных исследований «Урусвати». Он был создан для исследования обширных материалов Центрально-Азиатской экспедиции (1924–1928) и располагался в предгорьях Гималаев. Под руководством директора института Ю. Н. Рериха велись исследования по лингвистике, этнографии, истории этого региона, выпускался журнал «Journal of Urusvati Himalayan Research Institute». Изучались восточная медицина и ботаника, С.Н. Рерих вел переписку с Н. И. Вавиловым и посылал ему семена гималайских растений. Было налажено сотрудничество с учеными Америки и Европы, но с началом Второй мировой войны деятельность института была законсервирована. Статья М. Н. Чирятьева посвящена возрождению деятельности института «Урусвати» на основе приводимой им детализированной программы. Необходимо дополнить, что в июле 2024 года на Алтае прошла рериховедческая конференция, основным организатором которой было Уральское отделение РАН. Выступали академики В. Н. Руденко, В. Л. Ларин, А. А. Чибилёв, участников приветствовал председатель Сибирского отделения РАН академик В. Н. Пармон. По итогам той конференции предложено создавать рабочую группу для расконсервирования и возобновления работы института «Урусвати». Стоит надеяться, что усилия российских ученых в сотрудничестве с индийскими коллегами действительно приведут к возрождению этого во многом уникального института.

Синтез знания и красоты может быть дан в разных формах и вариациях. В сборнике представлена статья Локеша Чандры «Николай Рерих и Вечность Красоты». Сам Локеш Чандра – один из крупнейших исследователей ведической литературы и мифологии, а также буддийского искусства, автор многотомных,

ставших классическими, сочинений на эту тему. Л. Чандра не только исследует красоту, но и пишет красиво, его труды объединяет точность и глубина анализа, и красота слога. На его примере мы можем видеть синтез знания и красоты в гуманитарных науках. Насколько это в целом черта индийского гуманитарного знания, вопрос открытый. Л. Чандра в 13 лет видел Н. К. Рериха, присутствовал при беседе своего отца профессора Рагху Виры с художником на открытии его выставки. По словам Л. Чандры: «Картины Рериха ткут цветущую Вселенную Красоты, чтобы пробуждать Свет Разума, заложенный в человеке» (с. 41). Вероятно, имеется в виду не интеллект, а одухотворенный древней мудростью, эстетически и этически ориентированный разум.

Одна из основных идей Рерихов, как и религиозной философии в целом, состоит в том, что высший божественный разум оказывает влияние на эволюцию вселенной. Физик и космолог А. Д. Панов рассматривает вопрос о разуме в мультивселенной вечной хаотической инфляции и суперантропном принципе. Слабый антропный принцип достаточно тривиален, он лишь констатирует, что наблюдатели появляются в тех вселенных, где константы настроены подходящим образом. Сильный антропный принцип утверждает, что вселенная должна быть такой, чтобы в ней появились наблюдатели. При этом есть множество аргументов теоретического плана в пользу Мультиверса вечной хаотической инфляции. Вселенные Мультиверса могут быть горизонтально связаны через кротовые норы. Основной тезис А. Д. Панова, он же суперантропный принцип: разум эволюционировал в далеком прошлом до столь высокого состояния, что он, весьма вероятно, проводит тонкую настройку фундаментальных констант в других вселенных. Представление о высокоразвитом разуме во вселенной не противоречит научной картине мира и коррелирует с идеями философии Рерихов. Параллели между мировосприятием Рерихов, опирающихся на восточную философию, и современной научной картиной мира были также проведены представителями естественных наук С. П. Рощупкиным в статье «Тонкие миры сокровенных знаний и структура физического вакуума», И. В. Григорьевым в работе «О новом дыхании российской науки. Некоторые моменты происходящего обновления научной картины мира» и М. В. Петричковым в материале «Фундаментальная природа принципа причинности». К синтезу или, по крайней мере, взаимодополнению восточной философии и современной науки стремились многие мыслители, не только Рерих. Один из них – Далай-лама XIV. В сборнике по этой тематике представлена статья «Синтез дхармы и науки в философии Б. Д. Дандарона» философа М. Б. Дандарон.

Гипотетический сверхразум, о котором пишет А. Д. Панов, очень далек от современного человека, но наше сознание способно к развитию. Причем в каких-то отношениях развитию может помочь техника, точнее, ракета. Многие космонавты, начиная с Ю. Гагарина, испытали «эффект обзора»: чувство красоты Земли и ответственности за нее. Исследованию этого эффекта посвящены монографии и десятки научных статей. О схожих с этим эффектом явлениях пишет в своем материале летчик-космонавт, герой СССР А. И. Лазуткин. Он испытал страх смерти и как бы второе рождение на орбите, дискомфорт, но и восторг не просто от теоретического знания, но от видения, восприятия бесконечности вселенной, и, далее, желание лететь, познавать эту вселенную. «Смотрю на Землю – красивая!

И как это из хаоса появилось? – вопрос! Смотрю на звезды – вроде бы порядок есть, все подчиняется какому-то закону. ...раз весь этот мир живет по каким-то законам, должен кто-то регулировать это!» (с. 320). Конечно, к подобным мыслям приходят не все космонавты, но они ценны как «свидетельство изнутри», как расширение рамок мировосприятия человека, оторвавшегося от притяжения Земли. Конечно, искусство, подобное картинам Н. К. Рериха, способствует восприятию красоты Земли и космоса. Космическое мироощущение формируется и у детей благодаря их художественным работам для конкурса «Знамя Мира в космосе». Об этом статья В. Г. Маняхина и Е. В. Школяр.

Раздел «Языки науки – языки искусства» посвящен художественно-эстетическим проблемам и философии искусства. Продуктивным представляется подход И. А. Бесковой, которая акцентирует не противопоставленность, а родство науки и искусства, поскольку они порождены особыми, творческими состояниями сознания. Как специалист по философии творчества она дает авторскую характеристику этому состоянию как осознанности, полноты, «всецелости» присутствия и проникновения в глубинную природу явлений. Творческая осознанность – недualьное переживание, впоследствии рационализируемое. И. А. Бескова пишет, что осознанность либо есть, либо ее нет, и некорректно говорить о ее степени, градусе. С одной стороны, это так, и творческая осознанность – это инсайт, целостное переживание. Кстати, к такому переживанию-погружению способна подвести медитативно-образная варганотерапия, о которой пишут М. А. Алексеев, Е. В. Алексеева. С другой стороны, все-таки представляется, что творческая осознанность хорошего студента консерватории отличается по глубине и целостности, синтетичности переживания от осознанности Спивакова или Стравинского. Для балета Стравинского «Весна Священная» Н. К. Рерих, кстати, создал либретто и декорации. Для музыканта важно знание классической традиции, постижение глубинной гармонии вселенной и желание возвысить сознание слушателей. Об этом пишет скрипач и доцент Г. В. Седух в статье «Музыка как инструмент познания».

Очень приятно, что первый раздел сборника представлен именами исследователей из дружественных Индии, Монголии и Киргизии, а также отечественными специалистами. О статье Чандры Локеша уже говорилось. Статья Свами Джьетирупананды «Синтез знания и красоты» (название выступления совпадает с темой конференции), первого президента Общества Рамакришны – Центра «Веданта» в Москве, представляет собой философское утверждение единства истины, блага и красоты на основе философии веданты. Эта тема продолжается в выступлении действующего президента Общества Рамакришны в Москве Свами Атмалокананды. Эти медитации индийских философов убеждают нас в единстве творческих устремлений таких светочей мудрости, как Рамакришна, Вивекананда, Абхедананда, Рерих и Тагор. Отрадно, что через обращение к творчеству Рерихов достигается взаимопонимание и устремление к миру и творчеству, к истине между духовными культурами России и Индии. И в этом отношении «Миссия Рамакришны», как и ведущие культурно-просветительскую деятельность рериховские организации, могут сыграть ключевую роль. Призыв к миру и культурному сотрудничеству Кулкарни Судхиндры основывается на интуициях Упанишад, До-

стоевского, символизме Знамени Мира и инициативе Пакта Рериха. В статье монгольского исследователя Янжмаа Биры говорится о древности и архетипичности символа триединства, представленного Н. К. Рерихом в «Знамени Мира». Этот символ являлся также объединяющей силой кочевых народов Монголии и, шире, всей Центральной Азии. Статья Гантуяа Магсаржава «Сходство космологических представлений Тэнгризма и Буддизма» посвящена типологическому сходству этих двух религиозных традиций и их синтезу в монгольской духовной культуре. Работа Баяртуяа Бадамгура об академике Ш. Бире проливает свет на значение исследований этого ученого в мировом востоковедении, при этом подчеркивается преемственность с трудами Н. К. и Ю. Н. Рерихов. Очень интересными мыслями о духовных связях России и Индии поделилась Моулик Ачала.

Раздел «Культурный синтез и диалог цивилизаций» представлен интересными статьями. Особенно следует отметить статью Ом Чанда Ханды о традиционных индийских ценностях. Н. А. Канаева проводит ценные параллели между философскими системами В.С. Соловьева и С. Вивекананды. И. А. Бирич соотносит историософские концепции Н. Я. Данилевского, В. С. Соловьева, Н. К. Рериха и Л. Н. Гумилева в контексте цивилизационного подхода. Л. В. Михайлова рассматривает творчество Н. К. Рериха в контексте русского космизма и философии общего дела. В разделе, посвященном синтезу знания, отметим статью Е. В. Фалева о понятиях «идея» и «идеал» в западных и восточных учениях. Автор выстраивает интересные параллели между философией Платона, буддизмом, а также теософией Е. П. Блаватской и Живой Этикой (рассматриваются также концепции А. Уайтхеда и Шри Ауробиндо). В статье Н. Е. Самохиной исследуется психофизическая проблема, связываемая с многомерностью человеческого существа, и возможное ее разрешение в учении Живой Этики. В разделе «Космос и человек» следует отметить статью Н. В. Дмитриевой «Философия космической реальности Николая Константиновича и Елены Ивановны Рерихов». Автор указывает на возможные пути взаимодействия мировоззрения Живой Этики с современной наукой в контексте русского космизма. В докладе О. Л. Чемодуровой делаются смелые предположения о реальном существовании махатм, великих душ, братьев человечества. Автор находит поддержку своим взглядам в «Письмах махатм» и лекциях по космологии Л. М. Гиндилиса. И. Ю. Александров в своей статье анализирует отношение наследия Рерихов и Живой Этики к идеям русского космизма, обращая внимание на проблематичность синтеза космической философии Блаватской – Рерихов и космизма последователей Н. Ф. Федорова и К. Э. Циолковского.

В целом разнообразные статьи и материалы сборника, оригинальные исследовательские подходы объединены идеей синтеза науки, философии, искусства, вдохновлены устремлением к миру и культуре. Наследие Рерихов играет в этом синтезе ключевую роль. Можно сказать, что сегодня творчество Н. К. Рериха и его семьи получает новую актуализацию. Живопись, литературное и философское наследие великого русского художника и его сподвижников в наше конфликтное время дает мощный и светлый заряд, побуждающий к сотрудничеству, культурному строительству, утверждению высоких этических и эстетических ценностей. Замечательно, что Институт философии РАН и другие организаторы форума, издатели данного сборника, философы, искусствоведы, ученые разных специ-

альностей и независимые исследователи объединили свои усилия в этом междисциплинарном синтезе, давшем творческий результат в виде докладов, статей, дискуссий. Но на этом пути предстоит еще много работы. Пока сложно говорить об органическом синтезе представлений религиозно-мистической философии и современной науки. Такие попытки предпринимаются, но для реальных достижений необходима длительная методологическая работа. Сможет ли учение Рерихов стать методологическим посредником между теософией и наукой? Речь не идет о неоправданном сближении мистической философии и современного рационализма. Мы говорим о едином пространстве мышления, в котором можно научно обсуждать проблемы теософии, мистицизма, эзотеризма, мифа и религии (миф и религия давно уже стали объектом гуманитарного научного познания, но в этом направлении исследований явно не хватает гносеологического доверия к изучаемым текстам и традициям), а также интерпретировать научные достижения на языке мифопоэтического мышления, религиозно-мистического гнозиса. В учении Рерихов есть одно серьезное преимущество. Центральное положение в наследии Рерихов занимает искусство. Именно через искусство, эстетику, искусствознание и историю культуры можно построить мост между научной эвристикой и визионерским опытом.

Список литературы

Синтез Знания и Красоты. К 150-летию со дня рождения Н. К. Рериха: Материалы Междунар. науч.-практ. форума (Москва, Ин-т философии РАН, 20–22 марта 2024 г.) / Отв. ред. И. А. Герасимова. М.; СПб.; Улан-Батор; Киров: Киров. гос. универс. обл. науч. б-ка им. А. И. Герцена, 2024. 496 с.

References

Synthesis of Knowledge and Beauty. On the 150th anniversary of the birth of Nicholas Roerich: materials of the International Scientific and Practical Forum (Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, March 20–22, 2024) / Ed. I. A. Gerasimova. Moscow, St. Petersburg, Ulan Bator, Kirov: Kirov. State Universal Regional Scientific Library, 2024. (in Russian)

Информация об авторах

Андрей Юрьевич Шелковников, доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт»

Петр Дмитриевич Абрамов, кандидат философских наук
доцент, Омский государственный университет путей сообщения
доцент, Омский государственный медицинский университет

Information about the Authors

Andrey Yu. Shelkovnikov, Doctor of Sciences (Philosophy)

Professor, National Research University «Moscow Power Engineering Institute»

Petr D. Abramov, Candidate of Sciences (Philosophy)

Associate Professor, Omsk State Transport University,

Associate Professor, Omsk State Medical University

Статья поступила в редколлегию 16.09.2025;

одобрена после рецензирования 25.09.2025; принята к публикации 29.09.2025

The article was submitted 16.09.2025;

approved after reviewing 25.09.2025; accepted for publication 29.09.2025

Правила представления, рецензирования и опубликования научных статей

I. Общая информация

1. «Сибирский философский журнал» (до 2016 г. «Вестник НГУ Серия: Философия», свидетельство ПИ № ФС77-40146 от 04.06.2010, ISSN 1818-796X) публикует научные статьи и критические материалы с широкой философской и научной (социально-гуманитарной) тематикой, отражая интеллектуальное разнообразие позиций сообщества философов Новосибирского государственного университета и регионального отделения Российского философского общества, совмещающих интеллектуальную свободу и требовательность к обоснованности суждений, стремление к ясности и четкости мышления, рациональность аргументации.

2. Журнал зарегистрирован как средство массовой информации (свидетельство ПИ № ФС77-64829 от 02.02.2016). Подписной индекс в каталоге «Пресса России» – 11236. Журнал зарегистрирован в системе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) – договор № 548-09/2014 от 17.09.2014. Периодичность издания – 4 раза в год.

3. Основные разделы журнала: «Аналитическая философия, эпистемология и философия науки», «Социальная философия», «История философии» и «Научная жизнь, полемика, рецензии, переводы». Рубрики соответствуют Номенклатуре научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени кандидата и доктора наук, по следующим отраслям науки:

5.7 – Философия;

4. Передавая рукопись статьи (произведение) в редколлегию журнала, автор тем самым предоставляет редакции следующие неисключительные права на использование произведения на весь срок действия авторского права, предусмотренного действующим законодательством РФ, следующими способами: обнародование, воспроизведение, распространение и перевод произведения; доведение до всеобщего сведения путем размещения в сети Интернет, в том числе право на публикацию статьи как в виде твердой копии (в журнале), так и в электронном виде (в том числе на платформе Научной электронной библиотеки eLibrary.ru). Территория использования статьи способами, предусмотренными выше, не ограничивается территорией Российской Федерации.

5. Редакционная коллегия осуществляет рецензирование всех поступающих в редакцию материалов с целью их экспертной оценки. Привлекаемые рецензенты являются признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и имеют в течение последних трех лет публикации по тематике рецензируемой статьи. Рецензии хранятся в редакции издания в течение пяти лет.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое (double-blinded) рецензирование. О принятом решении авторы извещаются по указанному ими адресу электронной почты. Редакция издания направляет авторам представленных

материалов копии рецензий или мотивированный отказ, а также (при поступлении в редакцию издания соответствующего запроса) направляет копии рецензий в Министерство науки и высшего образования Российской Федерации.

6. Недопустимо представлять в редакцию ранее опубликованные работы, а также не оригинальные рукописи, скомпилированные из цитат или представляющие собой изложение ранее опубликованных работ, которые могут вызвать подозрение в нарушении научной этики.

Если статья возвращается автору для доработки, исправления или сокращения, то датой представления ее в журнал считается день получения редакцией окончательного текста.

Гонорар за публикуемые статьи, доклады, сообщения и рецензии не выплачивается. Не принятые к публикации материалы авторам не возвращаются.

7. Редакция оставляет за собой право редактировать, сокращать (по согласованию с автором) и адаптировать публикуемые материалы к рубрикам журнала. Обязательным условием публикации материалов является наличие УДК, отвечающего основным разделам журнала. Общий объем статей с главным (первым) индексом УДК, не относящимся к разделу 1 – «Философия», не может превышать четверти объема каждого выпуска.

Публикации, значительно превышающие рекомендованный объем текста статьи (до 40 000 знаков с пробелами), допускаются к рассмотрению только по согласованию с редколлегией.

8. Статьи иностранных авторов, выполненные на иностранных языках, публикуются по согласованию с автором при наличии ключевых слов и аннотации на русском языке объемом до 3 000 знаков с пробелами.

9. Рукописи принимаются только в электронном виде.

10. Примерные сроки подачи рукописей в соответствующий номер: № 1 – до 15 декабря; № 2 – до 15 февраля; № 3 – до 1 июля; № 4 – до 1 сентября.

Адрес редакционной коллегии журнала
Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права
ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090, Россия
Тел.: (383) 363-42-38. E-mail: philos@vestnik.nsu.ru



II. Правила оформления текста рукописи

1. Подаваемая в редколлегию рукопись должна содержать информацию по каждому из обязательных пунктов, приведенных ниже.

Библиографические ссылки, библиографическое описание и списки литературы должны быть оформлены строго в соответствии с приведенными ниже правилами.

Рукописи принимаются только в виде файлов в формате .rtf

2. Обязательные пункты рукописи.

(а) УДК; название статьи на русском языке; ФИО автора (полностью); место работы (без сокращений); город, страна; e-mail; <https://orcid.org/>; аннотация

на русском языке (до 150 слов); ключевые слова на русском языке (до 10 слов); раздел «Для цитирования».

(б) Название статьи на английском языке; ФИО автора на английском языке; место работы (без сокращений), город, страна на английском языке; e-mail; ORCID; аннотация на английском языке (до 150 слов); ключевые слова на английском языке (до 10 слов); раздел «For citation».

(в) Текст статьи (до 40 000 знаков с пробелами).

(г) Раздел «Список литературы» для русскоязычного читателя.

(д) Раздел «References» для иноязычного читателя.

(е) Раздел «Информация об авторе(ах)» (фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, должность по указанному месту работы) на русском и на английском языках (Information about the author(s)).

В случае необходимости также приводится раздел «Благодарности» / «Acknowledgements».

3. Название статьи, содержание аннотации и ключевые слова на английском языке проверяются редколлегией. За перевод на английский язык источников в разделе «References» редколлегия ответственности не несет.

4. Основной текст статьи оформляется следующим образом. Основной шрифт – Times New Roman. Размер шрифта – 14 пт. Междустроочный интервал – 1,5 строки. Масштаб шрифта – 100 %. Интервал шрифта – обычный. Смещение шрифта – нет. Поля стандартного листа А4 – все по 2 см. Абзацный отступ – 1,25 см.

Авторы, оформляющие материалы в формате .docx (с последующей конвертацией в .rtf), **должны** выставить в настройках (включая настройки оформления номера страницы) стандартные значения для абзацев: отступ слева – 0 см, отступ справа – 0 см. Интервал перед – 0 пт, интервал после – 0 пт.

Все страницы рукописи должны быть пронумерованы.

Если в статье используются нестандартные шрифты (греческий), то к тексту рукописи необходимо приложить файлы используемых шрифтов (.ttf). Передача шрифтов не должна нарушать лицензионную политику правообладателей.

В тексте статьи используется тире **только** одного вида – так называемое «короткое» тире (сочетание клавиш: CTRL + Num-). В качестве пунктуационного знака тире требует пробелов с обеих сторон, при обозначении интервала в цифрах используется тире без пробелов (2–3, 1920–1940 гг.; однако с поясняющими словами тире используется с пробелами: конец 1920 – начало 1921 г.).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, встречаются слова, в свою очередь заключенные в кавычки, для них нужно использовать кавычки «лапки» (две «шестерки» и две «девятки» сверху).

5. Библиографические ссылки внутри текста статьи оформляются в квадратных скобках, через запятую указываются: фамилия автора, год издания, страницы со строчной с. или р. Интервал страниц задает короткое тире.

При прямом цитировании после кавычек указывается: [Horton et al., 2006, p. 427–428] или [Целищев, Бессонов, 1979, с. 92].

При указании на источник ссылка заключается в круглые скобки: (см., например: [Дарвин, 1939]).

При косвенном цитировании (парафраз) указание на страницы источника является обязательным, источник заключается в круглые скобки: (см.: [Пелевин, 2013, с. 215–216]).

Комментарии и замечания к тексту приводятся в подстрочных сносках (текст сноски располагается внизу страницы) и нумеруются по порядку с начала документа, начиная с цифры 1 ².

Ссылки на архивные документы и документы из сети Интернет оформляются **только** в виде подстрочной сноски.

Ссылка на документ из сети Интернет имеет вид: автор (если есть), название материала (как указано на странице), дата опубликования материала (если есть), официальное название ресурса, на котором размещен материал, URL ресурса, дата обращения к ресурсу автора статьи.

Не допускается указывать ссылки на документы из сети Интернет, если эти документы имеют стандартные библиографические идентификаторы для печатной продукции (статьи, монографии, grey/green papers и т. д.), которые и включаются в список литературы.

Если сайт, на котором находится документ, запрещен, указывается дата проверки нахождения сайта в соответствующем реестре Роскомнадзора ³.

Если текст статьи содержит указание: а) на запрещенную организацию (либо ликвидированную или деятельность которой приостановлена); б) на некоммерческие организации / средства массовой информации / незарегистрированные общественные объединения / физические лица, признанные СМИ / физические лица, признанные «иностранными агентами»; в) на нежелательную организацию, то в подстрочной сноске **в обязательном порядке** указывается статус, – например, «организация, запрещенная на территории РФ», «организация, деятельность которой признана нежелательной на территории РФ», «признан иностранным агентом» и т.д., – а также полное название соответствующего нормативного документа либо указание на раздел сайта соответствующего ведомства, закрепившего статус, и дата его последней редакции ⁴.

6. Список литературы оформляется в конце статьи в алфавитном порядке (сначала русскоязычные авторы). Библиографическое описание публикации включает: фамилии и инициалы авторов (всех, независимо от их числа), фамилии и инициалы редакторов (если речь идет о коллективной монографии или сборнике), полное название работы, а также издания, в котором опубликована (для статей), город, название издательства или издающей организации (для книг), год

² Здесь мы согласны с мнением В.Е. Петрова [2002, с. 111]. Подробный анализ самого подхода см. в статье [Rorty, 1979].

³ См.: «Гринпис» (14 марта 2017). Русскоязычная энциклопедия фольклора и субкультур «Луркоморье». URL: <https://lurkmore.to/Гринпис> (дата обращения 01.02.2021). Сайт входит в Единый реестр доменных имен, указателей страниц сайтов в сети Интернет и сетевых адресов, позволяющих идентифицировать сайты в сети Интернет, содержащие информацию, распространение которой в Российской Федерации запрещено (<https://eais.rkn.gov.ru/>) (дата проверки 07.02.2021).

⁴ Как отмечает комик Данила Поперечный: «Я думал до такого не дойдет». См.: «Меня признали иноагентом», видео, 3:07 [38:17] (8 июля 2024). YouTube, канал «Данила Поперечный». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3QXwMnKUwSc> (дата обращения 15.08.2024). Поперечный Д.А. включен в Реестр иностранных агентов Министерства юстиции РФ (<https://minjust.gov.ru/ru/activity/directions/998/>) (дата обновления 30.08.2024).

издания, том (для многотомных изданий), номер, выпуск (для периодических изданий). Для статей (глав монографий и сборников) указывается объем публикации (первая и последняя страницы).

NB! В целях унификации оформления русскоязычных и иноязычных источников разделы «Список литературы» и «References» оформляются в одном стиле. Все источники оформляются по адаптированным правилам ГОСТ (см. ниже).

Решением редакционной коллегии с 2023 года **прекращена** практика дублирования англоязычного названия русскоязычного источника транслитерацией этого названия латинскими буквами. В списке «References» обязательная транслитерация сохраняется только для названий издательств. Также в списке «References»: вместо значка номера журнала «№» пишется «No.»; города именуются в соответствии с принятыми конвенциями без сокращений: Moscow, Saint Petersburg, New York; для русскоязычных источников указывается (in Russian).

7. При подготовке иллюстративного материала следует учесть, что рисунки принимаются только в форматах .gif, .jpg, .tif, .cdr. Максимальное поле изображения 120 x 180 мм. Цветовая гамма изображений и таблиц (кроме исключительных случаев) должна отвечать требованиям черно-белой печати (белый фон, черные или серые линии, без цветных элементов и мелких сплошных заливок). Допускается создание таблиц и диаграмм в Word и Excel (обязательно приложить исходный файл в формате .xls).

Рисунки и таблицы в тексте **должны иметь подписи** на русском и на английском языках, размер шрифта подписи – 9 пт.

III. Образец оформления рукописи

УДК 101 + 378

Гуманитарные и социальные исследования в XXI веке

Иван Иванович Иванов

*Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия*

ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Аннотация

Ключевые слова

Благодарности

Для цитирования

Humanitarian and Social Research in the 21st Century

Ivan I. Ivanov

*Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation*

ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Abstract

Keywords

Acknowledgements

For citation

Основной текст статьи

Список литературы

- Аристид.** Апология Св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов: в 25 т. / Под ред. А.Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1. Афинские государственные деятели V в. до н. э. С. 290–336.
- Целищев В. В.** Рационалистический оптимизм и философия Курта Геделя // Вopr. философии. 2013. № 8. С. 12–23.
- Lee J. Y.** God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. L.: Springer Netherlands, 1974. 323 p.
- Sarot M.** Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. № 2. P. 363–375.

References

- Aristid.** Apology of St. Aristides // Works of Ancient Christian Apologists (25 vols.) / Ed. A. G. Dunaev. Saint Petersburg: Aletea, 1999. Vol. 1. Athenian Statesmen of the 5th century BC. P. 290–336. (in Russian)
- Lee J. Y.** God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. L.: Springer Netherlands, 1974. 323 p.
- Sarot M.** Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. No. 2. P. 363–375.
- Tselishchev V. V.** Rationalistical Optimism and the Philosophy of Kurt Godel // Voprosy filosofii. 2013. No. 8. P. 12–23. (in Russian)

Информация об авторе

Иван Иванович Иванов, кандидат философских наук, доцент
Научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук

Information about the Author

Ivan I. Ivanov, Candidate of Science (Philosophy), Docent
Researcher, Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences

