

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Исследования по истории современной западной философии



НЕСУЩЕСТВУЮЩИЕ ОБЪЕКТЫ



Азаров
Тихонов
Чурин
Саркисян
Селютина
Коломиец
Тюнина
Заржецкий
Муштагова
Тихонов
Миронова
Хмелевской



ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2025, № 14 (2)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание

<https://spolejournal.ru/>

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»

344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42.

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Андрей Кириллов (Ростов-на-Дону), Даниил Хмелевской (Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (София).

Адрес редакции журнала:

344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов:

<https://spolejournal.ru/>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Верстка номера: Всеволод Широков

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

ISSN 2415-8682

ISSN: 2415-8682

Содержание

От редактора:

1. Тихонов А.В., Азаров А.А., Заржецкий А.А. От организаторов стола – С. 2

Континентальная и аналитическая традиции на стыке проблемы несуществующих объектов

Доклады:

2. Азаров А.А. Пересмотр онтологического доказательства существования entis realissimi: предположение небытия и долженствования в наукоучении Фихте – С. 4

3. Чурин Г.А. Обоснование тезиса А. Майнонга о формальной онтологии Гуссерля как «общей теории предметов» – С. 15

4. Заржецкий А.А. Принципы философии несуществующего: объясняя Кожева – С. 25

Тезисы:

5. Тюнина А.О. Движение к абсолютному Ничто: философия Ф. Майлендера – С. 31

6. Коломиец Г.Г. Небытие аффекта в философии Брайана Массуми – С. 35

Исследования:

7. Саркисян Д.А. Мышление как специфическая знаковая реальность в концепции Гераклита Эфесского (по книге М. К. Петрова «Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода») – С. 37

8. Селютина А.В. Философское наследие Стивена Коннора: зарубежное признание и ограниченная представленность в российском философском дискурсе – С. 46

Рецензии:

9. Хмелевской Д.О. Платон как математический реалист: рецензия на монографию Э. Ландри – С. 68

Студенческая страничка:

10. Муштатова Д.О., Миронова А.М. Концепция У-вэй в даосизме: является ли бездействие формой силы? – С. 74

11. Тихонов М.А. Тело и сознание: философские интерпретации – С. 86

Тихонов А.В., Азаров А.А., Заржецкий А.А.

От организаторов стола

Дорогие читатели! Наш журнал продолжает традицию освещения происходящих в ИФиСПН научных мероприятий, в первую очередь – круглых столов и конференций, проводимых по инициативе интересующихся молодых исследователей. Основное содержание данного выпуска составляют материалы проведенного нами в октябре Круглого стола «Континентальная и аналитическая традиции на стыке проблемы несуществующих объектов», в рамках Всероссийской научной конференции «Общественные и гуманитарные науки в России: вызовы и перспективы (конференция к 55-летию философского факультета РГУ\ЮФУ)». Круглый стол был посвящен взаимодействию континентальной и аналитической философских традиций, а также других философских направлений и подходов в контексте проблемы несуществующих объектов. Его тематический охват включал в себя всё допустимое в рамках ведущей темы многообразие вопросов и проблем в различных исследовательских плоскостях - как актуальные обсуждения, так и историко-философские штудии.

Обсуждались следующие темы и направления:

- Семантические аспекты проблемы несуществующих объектов. Истинностное значение предложений (пропозиций, высказываний), в которых фигурируют несуществующие объекты.
- Многообразие аномальных объектов. Взаимоотношения несуществующих, вымышленных и интенциональных объектов.
- Есть ли несуществующие объекты? (Нео)куайновская парадигма и альтернативные концепции.
- Исторические сюжеты, в качестве предмета преимущественного интереса концентрирующиеся на прояснении понятий не-существования, не-бытия, отрицания и снятия как *modus existendi*

диалектического мышления и противопоставления как одного из первостепенных актов чистого рассудка в контексте немецкого идеализма и ведущих от него свою преемственность философских направлений.

- Типология интенциональных объектов в ракурсе темы конституирования предметности сознания при модификациях интенциональных актов (восприятия, фантазии, воображения, ретенции и протенции).
- Генеалогия теоретических подходов к тематике *ens rationis*, начиная с произведений схоластов и заканчивая трудами философов современности.
- Возможные проекции античных философских смыслов на тему несуществующих объектов.

Кроме ростовских специалистов и молодых ученых, на приглашение к участию в работе Стола откликнулись исследователи из МГУ, СПбГТИ(ТУ), НИУ ВШЭ, НГУ. Несмотря на некоторые внешние технические факторы, работу стола считаем плодотворной и мотивирующей к дальнейшей работе в этой теме.

КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИИ НА СТЫКЕ ПРОБЛЕМЫ НЕСУЩЕСТВУЮЩИХ ОБЪЕКТОВ

ДОКЛАДЫ

Пересмотр онтологического доказательства существования *entis realissimi*: предположение небытия и долженствования в наукоучении

Фихте

Артемий Алексеевич Азаров

*Студент, Южный федеральный университет, Институт философии и
социально-политических наук
artemiy.aaa@mail.ru*

Аннотация: В тексте доклада представлен обзор онтологического доказательства и понятия Бога в философии Фихте. Проводится анализ высказываний Фихте на тему существования Бога в тексте периода “Спора об атеизме”, на основании которого делается вывод о занимаемой Фихте на тот момент позиции антитеологического морализма ввиду акцентуации морального миропорядка в качестве удостоверяющего фактического подтверждения существования Бога в противоположность “школьным” способам дискурсивной аргументации. Далее излагаются представленные М. Геру главные положения аппликативной интерпретации, которая стремится актуализировать замечание Фихте в 27 лекции наукоучения 1804 (II) о достижении им в этой версии подлинного доказательства *entis realissimi* как аргументации, решающей проблему тождества Бытия и Мышления в пользу гомогенности порядков существования и знания. Анализ, однако, приводит к тому, что утверждение гомогенности не решает стоящую проблему в силу недостатка модальных определений. Обращаясь к тексту “эрлангенского” наукоучения, происходит тематизация категорий действительности, возможности и необходимости, предполагающие в самом способе своей артикуляции небытие как последнее основание бытия и экзистенции (=знанию).

Ключевые слова: существование Бога, *ens realissimum*, Бытие, Мышление, онтологическое доказательство, категории модальности

Revision of the ontological proof of the existence of the entis realissimi: the assumption of non-being and the obligation in Fichte's Wissenschaftslehre

Artemii Alekseevich Azarov

Student, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
artemiy.aaa@mail.ru

Abstract: *The paper provides an overview of the ontological proof and the concept of God in Fichte's philosophy. It analyzes Fichte's statements on the existence of God from the period of the Atheism Dispute, concluding that Fichte's position at that time was one of anti-theological moralism. This is due to his emphasis on the moral world-order as the verifying factual confirmation of God's existence, in opposition to the "scholastic" methods of discursive argumentation. Furthermore, the paper presents the main tenets of M. Guérout's applicative interpretation, which seeks to actualize Fichte's remark in the 27th lecture of the Wissenschaftslehre 1804 (II) that he achieved, in this version, a genuine proof of the entis realissimi. This proof is construed as an argument resolving the problem of the identity of Being and Thinking in favor of the homogeneity of the orders of existence and knowledge. The analysis, however, reveals that asserting this homogeneity does not solve the problem at hand due to a lack of modal determinations. Turning to the text of the Erlangen Wissenschaftslehre, the paper thematizes the categories of actuality, possibility, and necessity. These categories, in their very mode of articulation, presuppose non-being as the ultimate ground of being and existence (= knowledge).*

Keywords: *existence of God, entis realissimus, Being, Thinking, ontological proof, modal categories*

© А.А. Азаров (Ростов-на-Дону). artemiy.aaa@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-04-14

Доклад посвящен малоизученной теме, к которой лишь косвенно можно было бы прийти исходя из общей оценки философии Фихте, согласно которой насчитывающее более 15 версий наукоучение допускает периодизацию и тематическое членение на основании различия как способов изложения, так и выставляемых принципов. В настоящем докладе внимание будет уделено фихтевскому пересмотру онтологического доказательства в тексте второго курса лекций по наукоучению 1804 г., специфике его аргументации и обнаруживаемым в ней проблемам, связанным с понятиями бытия и небытия, а также категориям модальности. Как будет продемонстрировано далее, ограничиваться только одним текстом наукоучения 1804 г. не допустимо, т.к. прояснение конститутивных понятий требует обращения также и к тексту эрлангенских лекций по наукоучению (1805) и лекций о трансцендентальной логике (1812).

Следует начать с достаточно красноречивого текста статьи, написанного Фихте в преддверии спора об атеизме. Собственно, этот текст и стал поводом для гонений и в конечном счёте выдворения Фихте из Йенской академии. Статья «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (1798) важна для того, чтобы отметить *point de départ* в размышлениях Фихте о понятии Бога. Фихте ставит вопрос - как человек приходит к вере? И отвечает, что решающим при ответе является то, чтобы принятие веры не было произвольным предприятием, свободным от каких бы то ни было принципов вопреки требуемым в таком случае достаточным основаниям [1, S. 438]. Однако традиционные и с публикацией первой Критики безосновательные аргументы не принимаются Фихте ввиду следующего: «Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuern Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandne Materie modifieiren mögen, in dem nicht viel vernünftigen Systeme der bloßen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie, darüber ist noch immer das erste verständliche Wort

vorzubringen... Aber was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden; es kann nichts außer ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären»¹ [1, SS. 349-350]. Для Фихте того времени единственным безусловным доказательством является моральный миропорядок, выражающийся в системе нравственности. Бог выступает принципом этого миропорядка, сообщая ему организацию и порядок вещей: «Es ist daher ein Misverständnis, zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit u, das einzige absolut gültige objective, daß es eine moralische WeltOrdnung giebt... der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich, und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das SchulGeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe»² [1, SS. 355-356]. Выражение “школьная болтовня” (SchulGeschwätz) особенно примечательно в контексте поддержания понятия Бога в его руководящем положении, притом что схоластические, школьные доказательства не имеют под собой интеллигибельного основания. Почему речь здесь заходит об интеллигибельном? Мы двигаемся от противоположного, от фактического (что в фихтевском словоупотреблении = чувственному, правда, на определенном онтологическом уровне) и чем же следует считать моральный миропорядок, если не фактичностью? Данное место следует истолковывать с учётом парадигмальной для Фихте дистинкции между

¹ Здесь и далее перевод мой - авт.: «Определения интеллигенции суть ведь, вне всякого сомнения, понятия; каким образом последние превращаются в материю в чудовищной системе творения из ничего или изменяют уже имеющуюся материю в не более разумной системе... Но невозможно спрашивать об основании того, что не существует; для его объяснения невозможно предположить что-либо вне его»

² «Высказывание “Не известно, есть ли Бог или нет” — недоразумение. Вовсе не сомнительно, но наидостовернейшее из всего, что есть, даже основа всякой иной достоверности, единственное абсолютно значимое объективное состоит в том, что есть моральный миропорядок... понятие Бога, как особой субстанции, невозможно и противоречиво: и это позволено признать откровенно, прекратив школьную болтовню, чтобы тем самым возвысилась истинная религия радостного правого образа действия»

дискурсивностью и опытом созерцания, в которой первая содержит в своих пределах всевозможные понятийные детерминации, а второй заключает в себе конкретные усмотрения, для которых понятия служат отображением (Nachbilden), проще говоря, дологические, допонятийные элементы. Так, моральный миропорядок служит фактическим доказательством существования Бога в силу необходимости существования Морали и нравственного законодательства - и уже только здесь мы имеем дело с интеллигибельностью. Следует добавить в целях достижения большей ясности, что в данном докладе задействованы интерпретативные тропы, которые можно вынести в качестве уроков прочтения Дидье Жулиа¹ [2, pp. 160-168] и Марсиаля Геру, чья роль куда более значима, нежели просто лишь доминирующая позиция чтения.

Итак, интеллигибельное понятие Бога противоречиво в первую очередь по причине заблуждений в аргументации, состоящих главным образом в том, что приписываемые ему предикаты сообщаются конечным рассудком, вследствие чего и сам предмет понятия оказывается конечным: «Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach [/] dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt»² [1, S. 355]. Так, в преддверии “Спора об

¹ В частности, Жулиа предлагает интересную интерпретацию W.-L. 1804 (II), которая в его книге «La Question de l’homme et le fondement de la philosophie» (1965) руководствуется крайне трудносовместимой связью онтологии и антропологии. Данная книга Жулиа привлекательна еще и в другом отношении - сочетанием точек зрения Жана Ипполита (в плане проведения методического деления между Логикой и Существованием, дискурсивностью и жизнью, философским знанием об опыте и опытом философского знания, что в главных своих чертах напоминает предложенное Ипполитом толкование философии Гегеля, см. его «Logique et Existence» (1953)) и Марсиаля Геру (по части решения проблемы периодизации и типологизации версий W.-L.).

² «Самомалейшая толика внимания к конструированию вами этого понятия покажет вам, что вы вовсе не мыслите, да и не можете мыслить его без ограничения и конечности. То

атеизме"Фихе стоит на позиции антитеологического морализма, превознося моральный порядок перед силами человеческого рассудка.

Значимость определения Бога пересматривается в изложении 1804 [2] г. Единственное, на что стоит обратить внимание, заключается в том, что перснофицирующие термины заменены Фихте на общие и универсальные понятия, которые к 27-ой - предпоследней - лекции данного курса достигли такого спекулятивного использования, что необходимо предпослать несколько замечаний касательно них для прояснения контекста. Данное изложение (по общей оценке в фихтеведении) считается пиком трансцендентальной философии в корпусе работ Фихте и, по словам последнего, это изложение стремится вывести *philosophia prima*. Последняя делится на две части - учение об истине и разуме (дедукция Единства мысли и бытия и следующих из них абсолютных определений) и учение о явлении, или феноменология (генезис основных определений фактического знания). Результатом первой части является дефиниция абсолютного (безусловного) бытия как «...das Sein ist durch aus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann»¹ [3, S. 242]. В части феноменологии предпринята попытка генетически дедуцировать основания опыта в их единстве из вышеуказанного принципа. Теперь приведем главную, интересующую нас цитату из 27-ой лекции: «Sehen, als Sehen gesetzt, sagt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht nothwendig... Offenbar ist dieser Satz die Vollziehung dessen, was in dem Ihnen Allen bekannten scholastischen Beweise für das Dasein Gottes, als des entis realissimi gefordert, aber nicht geleistet wird, - aus dem bloßen Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein zu folgern»² [3, S. 396].

есть, вы делаете эту сущность посредством придания этого предиката конечной, существом, подобным вам, и вы мыслите не Бога, как вам хотелось, а лишь самих себя, мысленно умножены».

¹ «...бытие есть исключительно замкнутое в себе *singulum* непосредственного живого бытия, которое никак не может выйти из себя...»

² «...видение, положенное как видение, отсюда следует то, что действительно увидено, или

“Видение” определяется Фихте как достоверное усмотрение (сторона мысли) определимого (сторона объективности) - достоверность здесь мыслится как генетическая взаимосвязь положенных принципа и принципиата (так, что ничто из них не есть без существования каждого, *sine qua non*). Чуть ниже Фихте говорит о том, что бытие самого видения мыслится в проблематичном положении, которое имеет форму “*Soll... so muss*” - если должно быть нечто, то следует что-то, и заключают к его существованию или существованию его предикатов. Так, «...denn dadurch, daß gesetzt wird, was es sei, wird über sein Sein oder Nichtsein durchaus Nichts gesetzt... so gewiß das letztere allein gesetzt, und, wenn in ihm das Einsehen und die Gewißheit eingeschlossen ist, darüber Nichts entschieden werden; indem aber gefolgert wird: - es sieht not h wendig, so wird das Dasein desselben positiv gesetzt und ausgesagt»¹ [3, SS. 396, 398].

Нужно учитывать, что сказанное находится в части феноменологии и данное положение становится ясным ввиду формального различия между бытием и являнием, последнее, согласно Фихте, сущностно тождественно первому, и проявление абсолютного бытия действительно только в различии, которое присуще Единому и Многому. Мыслимые в противопоставлении друг другу в явлении они лишь подтверждают принцип формального различия. Как можно заметить, Фихте в отличие от Канта допускает самостоятельное существование определений разума и их реальное различие (как принципа и принципиата, antecedента и консеквента) с фактическим рассудком. Фихте сохраняет кантовское положение: «*Das Seyn ist nicht eine aus der Summe der möglichen Realitäten, d. h. der möglichen*

видение видит с необходимостью... Это положение есть осуществление того, что требуется, но не достигается во всех вам известных схоластических доказательствах существования Бога как *entis realissimi* - заключить от голой мыслимости некоторого нечто к его существованию».

¹ «...посредством того, что положено то, что оно есть, не положено совершенно ничего в отношении его бытия или небытия... но поскольку делается вывод - оно видит с необходимостью. - его наличное бытие полагается и высказывается положительно».

Bestimmungen eines Was, sondern es (ist) in sich durchaus geschlossen, und ist nach außen erst die Bedingung und der Träger alles Was, und seiner Bestimmungen»¹ [3, SS. 345-346].

Теперь стоит сказать, что первым, кто обратил внимание на фихтевское онтологическое доказательство был Марсиаль Геру, который озаглавил соответствующий раздел второго тома своей ESDS² как «Новое онтологическое доказательство». Кратко перечислим, какие он выделил моменты в подвергнутом фихтевскому пересмотру онтологическом доказательстве:

«1)...l'ordre de l'existence n'est pas hétérogène à celui de la Pensée;

2) que la Pensée et l'Être sont identiques et que par conséquent la nécessité de la pensée est identique à la nécessité des choses» («1)...порядок существования не гетерогенен порядку Мысли; 2) что Мысль и Бытие тождественны и что, следовательно, необходимость мысли тождественна необходимости вещей»). [4, p. 168].

Геру подчёркивает тождество Бытия и Мышления и в этом пункте мы не можем спорить ни с Фихте, ни с Геру, ибо в данном отношении у нас находятся понятия, чей онтологический статус нуждается в дополнении модальных категорий, позволяющих выявить это отношение в конкретных случаях противопоставления. Как раз “необходимость”, якобы должна последовать из простой констатации однородности Бытия и Мышления, оказывается *nervus probandi*: следует либо доказывать необходимость Мышления (или Бытия) и из установленного модального характера выносить суждение о Бытии (или Мышлении), но тогда придется столкнуться с доказательством двух существования и Бытия (*nihil negativum*), и Мышления; либо сначала надо доказать Бытие Мышления, мыслящего нечто

¹ «...бытие не есть реальность, получаемая в сумме возможных реальностей, т.е. возможных определений некоего что, и есть лишь условие и носитель всякого что и его определений»

² Сокращение от «L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte».

как существующее (*nihil privativum*).

Александр Шнелль в своей работе о W.-L. 1804 (II) пишет так: ««Fichte berichtigt Kant. Für den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft hat Vernunft keine konstitutive Erkenntnisfunktion, da dem durch Vernunft Gedachten keine Anschauung – kein ‚wirklicher Gegenstand‘ – entspricht. Das Gedachte ist aber in der Wissenschaftslehre von 1804/II notwendig. Und diese Notwendigkeit entspringt der Sichvernichtung des verstandesmäßigen Denkens»¹ [5, S. 177].

Так, необходимость и тождественность оказываются ключевыми характеристиками Мысли и Бытия.

Однако, следует обратить внимание на сам ход мысли Фихте, на его гипотетическую форму: помимо предположения существования Мышления (при условии, что оно сущностно тождественно Бытию), предполагается и небытие, которое вопреки «*Non entis nulla sunt praedicata*» всё же оказывается положенным. Данная трудность выражается посредством различия фактичности и генезиса: если не существует мыслимое (фактичность), то оно необходимо должно быть положено (генезис)». В самой фактичности данная проблема будет имеет своим источником время, ибо полагая факт мысли и мысль по необходимости как тождественные мы либо полагаем само тождество и само формальное различие стирается, либо устраняется контингентный ряд феноменов в их последовательности (зависит от точки зрения - исходим от факта знания или от знания). Можно поставить вопрос о необходимости существования и других модальных категориях, которая как раз и была подвергнута критике Кантом.

В “эрлангенском” W.-L. (1805) Фихте проводит различие между бытием и экзистенцией, которое так же носит

¹ «Фихте поправляет Канта. Для автора “Критики чистого разума” разум не имеет конститутивной функции познания, поскольку мыслимому через разум не соответствует никакое созерцание – никакой «действительный предмет». Но мыслимое в наукоучении 1804/II необходимо. И эта необходимость проистекает из самоуничтожения рассудочного мышления»

формальный характер: «...ничего невозможно мыслить, не полагая этого, не принимая его в экзистенцию, что поэтому фактически (рефлектируя факт мышления) экзистенция = знание совершенно неискоренимо... содержание мышления: бытие уничтожает экзистенцию: поэтому существует некое противоречие.— бытие уже преднаходит себя принятым в экзистенцию, и никакое мышление бытия не может заполнить этот hiatus для мышления, эту непостижимую взаимосвязь» [6, с. 357].

В понятии Бытия не познается сущность того, к чему это понятие должно подходить, в понятии экзистенции нельзя фактически помыслить экзистентное, сущее, но лишь пустой характер положенности - *Nihil privativum* - пустой предмет понятия. Согласно Фихте, Бытие определяется как абсолютное содержание, а экзистенция как форма и отношение между ними состоит в различии между действительностью и возможностью. «Действительность есть привязанная к себе самой внешним основанием необходимости экзистенция или знание. Возможность есть голая схема экзистенции, мыслимая в отношении к действительности, через основание необходимости. — Действительность и возможность суть различия в чистой форме экзистенции» [6, с 371]. В таком случае вопрос о временном переходе факта мышления и мышления оказывается решённым - бытие всё так же сохраняет определение, данное в 1804 г., но мышление, экзистенция получает принцип, согласно которому оно имеет действительный характер при полагании основания - бытия, а возможность легче всего выразить следующим образом: если экзистенция должна быть и быть действительной, то необходимо должно основание - бытие, необходимое.

Так, онтологическое доказательство становится более последовательным и *entis realissimi* (бытие, видение, мышление) можно было бы определить как композитум модальных категорий, формальным условием мыслимости которого является предположение не-существования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Fichte J. G. Werke 1798-1799. Gesamtausgabe I/5. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1977. 481 S.
2. Julia D. La Question de l'homme et le fondement de la philosophie. Paris: Aubier, 1965. 421 S.
3. Fichte J. G. Wissenschaftslehre von 1804/II. Gesamtausgabe II/8. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1985. 471 S.
4. Guérout M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. T. II. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 254 p.
5. Schnell A. Die Erscheinung der Erscheinung. J.G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804. Zweiter Zyklus. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 2023. 224 S.
6. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПбГУ. 2006. 619 с.

REFERENCES:

1. Fichte J. G. Werke 1798-1799. Gesamtausgabe I/5. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1977. 481 S.
2. Julia D. La Question de l'homme et le fondement de la philosophie. Paris: Aubier, 1965. 421 S.
3. Fichte J. G. Wissenschaftslehre von 1804/II. Gesamtausgabe II/8. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1985. 471 S.
4. Guérout M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. T. II. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 254 p.
5. Schnell A. Die Erscheinung der Erscheinung. J.G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804. Zweiter Zyklus. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 2023. 224 S.
6. Fichte I. G. Sistema ucheniia o npravakh soglasno printsipam naukoucheniia; Naukouchenie 1805 g.; Naukouchenie 1813 g.; Naukouchenie 1814 g [The system of the doctrine of morals according to the principles of Science of Knowledge; Science of Knowledge 1805; Science of Knowledge 1813; Science of Knowledge 1814]. Saint-Petersburg State University, 2006. 619 p. (In Russian)

Обоснование тезиса А. Майнонга о формальной онтологии Гуссерля как «общей теории предметов»

Георгий Андреевич Чурин

*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
философский факультет, магистрант*

churingeorge1917@gmail.com

Аннотация: *Наше исследование берет начало в полемических репликах и взаимных рецензиях Эдмунда Гуссерля и Алексиуса Майнонга. Анализ показывает, что оба философа работали над сопоставимым проектом – формальной теорией предметов как таковых, однако использовали различный терминологический аппарат для своих целей. Гуссерль изначально, в «Логических исследованиях», избегал исторически нагруженного термина «онтология», обозначив этот раздел как «К учению о целом и части». Майнонг, в свою очередь, в рецензии на «Идеи I» предположил, что суть гуссерлевской формальной онтологии (из первого, «логического», раздела «Идей I») точнее передало бы название «общая теория объектов». Таким образом, оба мыслителя двигались в сходном проблемном поле теории предметов. Ключевая задача работы – выявить, почему при этой очевидной близости Гуссерль сознательно дистанцировался от отождествления своих «логических категорий» с проектом Майнонга. Фокус будет направлен на анализ средств концептуализации онтологии у каждого философа и тех фундаментальных расхождений, которые помешали Гуссерлю и Майнонгу выступить единым фронтом в рамках своих онтологических экспликаций. Предпринимается попытка проследить метаонтологические перспективы исследования обоих мыслителей и их наследия, что позволило бы отыскать новое основание для сближения проектов двух философов.*

Ключевые слова: *Майнонг, Гуссерль, формальная онтология, общая теория предметов, логика, метаонтология*

Justification of A. Meinong's thesis about Husserl's formal ontology as a "general theory of objects"

Georgii Andreevich Churin

Lomonosov Moscow State University, Faculty of philosophy, Master's student

churingeorge1917@gmail.com

Abstract: *Our inquiry originates from the polemical remarks and mutual reviews of Edmund Husserl and Alexius Meinong. The analysis reveals that both philosophers were working on a comparable project—formal theory of objects as such—yet employed different terminological frameworks for their purposes. Initially, in Logical Investigations, Husserl avoided the historically charged term "ontology," designating this section as "Toward the Doctrine of Wholes and Parts." Meinong, in turn, suggested in his review of Ideas I that the essence of Husserl's formal ontology (from the first, "logical", section of Ideas I) would be more accurately conveyed by the title "general theory of objects." Thus, both thinkers operated within a similar problem field of the theory of objects. The main goal of this work is to determine why, despite this apparent proximity, Husserl deliberately distanced himself from identifying his "logical categories" with Meinong's project. The focus will be directed toward analyzing the means of conceptualizing ontology in each philosopher and those fundamental discrepancies that prevented Husserl and Meinong from presenting a united front in their ontological explications. An attempt is undertaken to trace the meta-ontological perspectives within the inquiry of both thinkers and their legacy, which could provide a new foundation for reconciling the projects of these philosophers.*

Key words: *Meinong, Husserl, formal ontology, general theory of objects, logic, meta-ontology*

© Г.А. Чурин (Москва). churingeorge1917@gmail.com.
Московский государственный университет. Южный Полюс 14 (2)
(2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-15-24

В своем 3-ем логическом исследовании Гуссерль определяет формальную онтологию следующим образом: это «чистая (априорная) теория предметов как таковых, в которой рассматриваются идеи, относящиеся к категории “предмет”, такие как целое и часть, субъект и свойство, индивид и вид, род и вид, отношение и совокупность (Kollektion), единство, количество, ряд, порядковое число, величина и т. д., а также априорные истины, относящиеся к этим идеям» [1, с. 203].

Специфический характер проекта формальной онтологии во многом обусловлен тем фактом, что Гуссерль говорит в первую очередь о теории предметов, а не о теории форм. О своем настороженном настроении относительно понятия «онтология» Гуссерль сообщает в примечании к § 10 «Идеи I»: «Тогда (в период создания и написания “Логических исследований” - Ч.Г.) я еще не решился принять сомнительное по историческим причинам выражение “онтология” и (см. с. 222 первого издания) обозначил это Исследование как фрагмент “априорной теории предметов как таковых”, что А. фон Майнонг сократил до “Теории предмета”. В отличие от прежнего, принимая во внимание изменившуюся ситуацию, я считаю правильнее вновь вернуть права старинному выражению “онтология”» [2, с. 51].

Таким образом, под онтологией Гуссерль в первую очередь понимал концепцию, устанавливающую возможность взаимодействия с предметами как предметами вообще.

В свою очередь и сам Майнонг сделал интересное замечание, связанное с изложением формальной онтологии Гуссерля в «Идеях I». По его мнению, куда более удачным названием для формальной онтологии Гуссерля была бы «общая теория предметов» [3, S. 293], тем самым намекая на определенное родство между замыслом Гуссерля периода написания «Логических исследований» и собственным проектом «общей теории предметов».

Возникает ситуация, при которой оба мыслителя допускают, что их формальные онтологии в первом

приближении пытаются говорить об одном и том же, а именно — об объектах как таковых. В связи с этим встает закономерный вопрос о том, насколько оправданно сближение Гуссерля и Майнонга в вопросе о построении формальной онтологии

Чтобы ответить на поставленный вопрос, нам необходимо бегло реконструировать проекты каждого из философов. Сначала обратимся к тексту Гуссерля, а затем – Майнонга.

В первую очередь, о чем мы должны сказать, так это о значении, которое Гуссерль придает формальной онтологии в своем творчестве. В «Кризисе европейских наук», квинтэссенции всех интеллектуальных прений позднего Гуссерля, австрийский мыслитель, предпринимая попытку выстроить генеалогию теоретических дисциплин, твердо заявляет о том, что именно формальные структуры (вместе с категориями значениями) на базе жизненного мира формируют объективные дисциплины, состоящие из логических элементов: «Правда, ее (науки — Ч.Г.) теории, логические образования, не относятся к вещам жизненного мира, как камни, дома, деревья. Это логические целые и логические части, состоящие из последних логических элементов» [4, с. 178]. Так, интуиция о способе обоснования единства наук, изложенная в «Пролегоменах», сохраняет свою значимость, присутствуя и в плееде текстов позднего Гуссерля, в том числе и в «Кризисе», перед которыми не стоит задача построения стройного здания чистой логики. Следовательно, если за теорию значения у нас отвечают идеальные сущности в духе болцановских положений и истин «по себе», то за их оформление — мереология, устанавливающая порядок взаимодействия между собою составных элементов целого наших переживаний.

Таким образом, можно сказать, что формальная онтология открывает нам пространство предметов в качестве предметов. Ее замысел решает одну из проблем реализации «чистой логики» из «Пролегомен», 1-го тома «Логических

исследований», связанных с избавлением от терминологической эквивокации и строго закрепленными значениями и формами предметов. «{Чистого} логика {первично и в собственном смысле} интересуется не психологическое суждение, т. е. конкретный психический феномен, но логическое суждение, т. е. тождественное значение высказывания, которое противостоит как нечто единое многообразным, дескриптивно весьма различным переживаниям суждения» [1, с. 10]. В таком случае формальная онтология, в отличие от гуссерлевской теории значения, призвана отливать предметные формы, чтобы возникла сама возможность говорить о «значениях» в дальнейшем.

Главными предметно-формальными категориями формальной онтологии выступает мерологическая пара «часть» и «целое», спецификация которой в дальнейшем достигает расширения до таких категорий, как «самостоятельная часть», «несамостоятельная часть», «фрагмент», «момент» и пр. Часть, утверждает Гуссерль, суть «все, что предмет «имеет» в себе в реальном (real) смысле, или, вернее, в смысле реального (reell) [внутреннего состава], все то, что действительно выстраивает (aufbauen) предмет, причем предмет в себе и для себя, при условии абстрагирования от всех взаимосвязей, в которые он может быть вовлечен» [1, с. 205-206]. Как следует из приведенной дефиниции, часть фундируется целым и зависима от него. Следовательно, можно дать вытекающее отсюда определение «целого», согласно которому «целым» можно назвать нечто, ничем не фундированное.

Категории «части» и «целого» являются чисто логическими: они ничего не говорят нам о содержательном аспекте предмета. Это «пустые» и «бессодержательные» понятия, которые служат способом идентифицировать предметы в качестве предметов в целом. За содержательную сторону онтологических экспликаций отвечает «материальная онтология» (в терминах «Идей I» -

региональная). Границу между двумя онтологическими системами можно произвести по двум основаниям: по типу суждений (аналитические или синтетические) и по типу «производства» этих суждений.

Все суждения формальной онтологии носят строго аналитический характер, который Гуссерль трактует по-своему. Оставляя кантовский каркас, Гуссерль элиминирует из дефиниции аналитических суждений такой критерий, как «мыслимость предиката В в субъекте А» из-за психологистских коннотаций «мыслимости». Взамен этого Гуссерль предлагает использовать закон тождества, сохраняющий формальное единство для всех составных частей выражения. Его функционал можно представить следующим образом: допустим, что мы, смотря на автомобиль, утверждаем «у машины есть колеса, руль, подвеска и пр.». Это суждение пока что носит синтетический характер: на основе нашего опыта мы умозаключили о структурных компонентах машины. Но, убеждает нас Гуссерль, мы можем обратить это суждение в аналитическое, если поймем, что существование машины как целого подразумевает существование частей машины в виде «руля, подвески, колес», что в конечном счете сводится к трюизму: у целого есть части. Именно такое суждение и будет считаться аналитическим.

Материальная онтология, напротив, включает в себя синтетические суждения, которые прошли процедуру «спецификации», т.е. перешли от полого и бесформенного набора категорий к некоему содержательному выражению нашего опыта.

Несмотря на различие обеих систем, мы, обращаясь к первичному замыслу построения формальной онтологии (к выделению поля предметности как такового), приходим к следующему выводу: формальная онтология фундирует собою онтологию материальную постольку, поскольку выступает остовом для любой онтологии и любого предметного региона вообще

В случае с Майнонгом мы можем наблюдать схожий принцип построения онтологии: выделяется категориальный каркас и набор принципов, посредством которого возможно согласовать категории предметов между собой. Обращаясь к «Самоизложению», мы вслед за Майнонгом выделим 4 основных категории интенциональных объектов:

1. объекты (предметы представлений)
2. объективы (предметы мышления, содержащиеся в суждениях и предложениях),
3. дигнитативы (предметы восприятия и эмоциональных актов),
4. дезидеративы (предметы желаний).

Остановимся на первой группе предметов, т. е. на объектах. Это нечто, что еще не определено в отношении своего действительного существования и своих онтологических характеристик. Иначе говоря, объект в системе Майнонга «бытийно свободен», с чем безусловно согласился бы Гуссерль, феноменологический проект которого предполагает вынесение внешнего мира за скобки.

Коренные отличия Майнонга от Гуссерля обнажаются при переходе к майнонговскому принципу упорядочивания, содержание которого состоит в выделении типов существования предметов. Вместе с этим Майнонг использует и еще два других принципа, обеспечивающих концептуальное единство его системы. Это принципы независимости так бытия предмета от бытия и принципа вне-бытия чистого объекта. О каждом из них мы расскажем подробнее ниже.

Одни объекты существуют, являясь сущностями, а другие — «имеются в наличии» и являются не-сущностями. Сам Майнонг пишет об этом следующее: «Объекты устроены так, что их природа либо словно бы позволяет им существовать и быть воспринимаемыми, либо запрещает им это, так что в случае, если им вообще полагается бытие, это бытие не может быть существованием (Existenz), но лишь наличием (Bestand)» [5, с. 24]. Различие между существованием и наличием

Майнонг эксплицирует так, что «существующее также имеется в наличии», а «то, что не имеется в наличии, также не существует» [5, с. 24]. С одной стороны, в этом проявляется принцип упорядочивания, выделяющего различные категории сущностей, а с другой – принцип независимости так-бытия объекта, согласно которому всякий интенциональный объект является носителем своей собственной природы – *Sosein*, или так-бытия.

Стоит оговориться, что предмет, который не принадлежит ни к сфере «существующего», ни к сфере «наличного», относится к третьему виду бытия, «внебытия», присущего всем предметам в той или иной мере [5, с. 26].

Внебытие можно назвать некоторым исходным допущением существования объекта со стороны субъекта. Таким образом, предваряя ответ о «существовании» или «наличии» объекта, объект должен существовать в модусе неположенного «чистого бытия», в состоянии «внебытия».

Из категории «внебытия» Майнонг дедуцирует еще одно основание для классификации объектов по способу их существования, на которое и ссылается Рассел в ходе изложения своей теории дескрипций — на «возможные» и «невозможные» объекты. Так, например, круглый квадрат, золотая гора и пр. т. п. объекты не обладают ни «существованием», ни «наличием», но все-таки они есть, и мы можем о них говорить, следовательно, они принадлежат лишь одной категории — категории «внебытия».

Из сказанного получаем, что уровень вне-бытия выступает в качестве своего рода метауровня по отношению к дистрикции бытия и небытия. Этот метауровень, фундирующий майнонгианскую онтологию, позволяет нам обращаться к предметам как таковым, принимая во внимание их природу (их так-бытие).

Ту же метастратегию мы можем отыскать и в творчестве Э. Гуссерля: формальная онтология в его случае исполняет функцию метаонтологии, т.к. позволяет нам вести диалог о

предметах в принципе. На основании этого можно предположить, что оба проекта по построению «теории предметов» содержат в себе ярко выраженный метауровень, выступающий гарантом онтологических допущений и того или иного онтологического региона. Именно в этом ключе должны протекать последующие дискуссии о сравнении формальных онтологий обоих австрийцев, развивая идею о формальной онтологии Гуссерля и Майнонга как метаонтологии в качестве дисциплины, определяющей условия возможности онтологии, если следовать в данном отношении Ван Инвагену [6].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М. 2011. 565 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М. 2009. 489 с.
3. Meinong A. Kolleghefte und Fragmente. Schriften aus dem Nachlass. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1978. 500 s.
4. Гуссерль. Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию. СПб. 2022. 399 с.
5. Майнонг А. Самоизложение. М. 2003. 80 с.
6. Van Inwagen P. Meta-Ontology. In: Erkenntnis. 1998. No. 48 (2/3). P. 233–250.

REFERENCES:

1. Husserl E. Logicheskie issledovaniya. Tom II. Chast' 1: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya [Logical Investigations, Vol. II]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2011. 565 p. (In Russian)
2. Husserl E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kn. 1 [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2009. 489 p. (In Russian)

3. Meinong A. Kolleghefte und Fragmente. Schriften aus dem Nachlass. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1978. 500 s.
4. Husserl E. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologija: vvedenie v fenomenologicheskuiu filosofiiu [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2022. 399 p. (In Russian)
5. Meinong A. Samoizlozhenie [Self-expression]. Moscow: Dom intellektualnoi knigi, 2003. 80 p. (In Russian)
6. Van Inwagen P. Meta-Ontology. In: Erkenntnis. 1998. No. 48 (2/3). P. 233–250.

Принципы философии несуществующего: объясняя Кожева

Артем Александрович Заржецкий

Студент, Южный Федеральный Университет

zarzhetskii@sfedu.ru

Аннотация: Доклад посвящен проблеме несуществующего в философии Александра Кожева. В работе обсуждаются варианты интерпретации концепции несуществующих объектов в контексте его работы «Дневник философа».

Ключевые слова: несуществующее, несуществующие объекты, Александр Кожев

Principles of a philosophy of the nonexistent: explaining Kojève

Artyom Zarzhetskii

Student, Southern Federal University

zarzhetskii@sfedu.ru

Abstract: The report is devoted to the problem of nonexistent in Kojève's philosophy. Discussing how to interpret a concept of nonexistent objects in the context of his paper "Philosopher's Journal".

Keywords: nonexistent, nonexistent objects, Alexandre Kojève

© А.А. Заржецкий (Ростов-на-Дону). zarzhetskii@sfedu.ru.
Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI:
10.18522/2415-8682-2025-14-25-30

«Дневник философа» Александра Кожева впервые был опубликован на итальянском языке в 2013 году. «Дневник», в первую очередь, это автобиографический источник, однако, он также является ценным источником информации о метафизических концепциях Кожева. Хотя, он пишет: «То, что вы найдёте в этой записной книжке, называется «дневником», но это не дневник в общепринятом смысле этого слова. Действительно, все записи датированы, но это чисто внешнее разграничение. То, что вы здесь найдёте, имеет мало общего с повседневной реальностью и временем. Здесь почти ничего нет о моей жизни. Вот почему я назвал это философским дневником» [1, с. 3].

Это не совсем правда, точнее, совсем неправда. На страницах Дневника мы находим записи о посещении борделей, размышления о смерти отца и новом периоде жизни в Западной Европе.

Кожев сам отмечает, что красной нитью через все его произведения проходит идея о несуществующем, которую он оформляет в «принципы философии несуществующего». В статье «О проблеме терминологии в философии несуществующего» Кожев пишет о сложностях с определением ключевого термина. Он полагает, что когда мы намереваемся определить несуществующее, то вынуждены прибегать к уклончивым выражениям, в духе, «существование несуществующего» или «несуществующая реальность» [1, с. 48].

Однако Кожев не останавливается на простом указании парадоксальности определений несуществующего. Он разделяет разговоры о несуществующем и о том, что не существует.

Первое, это случаи, вроде, «Монстров не существует», то есть негативные экзистенциалы.

Парадигмальным примером того, что не существует для Кожева является квадратура круга. Сконструировать «Квадратуру круга» определено невозможно. Однако, Кожев

утверждает, что нам ничего не мешает приписывать этому объекту определенные свойства, представлять его: «Квадратура круга, в таком случае, является «чем-то, а не ничем» [2, с. 2, 132].

Хотя, в нашем рассмотрении уже есть две категории того, чего нет, не совсем понятно, как бы мы могли провести границу между двумя категориями: «несуществующим» и «тем, что не существует». Мне приходят на ум две возможные интерпретации рассуждений Кожева: (1) Мейнонгинская интерпретация и т. н. (2) негативный вариант онтологического плюрализма. Возможно, что теорию объектов Мейнонга мы можем отнести к (2), но интерпретации работ самого Мейнонга не позволяют однозначно ответить на этот вопрос. (вопрос о природе самих объектах и вопрос о разных типах небытия). Следуя Майнонгу мы можем сказать, что объекты первой категории относятся к группе непротиворечивых объектов, которые являются объектами неполными, и не имеют бытия, а объекты второй области относятся к группе противоречивых объектов, которые не имеют бытия [3].

Вторым возможным толкованием будет негативный вариант онтологического плюрализма, который мы находим в статье Сары Бернштейн «Онтологический плюрализм о несуществующем». Бернштейн формулирует тезис негативного онтологического плюрализма по аналогии с «оригинальным»: «Есть несколько способов небытия (несуществования)». Чтобы прояснить свою позицию, она прибегает к переводу негативных экзистенциалы на язык логики предикатов первого порядка. Для адекватного представления таких предложений как «There is no round square» она прибегает к стратегии множественности кванторов и стратегии множественности связок (в данном случае, негации).

$(\exists !x)(SCx \ \& \ \neg E!x)$ [в этом случае небытие представляется как особый тип бытия, что несколько вводит в заблуждение]

$\neg ! \exists x(SCx)$ [более удачный вариант, однако в своей работе

Бернштейн не предлагает никакой формальной системы, в которой бы прояснялось, как функционируют эти множественные связи] [4].

В какой степени мы можем считать успешными эти интерпретации? Возможно, что наш оптимизм в отношении четкой границы между двумя категориями несуществующего был преждевременным, поскольку: «только то, что мыслится, существует, и существует лишь постольку, поскольку оно мыслится». Если вспомнить пример с квадратурой круга, то не совсем ясно, как может сочетаться ее невозможность (невозможность существовать) с признанием того, что квадратура круга представима. Это объект мыслится, но не существует? Как же следует это понимать? К сожалению, в работах Кожева мы не находим какого-либо описания типов представимости (мыслимости), поэтому мы не можем сказать, что, допустим, в данном случае речь идет о мыслимости концепта квадратуры круга, а не о представлении квадратуры круга как есть¹.

Мы можем предложить такую трактовку, основываясь на работе Кожева. Несуществующие объекты — это те объекты, которые могли бы существовать, но, по каким-то причинам, не существуют. Те объекты, которые не существуют, не могли бы существовать в принципе. Такое прочтение укладывается в парадигму модального мейнонгианизма, в рамках которого несуществующие объекты первой группы рассматриваются как возможные объекты, обитающие в других возможных мирах, но не в актуальном мире, а объекты второй группы находятся в мирах невозможных [5], [6].

Возможно также и другое прочтение Кожева, согласно которому объекты первой группы просто не обладают существованием в привычном смысле этого слова, но, в принципе, ничего не мешало бы им этим свойством обладать. Объекты же второй группы не могли бы существовать в принципе (и обладать этим свойством), они обладают

¹ Или, если пользоваться терминологией из статьи Франческо Берто, лексическом и пикториальном представлении, соответственно.

свойством существования какого-то ослабленного рода (как, например, *subsistence* или же *inexistence*). Остается вопрос: является ли это «существование» (или же «наличествование») зависимым от сознания или нет? Если следовать тезису о мыслимости, то любое существование зависит от мыслимости и, следовательно, любой тип существования зависит от сознания¹. Следовательно, полезнее, здесь, будет разделить два типа бытия (назовем их существование и наличествование) и скажем, что объекты, по крайней мере, возможные в реальности могли бы обладать свойством «существовать», а объекты невозможные, обладают свойством «наличествовать», но они не могли бы обладать свойством «существовать».

¹ Хотя, не вполне ясно, что это значит, но обсуждение этого уже выходит за рамки доклада.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Kojève A. *Diario del filosofo*. Torino: Nino Aragno Editore, 2013. 135 p.
2. Kojève A. *Atheism*. New York: Columbia University Press, 2018. 248 p.
3. Marek J. Alexius Meinong. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition). Eds. E. N. Zalta & U. Nodelman. [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/meinong/> (дата обращения: 12.12.2025).
4. *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*. Eds. S. Bernstein & T. Goldschmidt. Oxford: Oxford University Press, 2021. 346 p.
5. Berto F. Modal Meinongianism for Fictional Objects. In: *Metaphysica*. 2008. Vol. 9. P. 205–218.
6. Priest G. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Clarendon, 2005. 190 p.

REFERENCES:

1. Kojève A. *Diario del filosofo*. Torino: Nino Aragno Editore, 2013. 135 p.
2. Kojève A. *Atheism*. New York: Columbia University Press, 2018. 248 p.
3. Marek J. Alexius Meinong. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition). Eds. E. N. Zalta & U. Nodelman. [Electronic resource]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/meinong/> (accessed: 12.12.2025).
4. *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*. Eds. S. Bernstein & T. Goldschmidt. Oxford: Oxford University Press, 2021. 346 p.
5. Berto F. Modal Meinongianism for Fictional Objects. In: *Metaphysica*. 2008. Vol. 9. P. 205–218.
6. Priest G. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Clarendon, 2005. 190 p.

КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИИ НА СТЫКЕ ПРОБЛЕМЫ НЕСУЩЕСТВУЮЩИХ ОБЪЕКТОВ

ТЕЗИСЫ

Движение к абсолютному Ничто: философия Ф. Майлендера

Александра Олеговна Тюнина

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант; ассистент НОЦ «Перспективные решения образования»

alexandratunina@icloud.com

Movement to the Absolute Nothing: The Philosophy of F. Mailender

Alexandra Olegovna Tyunina

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Social and Political Sciences, Master's Student; Assistant of the Research Center "Promising Solutions for Education"

alexandratunina@icloud.com

© А.О. Тюнина (Ростов-на-Дону). alexandratunina@icloud.com.
Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI:
10.18522/2415-8682-2025-14-31-34

Актуальность данной темы обусловлена тем, что философия Ф. Майлендера, являясь одной из наиболее радикальных выражений пессимизма, побуждает к критическому переосмыслению этой традиции.

Цель исследования: представить и проанализировать главные положения философии Ф. Майлендера — Движение к абсолютному Ничто — и выявить ее метафизические основания.

Поставленная цель решается через решение следующих задач:

1. Проанализировать метафизическую систему Ф. Майлендера и раскрыть сущность главных авторских категорий (Воля к смерти, Абсолют и Ничто)
2. Выявить влияние философии А. Шопенгауэра на его идеи
3. Исследовать концепцию «Божественного самоубийства» как основополагающего элемента метафизики Майлендера
4. Исследовать авторское понимание феноменов смерти и самоубийства как части этического учения и логического завершения философской системы

Фундаментальным положением философии Ф. Майлендера является идея Воли к смерти как фундаментальной движущей силы эмпирического мира.

В отличие от Воли к Жизни А. Шопенгауэра [1], Майлендер утверждает: истинная интенция всех существ и вещей заключается в самоуничтожении и возвращении в Небытие. Майлендер не отрицает существования Воли к жизни, однако определяет ей роль преграды для вступления в царство Ничто. По Майлендеру, «мы жаждем умереть, и мы, в конечном счете, умираем, потому что Бог хотел умереть, и он все еще умирает внутри нас» [2].

Ничто является конечной целью всей органики и неорганики в силу того, что оно существовало до всякого бытия. В состоянии ничто находился Абсолют до своего

распада на мир множества. О ничто нельзя помыслить. Тем не менее, Майлендер допускает предположение о нем как о состоянии полного покоя и об отсутствии страданий.

В отличие от хаотичной и слепой Воли А. Шопенгауэра, Абсолют изначально находился в состоянии совершенного единства и чистой потенциальности, предшествующей бытию мира. Пессимизм Майлендера обладает более аналитическим и логическим характером, нежели пессимизм Шопенгауэра [3].

Центральным моментом данной философской системы является акт самоубийства Бога, рассматриваемый Майлендером как освобождение от бремени «идеального» существования. После совершенного, Бог навсегда остался в предмировой истории. Он даровал жизнь миру, отринув собственное бытие [4].

Устремленность к Небытию формирует определенную этическую систему отношения к феномену смерти. Майлендер не призывает к ней совершенно каждого, однако настаивает на онтологической правомерности акта самоубийства. Следуя авторской логике: если жизнь есть страдание, а смерть — освобождение, то добровольный отказ от жизни является актом высшей свободы [5, p. 113].

Таким образом, концепция «Движения к Ничто» позволяет усмотреть в смерти не трагедию, а основополагающий закон Вселенной, дарующий возможность искупления человеку перед лицом Бога.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Концепт Смерти Бога в философии Филиппа Майлендера // SVARTE ASKE. [Электронный ресурс]. URL: <https://askrsvarte.org/> (дата обращения: 15.11.2025).
2. Beiser F.C. Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900. London: Oxford University Press, 2016. 308 p.

3. Колмаков В. Б. Философия пессимизма (Филипп Майлендер) // Вестник ВГУ. 2014. № 18. С. 110–116.
4. Майнлендер Ф. Философия освобождения. Екатеринбург. 2022. 705 с.
5. Gajardo Jaña P.H. The Ontological Suicide of Philipp Mainländer: A Search for Redemption Through Nothingness. In: The Contemporary Writer and Their Suicide. Ed. J. Ros Velasco. Springer, Cham., 2023. P. 109-119.

REFERENCES:

1. Koncept Smerti Boga v filosofii Filippa Mainlendera [The concept of the Death of God in the philosophy of Philipp Mailender] // SVARTE ASKE [Electronic resource]. URL: <https://askrsvarte.org/> (accessed: 15.11.2025). (In Russian)
2. Beiser F.C. Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900. London: Oxford University Press, 2016. 308 p.
3. Kolmakov V. B. Filosofiya pessimizma (Filipi Mainlendera) [Philosophy of Pessimism (Filippi Mailender)]. In: Bulletin of VSU. 2014. No. 18. P. 110–116. (In Russian)
4. Mailender F. Filosofiya osvobozhdeniya [Philosophy of Liberation]. Yekaterinburg: Ridero, 2022. P. 248. (In Russian)
5. Gajardo Jaña P.H. The Ontological Suicide of Philipp Mainländer: A Search for Redemption Through Nothingness. In: The Contemporary Writer and Their Suicide. Ed. J. Ros Velasco. Springer, Cham., 2023. P. 109-119.

Небытие аффекта в философии Брайана Массуми

Глеб Геннадиевич Коломиец

Кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (технический университет), старший преподаватель

gkolomiets@eu.spb.ru

The Non-Being of Affect in Brian Massumi's Philosophy

Gleb G. Kolomiets

Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer, St. Petersburg State Institute of Technology (Technical University)

gkolomiets@eu.spb.ru

© Г.Г. Коломиец (Санкт-Петербург). gkolomiets@eu.spb.ru.
Санкт-Петербургский государственный технологический институт.
Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-35-36

Доклад посвящен исследованию имплицитной диалектической структуры в теории аффекта Брайана Массуми, одного из ключевых теоретиков «аффективного поворота». Несмотря на то, что формально Массуми развивает антидиалектический проект Делеза, в основе его концепции лежат классические категории отрицания и снятия.

Центральным объектом анализа становится понятие аффекта, которое Массуми определяет через серию негативных определений: он нелинеен, нетематизируем, не

подчиняется логике исключённого третьего и находится за пределами прямого языкового выражения. Такой аффект предстает как форма несуществования в рамках символического порядка — неустранимый остаток, который нельзя полностью схватить и присвоить сознанием. Этот «негативный» статус позволяет интерпретировать аффект как онтологическое проявление силы негативного, родственное гегелевскому пониманию отрицания как движущей силы диалектических процессов.

Переход автономного аффекта в квалифицированную и распознаваемую эмоцию рассматривается в докладе как акт снятия (*Aufhebung*), однако снятия незавершённого. Эмоция лишь частично преодолевает противоречивую природу аффекта, который продолжает существовать в качестве фонового «не-бытия», постоянно подрывающего устойчивость сознательного опыта.

Таким образом, теория Массуми воспроизводит ключевые диалектические операции — противопоставление (аффекта и эмоции), отрицание (разрыв аффектом причинно-следственных цепочек) и снятие — раскрывая их работу на уровне дорефлексивной телесности.

Ключевые слова: аффект, аффективный поворот, Гегель, диалектика, Делёз, Массуми, небытие, отрицание, снятие, телесность, теория аффекта, эмоция.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Мышление как специфическая знаковая реальность в концепции Гераклита Эфесского (по книге М. К. Петрова «Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода»)

Джулиана Арменовна Саркисян

*Магистрант, Южный федеральный университет, Институт философии
и социально политических наук*

Kastiel2003@mail.ru

Аннотация: *В статье рассматривается концепция мышления Гераклита Темного через призму знаковой реальности, которая выражена в работах философа М. К. Петрова. Подчеркивается, что мышление у Гераклита является не только абстрактной деятельностью, но и представляет собой взаимодействие с логосом. Логос проявляется через знаки и речь, язык: полное понимание мышления заключается в интерпретации этих факторов. В работе Петрова подчеркивается, что мышление, опосредованное логосом, находит словесное выражение в широком использовании игры слов, которые можно обнаружить во фрагментах Гераклита. В статье подчеркивается различие М. К. Петрова от аналитики современников, которое выразилось в отходе от советской исследовательской парадигмы. Обосновывается, что, несмотря на то что петровская линия не находит концептуального продолжения из-за незащищенной кандидатской диссертации, идеи философа находят отображение в работах современных исследователей, благодаря чему возникает возможность расширения дискуссионного поля.*

Ключевые слова: *миф, знак, мышление, язык, Гераклит, древнегреческая философия, М. К. Петров, λόγος, советское антиковедение*

Thinking as a specific significant reality in the concept of Heraclitus of Ephesus (based on M. K. Petrov's book «Problems of Determinism in Ancient Greek Philosophy of the Classical Period»)

Juliana A. Sarkisyan

Master's student, Southern Federal University. Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences.

Kastiel2003@mail.ru

Abstract: *The article examines the concept of thinking of Heraclitus the Dark through the prism of iconic reality, which is expressed in the works of the philosopher M. K. Petrov. It is emphasized that thinking in Heraclitus is not only an abstract activity, but also represents interaction with the logos. Logos manifests itself through signs and speech, language: a complete understanding of thinking consists in interpreting these factors. Petrov's work emphasizes that logos-mediated thinking finds verbal expression in the widespread use of wordplay, which can be found in fragments of Heraclitus. The article highlights the difference between M. K. Petrov and the analysts of his contemporaries, which was expressed in a departure from the Soviet research paradigm. It is proved that, even though Petrov's line does not find a conceptual continuation due to an unprotected PhD thesis, the philosopher's ideas are reflected in the works of modern researchers, which makes it possible to expand the field of discussion.*

Keywords: *myth, sign, thinking, language, Heraclitus, ancient Greek philosophy, M. K. Petrov, λόγος, Soviet classical studies*

© Д.А. Саркисян (Ростов-на-Дону). Kastiel2003@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-37-45

В своей первой кандидатской диссертации от 1959 года М.К. Петров охватывает историю древнегреческой философии от ее истоков до Аристотеля, особо заостряя внимание на генезисе раннегреческой ионийской философии, в связи с чем он обращается к Гераклиту, поскольку тот первый акцентировал внимание на анализе языка и поставил проблему мышления как специфической знаковой реальности. Под мышлением здесь понимается процесс отражения действительности в понятиях и теориях, связанный также со способами опосредованного познания окружающего мира; под знаковой реальностью мы подразумеваем исторически возникшие благодаря деятельности людей знаковые системы, которые представляют собой материальные формы выражения идей. И мышление по Гераклиту, как его толкует Петров, является и вовсе реальность особенного вида; так, автор, в отличие от своих современников, применяет совсем иной подход и формулирует свою, уникальную и поныне для антиковедения точку зрения, которая способна задать новую ветвь дискуссий, в чем и состоит актуальность данного исследования.

При построении мифа, пишет Михаил Константинович, древние греки могли руководствоваться некими моделями, которые он условно классифицировал как биоморфные, техноморфные и социоморфные. «В космогониях, например, наибольшим влиянием пользуется биоморфная, так называемая генетическая модель» [1, с. 89]; в качестве примера Петров приводит «Теогонию» Гесиода, где земля порождает звездное небо и море, титанов. Не только космогонический, но вообще «любой исходный пункт причинных связей мыслится в своем возникновении по генетической модели (Хронос - Зевс, Зевс - Афина и т. д.)» [1, с. 89]. По мнению Петрова, техноморфные модели проявляют себя больше в мифах об уничтожении, а «для объяснения состояний, иногда и исходных пунктов причинных связей - социоморфные (семейные сцены Зевса, например)» [1, с. 89]. Обычно эти типы моделей не характеризуются конкретностью, они скорее

обобщающие.

Петров, как уже указывалось, отмечает, что «Гераклиту первому среди греков принадлежит честь выделения мышления в особую, связанную со знаком реальность, честь выхода к лингвистической модели» [1, с. 132], благодаря чему и постановка вопроса оказывается в философской парадигме. Одним из принципиальных признаков мышления является «его общность у людей и связь с логосом» [1, с. 132].

«На мир мысли как на реальность особого типа указывает Гераклит и во фрагменте, вызывающем множество споров: «Из тех, чьи речи я слышал, ни один не дошел до познания, что мудрое от всего отлично» [1, с. 133]. В приведенном нами фрагменте идет речь, как считает Петров, и о функциях мышления в обыденной жизни: именно с помощью мышления человек может «прислушаться» к природе, чтобы быть с ней в гармонии. Мышление, таким образом, выступает здесь в роли инструмента познания.

Гераклит «делит область психей на чувственное и умопостижимое» [1, с. 133], по Петрову, эти области Гераклит пусть и противопоставляет, но не разделяет, считая их взаимодополняющими: «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить» [1, с. 134]. Под «грубостью психей» Гераклита, как это понимает Михаил Константинович, имеется в виду неспособность «разума разобраться в данных чувственного восприятия» [1, с. 134]. Чувственное же отвечает за связь с внешним миром, потому их функции с умопостижимым различны. Так, мышление, опосредованное логосом, «более или менее четко выделяет область динамического, помещает атомизированный гармонией и мерой логос в основу функционирования чувственности и разума» [1, с. 134–135] ради согласованности деятельности людей с миром природы. Итак, Петров подчёркивает объективную определенность мышления.

Гераклит первым из философов берется истолковать знак. Слово для философа связано с логосом «по природе (φύσει)»

[1, с. 135]. По Петрову, неслучайно Гераклит вводит термин λόγος, который передает такие смыслы, как «слово», «речь», «разум» и даже «закон». В тех произведениях Гераклита, что дошли до наших дней, мы не находим развернутую теорию знака, именно поэтому Михаил Константинович предлагает восстановить ее через критику Платона, выраженную в диалоге «Кратил». В этом диалоге Кратил защищает мнение Гераклита и «пытается доказать двойную функцию знака: как средства общения и как средства познания» [1, с. 136]. Для второй функции Кратил «различает «первичные слова», в звуке которых выражена истинность обозначаемого, и слова «производные», звуки которых не обладают достоинством истинности» [1, с. 136], из чего можно предположить, что под этим Гераклит и полагал функции знака. По Петрову, эта трактовка знака не совсем правомерна, что, однако, не должно заставлять нас забыть то, что именно Гераклит первым обратился к анализу языка.

Петров предполагает, что «у самого Гераклита теория эта не шла дальше простого убеждения в природной истинности знака» [1, с. 135], однако в доступных нам фрагментах видно его отношение к языку, выраженное «в его любви к омонимам и омофонам, в предпочтительном выражении противоположных понятий в одинаковых звуках, в широком использовании игры слов» [1, с. 135]. В качестве примера Петров приводит следующий фрагмент: «Имя луку - жизнь, а дело его - смерть» (Ετυμ. γεν. βίος), где обыграно слово βίος, которое, зависимо от ударения, означает «жизнь» (βίος) или «лук» (βιός) [1, с. 135], и так далее. Безусловно, эти фонетические игры Гераклита не делали его текст яснее, поскольку, как это еще заметил Аристотель, «фонетическая проработка текста Гераклитом не останавливалась перед сокращением и перестановкой слов, перед нарушением грамматических правил» [1, с. 135].

Из ранее сказанного следует сделать вывод, что Гераклитом, как полагает Петров, первым показано мышление как специфическая знаковая реальность, а также он

первый обратил внимание на «основные звенья теории познания» [1, с. 137], наконец, он первый начал обращаться к анализу языка. При этом Михаил Константинович сомневается в том, можем ли мы говорить, что Гераклит использовал лингвистическую модель, поскольку «Гераклит пытается понять мышление по денежной модели, усложненной абсолютизациями отдельных сторон генетической и техноморфной моделей» [1, с. 137], однако древнегреческий философ не делает попыток взять за исходное язык для возникновения мысли.

Для того чтобы лучше понять уникальность авторской точки зрения, следует обратить внимание на аналитику современников М. К. Петрова, касающихся тех же вопросов. Так, В 1955 году философ М.А. Дынник в «Материалистах древней Греции» писал, что Гераклит боролся «против идеалистических и антидиалектических философских учений Пифагора» [2, с. 10], в то время как Петров, затрагивая тему языка, писал, что игра слов Гераклита отдает музыкальностью и даже ритмичностью, что восходит к пифагорейским учениям о музыке [1, с. 136]. Другой советский антиковед, В.Ф. Асмус, в 1970-х годах, комментируя отрывок Гераклита о «грубых психеях, писал, что «дело не в самих внешних чувствах, а в том, каковы люди, обладающие этими чувствами» [3, с. 41], намекая тем самым на грубость человеческих душ, в то время как Петров полагал, что Гераклит ставит упрек разуму, который не в силах разобраться с данными чувственного восприятия [1, с. 134], что подтверждает нашу точку зрения о том, что видение Петровым гераклитовской теории отличалось от общепринятого: он больше придерживался концепции мышления как знаковой реальности, а также критического отношении к мифологии, но в то же время и принятия предшествующей традиции, нежели придерживался вульгарного марксизма; чем и можно объяснить то, что Петров так и не сумел защитить свою кандидатскую диссертацию, посвященную анализу проблемы детерминизма в древнегреческой философии.

Даже для современного философского антиковедения позиция М. К. Петрова остается необычной, хотя и находит некоторые точки соприкосновения с другими концепциями. Например, современный антиковед А. В. Лебедев пишет о космосе Гераклита и заостряет внимание на гераклитовском языке: «метафорический код — это система метафор, своего рода «языковая игра», служащая для описания определенной модели космоса» [4, с. 59]. При этом Лебедев пишет о троице греческих моделей построения космоса: биоморфная, техноморфная и социоморфная [4, с. 59], в то время как у Петрова представлены те же модели, только касаются они построения мифа в целом, а не космоса конкретно. Лебедев отмечает и экономическую модель у Гераклита, которая служит «для формулировки закона сохранения материи» [4, с. 59], то есть помогает эфесскому философу с языком для формулирования этой идеи, в то время как Петров также касается денежной модели, но связывает ее больше с мышлением, нежели языком: «Гераклит пытается понять мышление по денежной модели, усложненной абсолютизациями отдельных сторон генетической и техноморфной моделей» [1, с. 137].

В качестве еще дополнительного примера можно также привести рецепцию современного исследователя Г. В. Драча и его статью «Социогенез идеи логоса в философии Гераклита: философско-культурологическая экспликация», в которой он затрагивает и аналитику Петрова, ведя к тому, что точка зрения Михаила Константиновича больше похожа на западную, нежели советскую, приводя в пример Ф. Корнфорда и его схожие модели построения мифа [5, с. 10]. Драч ведет речь о логосе, говоря, что «логос Гераклита предстает космической закономерностью, чем-то не зависящим от индивида и в то же время сугубо индивидуальным» [5, с. 12], после чего выявляет социокультурный фон, на котором логос из сугубо индивидуального смог градировать в космический порядок. В отличие от Михаила Константиновича, Геннадий

Владимирович наделяет понятие «логоса» у Гераклита куда более широким значением, наряду с его основными смыслами: «слово», «разум», Драч добавляет и другой пласт: «Логос Гераклита – та форма, в которой философ выражает свои представления об окружающем мире, о его закономерностях» [5, с. 14].

Из этого следует, что А. В. Лебедев и Г. В. Драч, в отличие от Петрова, акцентируют внимание больше на онтологическом аспекте философии Гераклита. То есть, концептуального продолжения петровская линия не находит, что неудивительно, поскольку работа не была опубликована, но тем поразительнее совпадение мнения современных исследователей с Петровым о моделях построения мифа и экономических моделях языка, а также о понятии логоса, поэтому его идеи до сих пор актуальны. Итак, недавно опубликованная диссертация М. К. Петрова дает возможность для расширения дискуссионного поля, позволяет иначе взглянуть на вопрос, касающийся мышления как знаковой реальности в философии Гераклита.

Если рассуждать о том, как эта концепция развивалась Петровым позднее, то интересно отметить, что он в главе о Гераклите разворачивает мысль о языке в его философии, но в выводе резко переходит к тому, что мышление проистекает из товарно-денежных отношений, а никак не языка, к чему он и изначально подводил. Далее и вовсе следует цитата из Гегеля, из чего можно заключить, что Петров из партийных соображений решил не до конца аргументировать свою позицию. Важно, что в более поздней работе: «Язык, знак, культура», Михаил Константинович снова касается темы лингвистических структур, которые интересуют его, и связывает он их в этот раз с логосом [6], что говорит о том, что он все еще придерживался прежнего мнения, но более подробно на этой теме решил не останавливаться в силу идеологического контекста советской эпохи, имевшего влияние и в науке.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Петров М. К. Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода. Ростов н/Д. 2015. 398 с.
2. Дынник М. А. Материалисты Древней Греции. М. 1955. 240 с.
3. Асмус В. Ф. Античная философия. М. 1976. 543 с.
4. Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб. 2014. 533 с.
5. Драч Г. В. Социогенез идеи логоса в философии Гераклита: философско-культурологическая экспликация // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* 2017. №3 (252). [Электронный ресурс]. (URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiogenez-idei-logosa-v-filosofii-geraklita-filosofsko-kulturologicheskaya-eksplikatsiya>) (дата обращения: 26.04.2023).
6. Петров М. К. Язык, знак, культура. М. 2004. 328 с.

REFERENCES:

1. Petrov M. K. Problemy determinizma v drevnegrecheskoj filosofii klassicheskogo period [Problems of Determinism in Ancient Greek Philosophy of the Classical Period]. Rostov-on-Don: SFeDU, 2015. 398 p. (In Russian)
2. Dynnik M. A. Materialisty Drevnej Grecii [Materialists of Ancient Greece]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, 1955. 240 p. (In Russian)
3. Asmus V. F. Antichnaya filosofiya [Ancient Philosophy] Moscow: Vysš. Škola, 1976. 543 p. (In Russian)
4. Lebedev A. V. Logos Geraklita. Rekonstrukcija mysli i slova (s novym kritičeskim izdaniem fragmentov) [Logos of Heraclitus. Reconstruction of Thought and Word (with a New Critical Edition of Fragments)]. Saint-Petersburg: Nauka, 2014. 533 p. (In Russian)
5. Drach G. V. Sociogenez idei logosa v filosofii Geraklita: filosofsko-kulturologičeskaya eksplikaciya [Sociogenesis of the Idea of Logos in the Philosophy of Heraclitus: A Philosophical and Cultural Explication]. In: *NOMOTNETIKA: Filosofiya. Sociologiya. Pravo.* 2017. №3 (252). (URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiogenez-idei-logosa-v-filosofii-geraklita-filosofsko-kulturologicheskaya-eksplikatsiya>) (accessed: 26.04.2023). (In Russian)
6. Petrov M. K. Jazyk, znak, kul'tura [Language, Sign, Culture]. Moscow: Editorial USSR, 2004. 328 p. (In Russian)

Философское наследие Стивена Коннора: зарубежное признание и ограниченная представленность в российском философском дискурсе

Анастасия Викторовна Селютина

Преподаватель кафедры социальной философии, Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

avselyutina@mail.ru

Аннотация: *Статья посвящена первому знакомству с философским наследием Стивена Коннора, значимость которого получила широкое признание в зарубежных академических кругах, однако остается ограниченно представленной в российском философском дискурсе. Автор рассматривает ключевые научные интересы, основные идеи Коннора, их влияние на современные философские концепции, особенно в области культурной теории и постмодернистской критики. Отмечается существующий разрыв между западной философской традицией и отечественным научным сообществом, обусловленный недостатком осведомленности о значимых западных философских трудах второй половины XX века. На основе анализа ключевых концепций и междисциплинарных методов Коннора делается вывод о значимости его работ для российского гуманитарного пространства, где его идеи способствуют обновлению методологий и расширению научного диалога, а также позволяют глубже осмыслить эволюцию и социальное значение культурных и медиа-феноменов. Предлагается, что знакомство с философским наследием Коннора может стимулировать новые рефлексии и дискуссии, актуализируя важные теоретические проблемы и содействуя развитию критического диалога между российскими и западными философскими традициями. Данная работа является шагом к расширению горизонтов отечественной философии и развитию международного научного сотрудничества.*

Ключевые слова: *Стивен Коннор, философское наследие, междисциплинарные исследования, постмодернизм, эпистемопатия, социальная и культурная теории*

The Philosophical Legacy of Stephen Connor: International Recognition and Limited Representation in Russian Philosophical Discourse

Anastasia Viktorovna Selyutina

Lecturer, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University

avselyutina@mail.ru

Abstract: *This article offers an initial introduction to the philosophical legacy of Steven Connor, whose significance, whilst widely acknowledged in international academic circles, remains scarcely represented within Russian philosophical discourse. The author examines Connor's principal scholarly interests and core ideas, alongside their influence on contemporary philosophical concepts, particularly in the fields of cultural theory and postmodern critique. The study highlights a persistent divide between Western philosophical traditions and the domestic scholarly community, which it attributes to insufficient familiarity with key Western philosophical works from the latter half of the twentieth century. Through an analysis of Connor's central concepts and interdisciplinary methods, the article concludes that his work holds considerable value for the Russian humanities. His ideas contribute to revitalizing methodological approaches and broadening scholarly dialogue, whilst also facilitating a more profound understanding of the evolution and social significance of cultural and media phenomena. It is suggested that engagement with Connor's philosophical legacy could stimulate fresh reflection and debate, bringing pressing theoretical problems to the fore and fostering a critical dialogue between Russian and Western philosophical traditions. This research constitutes a step towards expanding the horizons of philosophy in Russia and advancing international scholarly collaboration.*

Keywords: *Stephen Connor, philosophical heritage, interdisciplinary research, postmodernism, epistemopathy, social and cultural theories*

© А.В. Селютина (Ростов-на-Дону). avselyutina@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-46-67

Отечественная философия сталкивается с рядом трудностей в адаптации и следовании современным западноевропейским и американским философским трендам. Причины этого многообразны и выходят за рамки данной статьи. Однако необходимо отметить одну из ключевых – проблему перевода фундаментальных философских трудов западных авторов на русский язык. Кроме того, следует учитывать исторические и культурные особенности российского философского пространства, которое традиционно ориентируется на собственные интеллектуальные традиции, иногда противопоставляя себя западной философии. Многие значимые зарубежные философы и их работы остаются малоизвестными в российском академическом сообществе¹. Такая ситуация способствует ограничению доступа к современным концептуальным разработкам и замедляет интеграцию новых теоретических подходов в отечественный философский дискурс.

В современном научном контексте российская философия сталкивается с критической ситуацией: многие фундаментальные работы, опубликованные в 1960-1990-е годы (и даже раньше) и оказавшие кардинальное влияние на развитие западной философии, остаются недостаточно известными в отечественной академической среде. Это создает значительный разрыв между современными западными философскими концепциями и текущим состоянием российского философского дискурса, что негативно сказывается на качестве и актуальности отечественных исследований. Решение данной проблемы требует системного подхода к знакомству российских философов с ключевыми западными авторами и их работами. Одним из таких шагов

¹ Некоторые малоизвестные имена прозвучали в рамках докладов круглого стола «Не переведены и не опубликованы», прошедшего 7 мая 2025 года в Институте философии и социально-политических наук Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону), и организованного журналом «Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии» (рецензируемый электронный журнал). Это такие имена как: Альдо Магрис, Эрик Хзвелок, Хью Ллойд-Джонс, Малькольм Кросс, и многие другие.

является представленная в статье инициатива – введение отечественных исследователей в философское наследие Стивена Коннора, чьи идеи могут обогатить отечественные гуманитарные традиции и открыть новые возможности для рефлексии над известными философскими проблемами последних лет и десятилетий (идентичность, коммуникация, онтологические и гносеологические (эпистемологические) проблемы).

Стивен Коннор является выдающимся британским учёным, чьё влияние на литературоведение, культурологию, философию языка и теорию медиа вторая половина XX и начало XXI веков отмечают как значительное. Его исследования интегрируют пересечения с философией, психоанализом, антропологией и медиа-теорией, что позволяет рассматривать его вклад в развитие того, что за границей называют Cultural Studies, с междисциплинарной перспективой.

Его специализацией в студенческие годы стала английская литература XIX-XX веков (Диккенс, Джойс, Вульф, Беккет и другие). Именно тогда у него сформировался интерес к тому, как литература отражает, формирует и деформирует человеческое сознание, язык, культуру.

В 1973 году он поступил в Уодхэм-колледж в Оксфорде для изучения английского языка; одним из его наставников был Терри Иглтон¹. В 1976 году Коннор получил степень бакалавра искусств первого класса. В 1980 году он защитил докторскую диссертацию на тему «Прозаическая фантазия и мифология 1880–1900» (в оригинале – «Prose fantasy and myth-criticism

¹ Терри Иглтон является ведущим британским литературоведом и философом, одним из наиболее влиятельных мыслителей в области теории культуры и литературной критики второй половины XX и начала XXI века. Иглтон известен своим глубоким анализом марксистской эстетики, социальной философии и теории идеологии. В работах он критически осмысливает современные культурные и политические процессы, уделяя внимание вопросам власти, идеологии и социальной справедливости. Его книги и идеи достаточно известны в отечественном философском дискурсе («Идея культуры», «Теория литературы: введение», «Марксизм и литературная критика» и другие работы).

1880–1900»)¹ в том же университете. С 1980 года преподает английский язык в Биркбек-колледже в Лондоне.

Поворотными для Коннора стали 1990-е годы: в 1994 году он был назначен профессором современной литературы и теории (Professor of Modern English Literature and Theory) в Колледже Биркбек, Лондон. Так, он официально был признан не просто как историк литературы (как специалист по Диккенсу, например), а как мыслитель, который работает на уровне литературной теории, философии литературы, культурной критики. В этот период он получил международное признание, был приглашен с лекциями в США (Стэнфорд, Беркли, Йель, Принстон), Франции (Сорбонна), Германии (Берлинский университет, Веймар), Австралии (Мельбурн, Сидней).

После 1994 года² он преподавал английский язык в Кембриджском университете в должности профессора (2012-2022 гг.), профессора-стипендиата в Питерхаусе (2021-2022 гг.), с 2022 года профессор в Кингс-колледже в Лондоне. Участвовал в экзаменации на PhD более 150 кандидатов наук в Лондонском университете, а также в других университетах Великобритании и в университетах Австралии, Германии, Финляндии, Нидерланд и Ирландии.

Деятельность Стивена Коннора не ограничивается только преподавательской работой. С 2002/3 по 2012 год он также занимал должность академического директора Лондонского консорциума, аспирантуры Лондонского университета, которая специализировалась на междисциплинарных программах. С 2012 по 2022 год он является профессором английского языка по программе Grace 2 в Кембриджском университете и научным сотрудником Питерхауса в Кембридже. В июле 2016 года он был избран членом

¹ Его диссертация размещена на сайте Британской библиотеки (E-Thesis Online Service (Ph. D). The British Library Board), однако на момент обращения доступ к просмотру и работе с цифровой копией невозможен «из-за киберинцидента»: (дата обращения: 18.11.2025).

² Далее, информация о его CV предоставляется на основании раздела CV на его личном сайте (дата обращения: 15.04.2025).

Британской академии (FBA), национальной академии гуманитарных и социальных наук Соединенного Королевства. С 2018 по 2022 год являлся директором Центра исследований в области искусств, социальных и гуманитарных наук (CRASSH) Кембриджского университета¹. В 2023 году он стал директором по исследованиям в Институте цифрового будущего Королевского колледжа в Лондоне. Его административная деятельность преимущественно с междисциплинарными исследованиями.

Также он является членом редакционной коллегии многих журналов (Parallax, Critical Quarterly, Journal of Visual Culture, Senses and Society, Journal of Beckett Studies, Blackwell Literature Compass, Australian Humanities Review, SoundEffects, Ctrl-Z) и основателем и редактором серий книг Technographies и Open Humanities Press.

Активно с 1985 года принимает участие в подкастах и трансляциях в качестве рецензента, комментатора, а также автора и ведущего. На его личном сайте размещены некоторые записи подкастов, участником которых он стал (с расшифровками)². Этот сайт представляет собой ценнейший ресурс, позволяющий не только узнать основную информацию о его работах, но и ознакомиться практически со всеми его статьями, докладами и выступлениями. В некоторых случаях доступны аудиозаписи выступлений. Для всех материалов, размещённых на сайте, указаны год публикации или выступления, а также место, то есть он обеспечивает возможность корректного цитирования.

Публикационная активность Стивена Коннора продолжается, на сайте предоставлена информация о книгах, которые он планировал выпустить в 2025 году, а также план на 2026 г.

Научные интересы Коннора отличаются значительным разнообразием и оригинальностью. Ниже представлены основные темы его исследований, а также значимые для

¹ (дата обращения: 15.04.2025).

² Раздел Broadcasts на личном сайте Стивена Коннора: (дата обращения: 15.04.2025)

понимания его творчества ключевые книги.

Первые книги Коннора были посвящены личностям Чарльза Диккенса (1985) и Самуэля Беккета (1988). Также у него опубликованы еще несколько книг, посвященных конкретным личностям и их идеям: «Джеймс Джойс» (1996), «Беккет. Модернизм и материальное воображение» (2014) и «Гастон Башляр: интеллектуальная биография» (2025). Коннор продолжает исследования английского языка и литературной теории.

Что касается социальной теории и философии, то Коннор не создал собственную «теорию всего» (как, допустим, Фуко – свой дискурс-анализ) или системную философию. Зато он удивительным образом синтезировал несколько крупных интеллектуальных течений второй половины XX века. В 1990-х годах Коннор начинает исследовать медиа (включая типографику и письмо), а также обращает внимание на звуковые исследования (Sound Studies). На его сайте опубликовано 48 докладов, лекций, текстов выступлений в ток-шоу и интервью, посвящённых изучению и анализу таких феноменов, как шум, голос, музыка, звук, слух. Например, «**Tones of Face: On Psychophonotypographics**» (лекция, прочитанная на симпозиуме «Акустический текст: звук и музыка в литературе» в Технологическом университете Наньян, Сингапур, 2021), «**Acousmania**» (лекция на конференции «Sound Studies: Art, Experience, Politics», CRASSH, Кембридж, 2015), «**The Chronopher**» (доклад, 2009) и другие. Он уделяет внимание «машинам» (например, слуховым аппаратам) и показывает их связь с проблемой телесности (удвоение тела), связывает звуковые исследования с политикой и онтологией (пространство, время, звуковой ландшафт), определяет голос как распределитель времени и другие аспекты.

Стивен Коннор рассматривает медиа не просто как технические средства передачи информации, а как сложные культурные, материальные и сенсорные феномены, которые

формируют человеческое восприятие, социальные практики и способы взаимодействия с миром. Его интересуют различные среды передачи информации (звук, письмо, тело) и их влияние на содержание сообщения (в этом прослеживается влияние Маршалла Маклюэна), а также феномен чревовещания. Для Коннора голос всегда опосредован средой (воздухом, микрофоном, радио и т.д.). Данной проблеме посвящены такие работы, как «**Ошеломленный: культурная история чревовещания**» (2000, на англ. «**Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism**») [1], в которой он исследует чревовещание как особую форму коммуникации, демонстрирующую разрыв между голосом и его источником и анализирует, как медиа (например, радио) создают иллюзию присутствия, подобно чревовещанию, отделяя голос от его физического источника, а также «**За пределами слов: рыдания, напевы, заикания и другие вокализации**» (2014, на англ. «**Beyond Words: Sobs, Hums, Stutters and Other Vocalizations**») [2], посвященной анализу невербальных вокализаций как коммуникативных актов. К ним относятся мычание, хныканье, всхлипы, кашель, смех, вздохи и многое другое. В последней работе Стивен Коннор выводит понимание коммуникации за пределы лингвистических моделей.

В работе «**Постмодернистская культура: введение в теории современности**» (1989, на англ. «**Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary**») [3] он анализирует влияние медиа на формирование постмодернистской культуры. Он обсуждает, каким образом такие технологии, как телевидение, кино и реклама, способствуют созданию гиперреальности, фрагментации и утрате традиционных иерархий между высоким и низким искусством. Эта работа представляет собой важный вклад в теорию медиа в контексте постмодернизма.

Подробнее остановимся на «Постмодернистской культуре...» как одном из значимых «введений» в постмодернизм. Книга, опубликованная в 1989 году, хотя её

написание началось в 1987 году, появилась на фоне активных дискуссий о «исчерпании» потенциала постмодернизма и поисках сходств внутри направления. Коннор фиксирует смещение к «аналогичному постмодернизму» через обсуждения орфографической стандартизации приставки «пост», рассматривая варианты её написания: слитно, раздельно, через дефис, с заглавной или строчной буквы. При этом он иронично замечает, что одной из характерных черт постмодернизма является массовое написание вводных материалов и инструкций по изучению, к которым относится и его книга [4].

В 1997 году вышло второе, расширенное издание книги, в котором постмодернизм был воспринят иначе, чем в первом издании. «Мой пересмотр, переосмысление и расширение «Постмодернистской культуры» было предпринято в контексте выпуклости сверхсвязности концепции постмодерна. Новые существенные обсуждения, включенные в это издание, призваны не только обновить книгу путем анализа более поздних практических и теоретических разработок, особенно в юриспруденции, танцах, музыке, культурологии, киберкультуре, географии и экологической мысли, а также более поздних размышлений таких мыслителей, как Жан-Франсуа Лиотар и Фредрик Джеймсон, но также, как я теперь начинаю понимать, предоставить некоторые материалы и поводы для обсуждения этой чрезмерной согласованности» [3, ix].

Основная цель книги – не дать окончательное определение постмодернизму, а представить читателю своего рода карту, путеводитель по сложной и запутанной территории постмодернистских теорий и практик конца XX века. Коннор идентифицирует и анализирует ряд сквозных стратегий и тем постмодернизма: ирония, пастиш, апроприация, фрагментация, метафикциональность, деконструкция бинарных оппозиций, стирание границ (высокое/низкое, искусство/жизнь, реальность/симуляция). Он утверждает, что постмодернизм представляет собой комплекс

взаимосвязанных, но зачастую противоречивых тенденций, проявляющихся в различных культурных сферах.

Книга является одним из наиболее значительных англоязычных введений в теорию постмодернизма. Его главное достижение заключается в способности соединить разрозненные течения мысли – от философии и литературоведения до искусства и политики – в цельную картину культурных изменений второй половины XX века. При этом Коннор не стремится предложить единую теорию постмодернизма, а подчеркивает его множественность. Он демонстрирует, что постмодернизм может выступать как философская позиция (Лиотар, Деррида), эстетическая стратегия (Уорхол), культурный феномен (Бодрийяр, Джеймисон) и социальная критика (Фуко, Батлер).

Одной из сильных сторон книги является её междисциплинарность. Коннор свободно перемещается между различными научными областями, демонстрируя, как постмодернистская проблематика пронизывает все формы культуры: архитектуру, искусство, фотография, танец (основывается на Салли Бэйнс), литература (основывается на идеи Ихаб Хассана), театр и перформанс, кино, телевидение, видео, массовая культура (спорт, мода, музыка). Кроме того, Коннор описывает и анализирует влияние и реализацию постмодернизма в социальной и правовой теориях, культурной политике, политике и географии, феминизме, постколониальных исследованиях, этике, религии и экологии.

Для написания «Постмодернистской культуры» Коннор проделал колоссальную работу по подбору и анализу источников. Так как к 1987 году исследования, посвящённые постмодернизму, уже были многочисленны, он ограничил круг изучаемых работ, включая в своё введение только те, которые соответствовали хотя бы одному из следующих критериев [3]: в работе автор предлагал определение постмодернизма; автор обобщал или противопоставлял определения постмодернизма; иллюстрировались

характеристики постмодернизма на примерах; рассматривались проблемы, проистекающие из постмодернизма; в работе автор иным образом участвовал в дебатах о постмодернизме, называя его конкретно. Таким образом, в «введении в теории современности» он обращается к интеллектуальному наследию философов¹ – Жан-Франсуа Лиотар, Жан Бодрийяр, Жак Деррида, Мишель Фуко, Жак Лакан, Зигмунд Фрейд, Пьер Бурдьё, Ханс-Георг Гадамер, Ролан Барт, Михаил Бахтин, Фредрик Джеймисон, Ихаб Хассан, Жиль Делёз и Феликс Гваттари, Юрген Хабермас, Вальтер Беньямин, Терри Иглтон, Ги Дебор, Фридрих Ницше, Иммануил Кант, Георг Гегель и других; а также к писателям, художникам и деятелям искусства, отражающим культурные практики постмодерна, и исследователям культуры и постмодернизма.

В «Постмодернистской культуре» Стивен Коннор акцентирует внимание на нескольких парадоксах постмодернизма. Постмодернизм характеризуется предельным самосознанием, при котором критика и культура переплетаются настолько, что сам анализ постмодернизма становится его частью. Это порождает парадоксальные ситуации, например, когда отрицание метанарративов само превращается в метанарратив. Во-вторых, постмодернизм существует в напряжённом пространстве между культурой и критикой, не сводясь полностью ни к одной из них, хотя и относится к обеим. В-третьих, постмодернизм провозглашает плюрализм и отсутствие центра, но при этом сам становится авторитетным дискурсом, регулирующим эти идеи. В-четвёртых, форма обсуждения постмодернизма и его критика становятся органической частью его содержания.

Интересным представляется отметить, что в России сравнительно недавно, 31 января 2024 года, был опубликован перевод статьи Стивена Коннора «Постмодернизм на

¹ Особенно часто Коннор обращается к наследию Ж.-Ф. Лиотара и Ж. Бодрийяра, упоминания идей которых присутствуют практически во всех главах книги. Также значимое место в его тексте занимает Фредрик Джеймисон.

пенсии» (оригинальное название – «Postmodernism Grown Old»)¹ [4, 5]. Данная статья была опубликована в журнале «Всеализм»², который позиционирует себя как издание, посвящённое исследованию экспериментальной поэзии и современных художественных и когнитивных практик. Перевод осуществили представители постпосткружка³ – лаборатории современной критической мысли, исследующей культурное и философское пространство XXI века. Оригинальная статья была впервые опубликована в коллективной монографии «Культура «Пост» как диалог культур и цивилизаций»⁴ (Воронеж, 2005) под редакцией М. К. Поповой и В. В. Струкова.

Если «Постмодернистскую культуру» можно воспринимать как оптимистическое исследование потенциала постмодернизма, то «Постмодернизм на пенсии» является уже более тонкой, рефлексивной и критической оценкой как собственной работы Коннора 1989 года, так и наследия постмодернизма в целом. Коннор отмечает, что на 2005 год постмодернизм приближается к своему завершению, а его жизнедеятельность поддерживается отсрочиванием гибели посредством постоянных саморефлексий. Как справедливо подмечает Коннор, «игра в отсрочивание может стать идентичной самой игре» [4, р. 55]. Ученый также приводит хронологию развития постмодернизма и дает характеристику каждому из выделенных периодов.

В период накопления (1970-е и начало 1980-х) предпринимались многочисленные попытки четко

¹ Ссылка на статью: (дата обращения: 20.04.2025).

² Журнал позиционирует себя как «журнал-исследование экспериментальной поэзии и современных художественных и когнитивных практик»: (дата обращения: 20.04.2025).

³ Официальный сайт: (дата обращения: 20.04.2025). На момент написания статьи страница сайта не работала; «Лаборатория современной критической мысли, в центре которой лежит осмысление пространства XXI века с точки зрения философии, литературы и искусства, поиск ответов на вопрос, где проходят границы актуального гуманитарного знания, творчества, экономики, политики, и что значит культура сегодня?».

⁴ Культура «Пост» как диалог культур и цивилизаций / ред. М.К. Попова и В. В. Струков. – Воронеж : Воронежский государственный университет, 2005. - 360 с. (Серия «Монографии»; вып. 11).

определить понятие «постмодернизм», однако эти инициативы не увенчались успехом из-за различного понимания термина и его применения к несопоставимым типам объектам (театр, реклама, танец и т.д.). Такая ситуация объясняется многообразием и неоднородностью феномена постмодернизма, что усложняет формирование единого определения на тот момент.

Начиная с середины 1980-х годов начинается следующий период, который Коннор обозначает как «синтез». Открывающей работой данного этапа Коннор указывает эссе Фредрика Джеймисона «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма»¹, опубликованное в 1984 году в журнале *New Left Review*. Данный период характеризуется систематизацией отдельных теорий и ростом синкретизма в осмыслении постмодернизма. По словам Коннора, «постепенно все более значимым становилось не то, какие толкования адекватнее описывают частные проявления постмодернизма, а то, как рифмуются друг с другом разные представления о постмодерне. То, что параллелизм стал более важным и интересным, чем причинность, представлялось самой сущностью постмодерна» [5]. К концу 1980-х годов постмодернизм рассматривался как общий горизонт или комплексная гипотеза. Коннор фиксирует переход от генеалогического постмодернизма к аналоговому постмодернизму, где выявление родства и параллелизма между проявлениями постмодернизма стало важнее, чем построение модели их происхождения. В этот же период развивались дискуссии о правильном написании терминов «постмодернизм» и «постмодерн» – слитно, отдельно, через дефис – а также об отличиях постмодерна, постмодернизма и постмодерности. Третьей отличительной чертой становится существование постмодернизма как дискурса: «постмодернизм стал названием деятельности, посвященной постмодернизму. Постмодерн превратился в подобие облака

¹ В 1991 году Ф. Джеймисон опубликовал известную российскому сообществу одноименную книгу, сборник эссе.

данных, туман дискурса, который светился на радаре сильнее чем то, что он должен был отражать. ... Он перестал быть культурным барометром и сам стал задавать погоду» [5].

Следующий период Коннор охарактеризовал как автономию (от собственных объектов), он развивался в 1990-х годах. Постмодернизм трансформируется в философскую манеру, стиль мышления. «На этом этапе он все больше ассоциировался с постколониализмом, мультикультурализмом и политикой идентичности. И пока постмодернизм охватывал все больше академических дискуссий, в популярном дискурсе само понятие превратилось в ругательство. Таким образом, постмодернизм приобрел автономию от собственных объектов» [5].

Заключительный период развития постмодернизма, который Коннор называет «рассеиванием» (конец 1990-х – начало 2000-х годов), характеризуется появлением многочисленных новых руководств и введений, где постмодернизм рассматривается уже не как строго структурированное явление, а как популярное или общее культурное настроение. В этот период наблюдается снижение интенсивности теоретических дискуссий и постепенное распространение понятия в различных контекстах, что свидетельствует о рассредоточении и ослаблении прежней централизованной концепции постмодернизма.

В статье Стивен Коннор подводит итог, отмечая, что «формы вопрошания и аргументации, проводником которых прежде служил постмодернизм, теперь обитают в новых дисциплинах, представленных «теорией тела», «теорией пространственных искусств», «глобализацией» и активно развивающимися исследованиями в области кибернетики и цифровой культуры. Это может ясно указывать на то, что случайное стечение обстоятельств, названное постмодернизмом, распадается» [5]. Причиной упадка постмодернизма Коннор считает коммерциализацию, кризис критики (деконструкция стала академическим ритуалом), а

также появление новых вызовов (цифровизация, климатические изменения, которые требуют новых языков описания).

Коннор фиксирует интересную особенность и отличие постмодернизма от модернизма: «самая поразительная разница между модернизмом и постмодернизмом заключается в том, что никаких руководств к модернизму или теоретических введений не появлялось до тех пор, пока не появилось ощущение, что он завершился. То, что для модернизма было подрывным манифестом, для постмодернизма стало «введением» или «руководством» по разминированию» [5]. Также определенной особенностью постмодернизма является то, что он пробудил интерес к модернизму, так как руководства по постмодернизму и введения в постмодернизм, в которых прослеживалась линия возникновения различных видов постмодернизма из разных видов модернизма, создавали впечатление, что читателю, прежде чем читать о постмодернизме, необходимо изучить модернизм.

За пределами обсуждаемых в «Постмодернистской культуре...» проблем, Коннор обращает внимание на кожу человека как объект литературы, искусства, медицины и философии от античности до современности (восприятие татуировок и пирсинга). В «The Book of Skin» (оригинальное название – «Книга кожи», 2004) [6] он представляет культурную историю кожи, анализирует, связанные с ней проблемы – восприятие физических проблем (проказа, пигментация, румянец и т.д.), как граница между внешним и внутренним (как она формирует идентичность, расовая проблематика, тактильность), культурные смыслы кожи (представление в искусстве), изменение поверхности кожи (татуировки, пирсинг, шрамирование, изменение косметикой, и другое). Кожа выступает как сложный культурный объект.

Коннор в своих более поздних исследованиях обращается к проблемам телесной риторики в работе «Уступая дорогу:

размышления о недооценённых наклонностях» (оригинальное название – «Giving Way: Thoughts on Unappreciated Dispositions», 2019) [7], посвященной пересмотру традиционных представлений о поведении, демонстрирующим пассивность (милосердие, смирение, вежливость, сдержанность, благодарность, извинения, а также сопровождающие их действия, например, поклон). Он рассматривает поклон, например, как социальную практику и индикатор свободы. Для него тот, кто подчиняется и демонстрирует покорность и смирение, более свободен, чем властвующий. «Those who submit thereby have more freedom and variability than those to whom they submit»¹ [7, p. 71].

Книга «Парфенейлия: Любопытные жизни магических вещей» (оригинальное название - «Paraphernalia: The Curious Lives of Magical Things», 2011) [8] посвящена рассмотрению вещей, которые нас окружают в повседневной жизни, с точки зрения культурной антропологии и социальной теории. Он уделяет внимание формированию социальных ритуалов, привычек, жестов обыденными вещами, такими как сумки, пуговицы, карты, ключи, газеты, таблетки и другое.

Стивен Коннор разрабатывает оригинальную теорию знания, в которой фокус смещён с традиционного вопроса о процессе познания и способах его осуществления на более глубокие аспекты того, что значит знать, не знать и желать знать, а также на телесные ощущения, сопутствующие получению знания. Кроме книги «Безумие знания: о мудрости, невежестве и фантазиях познания» (оригинальное название - The Madness of Knowledge: On Wisdom, Ignorance and Fantasies of Knowing», 2019) [9], он уточняет эту проблему в статьях, лекциях и интервью². Главной проблемой являются взаимоотношения человека и знания: «почти всё философское внимание к эпистемологическим вопросам было неизбежно

¹ Перевод мой - авт.: «Те, кто подчиняется, в результате обладают большей свободой и вариативностью, чем те, кому они подчиняются».

² Раздел Epistemopathies (Эпистемопатии) на официальном сайте Стивена Коннора: (дата обращения: 17.11.2025).

рефлексивным – то есть философы использовали свои способы беспокойства и размышления о знаниях, чтобы задавать и реализовывать то, что может делать сама философия. Но гораздо меньше внимания уделяется другой, более острой форме эпистемической рефлексивности – феноменологии знания. Я предлагаю назвать это эпистемопатией... Там, где эпистемология исследует истину, или логос, знания, эпистемопатия взяла бы в качестве объекта пафос познания, то есть то, что мы чувствуем по отношению к знанию и его сопутствующие и исполнительные действия – обучение, мышление и преподавание»¹.

Он разрабатывает понятия «экзоэпистемология», «экзоэпистемопатия», «эпистемофобия», «эпистемофилия», «эпистемопатия», «эпистемотопия», «эпистемократия». Последним двум понятиям отведены главы в книге «Безумие знания...». Экзоэпистемология является, по сути, подходом, противопоставленным классической эпистемологии, сфокусированной на внутренних процессах познания субъекта. Она демонстрирует, что мы не столько обладаем знанием, сколько взаимодействуем с ним как с чем-то внешним, даже театральным, что является неотъемлемой частью знания.

Эпистемопатия у Коннора представлена как «страстное (аффективное) знание», знание как телесное и аффективное переживание. «Эпистемопатия позволяет нам признать, что в любом познании должен присутствовать элемент самозвания. Эпистемопатия помогает понять, как мы играем в знание или, говоря менее пренебрежительно, разыгрываем различные игры знания. Театральность познания требует декораций и свойств, как риторических – как, например, формализованные обмены вопросами и ответами, так и сцены, пространства и случаи знания. Знание неотделимо от какой-то театральной постановки»².

¹ Проспект, составленный 21 июля 2017 года, в рамках работы над книгой «Безумие знания»: (дата обращения: 17.11.2025).

² Лекция, прочитанная 23 мая 2018 года в Международном колледже по изучению культурных технологий и средневековой философии (ИККМ), Веймар: (дата обращения: 17.11.2025).

Отношение к знанию Коннор демонстрирует через амбивалентную пару эпистемофилия-эпистемофобия, страстное желание знать и страх перед знанием, соответственно. Страх является реакцией на опасности, которые может нести знание (тревога, разрушение иллюзий и т.д.). Коннор показывает, что эти две силы неразделимы и постоянно борются друг с другом. Желание знать всегда сопровождается страхом перед тем, что может быть обнаружено.

Эпистемотопия есть понятие, выражающее желание картографировать знание, выявить его центр и периферии, а также освоить и поглотить пространство/а. Знание становится ресурсом, который необходимо присвоить.

Вместе эти понятия показывают, что знание является сложной и насыщенной аффектами, властными отношениями (общество знания, власть экспертов и т.д.) и пространственными метафорами системой, которая и составляет «безумие знания». Стремление знать (желание знать у Аристотеля) – это одержимость знанием, безумие. Познание движимо силами, выходящими за пределы рационального – страстью, страхом, тревогой, одержимостью, властью, неудовлетворенностью – а, следовательно, рациональная способность людей познавать по своей сути иррациональна. И в этом состоит «безумие».

Круг интересов Стивена Коннора на перечисленных выше темах не заканчивается. Также он разрабатывает и другие идеи. Он много пишет об атмосфере, дыме, дыхании, смоге в статьях, докладах и лекциях, а также книге «Вопрос воздуха: наука и искусство эфирного» (на языке оригинала – «The Matter of Air: Science and Art of the Ethereal», 2010) [10]. Коннор исследует воздух не просто как физическую среду, а как культурный и философский феномен, сформировавший западную цивилизацию (пневматическая цивилизация), наши технологии, религию, искусство и само восприятие реальности. В данной работе воздух выступает как

неотъемлемая часть нашей жизни, а также как пространство или территорию, которую можно использовать для доминирования и власти.

Интересы Стивена Коннора не исчерпываются перечисленными работами и проблемами. В книге «Философия спорта» (оригинальное название – «A Philosophy of Sport», 2011) [11] он представляет спорт как фундаментальную черту современного человека, способствующих освоению и осмыслению мира через тело. Спорт раскрывает, что значит быть человеком, обладающим телом, волей, стремлением к совершенству и потребностью в правилах, сообществе и игре. Коннор занимается культурной реабилитацией чисел и количественных измерений в работе «Жизнь по цифрам: в защиту количества» (оригинальное название – «Living By Numbers: In Defence of Quantity», 2016) [12]. Он исследует «машинологию», представляя машины не как пассивные инструменты, а как «мечты», то есть продукты воображения и субъекты, порождающие новые возможности, в работе «Dream Machines»¹ (2017) [13]. В книге «A History of Asking» (2023) [14] Стивен Коннор обращается к практикам просьбы (от мольбы до требований) как социальным практикам взаимодействия в обществе (и не только среди людей).

Кроме перечисленного, Стивен Коннор занимается также изучением дискурсов животных и мух² как объектов искусства, литературы и социальной теории; психополитическими церемониями («Ceremonics, Giving Way» (2019), «A History of Asking» (2023), «Styles of Seriousness» (2023), планирует еще книги в подобной тематике. Предположительно будут посвящены риторике оскорблений и насмешек, стилистике страданий и печали, а также ритуалах и рутинах познания)³; культурной феноменологией; феномена технологий и

¹ Предполагается несколько вариантов перевода названия книги – «Машины-грезы», «Машины-сны», «Воображаемые машины», «Машины-мечты».

² В работах Самуэля Беккета.

³ Информация взята из раздела «Церемонии» официального сайта Стивена Коннора: (дата обращения: 18.11.2025).

технографией.

Подводя итоги, Стивен Коннор внес значительный вклад в развитие междисциплинарных гуманитарных исследований. Он предстает как ученый-энциклопедист, деконструирующий повседневность и феномены социального. Изучение работ Стивена Коннора представляет огромный интерес для российских ученых (философов, культурологов и других), так как его междисциплинарный подход и оригинальные теоретические концепции существенно расширяют горизонты гуманитарных исследований. Коннор предлагает новые методы осмысления медиа, звука, телесности и культуры, выводя традиционные гуманитарные дисциплины на качественно иной уровень понимания. Он вводит понятия, которые позволяют глубже анализировать феномены знания, власти, аффекта и пространства, что важно для современного социально-философского и культурологического анализа в России. Особую актуальность представляет разработанный Коннором инструментарий для анализа современных общественных процессов. Феномены экспертного знания и информационного противостояния находят точное объяснение в диалектике эпистемократии и эпистемопатии, а экологический дискурс и цифровая трансформация раскрываются через призму его философии воздуха и теории технических медиа. Кроме того, его внимание к историческому контексту помогает исследователям лучше понять эволюционные процессы и влияние культурных явлений. Изучение идей Стивена Коннора может помочь в становлении в России школ Cultural Studies и Sound Studies. Освоение и внедрение идей Коннора позволит российским учёным повысить качество анализа современных социокультурных процессов

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Connor S. *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism*. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 458.
2. Connor S. *Beyond Words: Sobs, Hums, Stutters and Other Vocalizations*. London: Reaktion, 2014. P. 449.
3. Connor S. *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. Oxford: Blackwell, 1996. P. 338.
4. Connor S. *Postmodernism Grown Old // Культура «Пост» как диалог культур и цивилизаций / ред. М. К. Попова, В. В. Струков. Воронеж. 2005. С. 55-72.*
5. Коннор С. Постмодернизм на пенсии [Электронный ресурс]. URL: <https://vsealim.ru/stiven-konnor-postmodernizm-na-pensii/#modal-sidebar> (дата обращения: 20.04.2025).
6. Connor S. *The Book of Skin*. London: Reaktion; Ithaca: Cornell University Press, 2004. P. 306.
7. Connor S. *Giving Way: Thoughts on Unappreciated Dispositions*. Stanford: Stanford University Press, 2019. P. 240.
8. Connor S. *Paraphernalia: The Curious Lives of Magical Things*. London: Profile, 2011. P. 247.
9. Connor S. *The Madness of Knowledge: On Wisdom, Ignorance and Fantasies of Knowing*. London: Reaktion; Chicago: Chicago University Press, 2019. P. 369.
10. Connor S. *The Matter of Air: Science and Art of the Ethereal*. London: Reaktion, 2010. P. 378.
11. Connor S. *A Philosophy of Sport*. London: Reaktion, 2011. P. 232.
12. Connor S. *Living By Numbers: In Defence of Quantity*. London: Reaktion; Chicago: Chicago University Press, 2016. P. 296.
13. Connor S. *Dream Machines*. London: Open Humanities Press, 2017. P. 220.
14. Connor S. *A History of Asking*. London: Open Humanities Press, 2023. P. 238.

REFERENCES:

1. Connor S. Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 458.
2. Connor S. Beyond Words: Sobs, Hums, Stutters and Other Vocalizations. London: Reaktion, 2014. P. 449.
3. Connor S. Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell, 1996. P. 338.
4. Connor S. Postmodernism Grown Old // Kul'tura «Post» kak dialog kul'tur i civilizacij [The Post Culture as a Dialogue of Cultures and Civilizations] / ed. M. K. Popova, V. V. Strukov. Voronezh: VGU, 2005. p. 55-72. (In Russian)
5. Connor S. Postmodernizm na pensii [Retired Postmodernism]. [Electronic resource]. URL: <https://vsealim.ru/stiven-konnor-postmodernizm-na-pensii/#modal-sidebar> (accessed: 20.04.2025). (In Russian)
6. Connor S. The Book of Skin. London: Reaktion; Ithaca: Cornell University Press, 2004. P. 306.
7. Connor S. Giving Way: Thoughts on Unappreciated Dispositions. Stanford: Stanford University Press, 2019. P. 240.
8. Connor S. Paraphernalia: The Curious Lives of Magical Things. London: Profile, 2011. P. 247.
9. Connor S. The Madness of Knowledge: On Wisdom, Ignorance and Fantasies of Knowing. London: Reaktion; Chicago: Chicago University Press, 2019. P. 369.
10. Connor S. The Matter of Air: Science and Art of the Ethereal. London: Reaktion, 2010. P. 378.
11. Connor S. A Philosophy of Sport. London: Reaktion, 2011. P. 232.
12. Connor S. Living By Numbers: In Defence of Quantity. London: Reaktion; Chicago: Chicago University Press, 2016. P. 296.
13. Connor S. Dream Machines. London: Open Humanities Press, 2017. P. 220.
14. Connor S. A History of Asking. London: Open Humanities Press, 2023. P. 238.

РЕЦЕНЗИИ

Платон как математический реалист: рецензия на монографию Э. Ландри

Даниил Олегович Хмелевской

*Аспирант, Южный Федеральный Университет. Институт
философии и социально-политических наук*

dhmelevskoy@sfedu.ru

Аннотация: *В рецензируемой монографии Э. Ландри «Plato Was Not a Mathematical Platonist» пересматривается привычная связка «Платон – математический платонизм». На материале «Государства» автор показывает, что математические объекты у Платона не тождественны идеям и имеют лишь методологический, а не метафизический статус, выстраивая модель «как-будто-реализма», в рамках которой математик работает с такими объектами только внутри задачи. Книга будет полезна тем, кто интересуется границей между платоновской метафизикой и платоновским пониманием математики.*

Ключевые слова: *математика, диалектика, Платон, диалог «Государство»*

Plato as a mathematical realist: a review of the monograph by E. Landry

Daniil O. Khmelevskoy

*Postgraduate student, Southern Federal University. Institute of Philosophy and
Socio-Political Sciences*

dhmelevskoy@sfedu.ru

Abstract: *In the peer-reviewed monograph by E. Landry, «Plato Was Not a Mathematical Platonist», the familiar connection «Plato - mathematical Platonism» is revised. Using the material of The State, the author shows that*

mathematical objects in Plato are not identical to ideas and have only a methodological, not a metaphysical status, building a model of «as if-realism», in which the mathematician works with such objects only within the task. The book will be useful to those who are interested in the boundary between Platonic metaphysics and Platonic understanding of mathematics.

Keywords: *mathematics, dialectics, Plato, the dialogue «Republic»*

© Д.О. Хмелевской (Ростов-на-Дону). dhmelevskoy@sfn.edu.ru.
Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI:
10.18522/2415-8682-2025-14-68-73

В своих произведениях Платон неоднократно обращается к математическим наукам, например, к геометрическим объектам. Кроме того, эти геометрические объекты можно с легкостью указать – единое из диалога «Парменид» или же математическое описание устройства космоса из диалога «Тимей». Чаще всего обращение античного мыслителя к точным наукам сопряжено с описанием онтологии, что также видно на примере упомянутых ранее диалогов. Уделение внимание этим наукам было выражено и в институциональном аспекте, ведь на входе в платоновскую академию, доверяя античной легенде, учеников встречала максима: «Геометр, да не войдет». Обратившись же к диалогу «Государство», мы увидим, как высоко Платон оценивает математические науки, поскольку их изучение – подготовка для будущего правителя-философа. В то же время математические дисциплины предшествуют, а следовательно, ведут к изучению диалектического искусства, вершине теоретического созерцания. Стоит подчеркнуть, закрепленная ассоциация платонизма и математики дает возможность говорить нам, например, о математическом платонизме Гёделя.

Профессор философии калифорнийского университета Элейн Ландри обращает внимание на «сплетение» воззрений Платона и математики в диалогах мыслителя.

Калифорнийский профессор, судя по её личной странице на сайте университета, специализируется на математическом реализме и философии математики в произведениях Платона. Кроме того, публикации Э. Ландри входят в списки литературы статей из знаменитой Стэндфордской философской энциклопедии. Итак, монография автора «*Plato was Not a Mathematical Platonist*» вышла в серии «Cambridge Elements», что предполагает такой формат изложения, который объемнее научной статьи, а также выполняет функцию краткого введения в конкретную тему или проблему. В нашем же случае эта тема посвящена математике и Платону. Автор монографии предпринимает попытку рассмотреть античного философа как метафизического реалиста, но не в качестве математического платоника. Авторитет Платона-математика подкрепляется «стандартным» способом изложения философии Платона, который можно описать тезисно так: «(а) математические объекты, как платоновские идеи, существуют независимо от нас в метафизической сфере идей; (b) что то, как обстоят дела в этой метафизической сфере, определяет истинность математических утверждений; и (с) что мы познаем такие истины, так или иначе «припоминая» то, как обстоят дела в метафизической сфере» [1, с. 1].

Элейн Ландри пытается установить различие между идеями и математическими объектами. Соответственно, необходимо также установить различие между диалектическим методом, направленным на идеи и гипотетическим методом математиков. Гипотетический метод, утверждает исследователь, собственно метод математика, где исходные положения, например, геометрические фигуры, рассматриваются как безусловно данные первые начала. Кроме того, такие начала не нужно обосновать, а рассуждение с помощью этого метода «идет вниз» от этих допущений к выводу. Ведь, утверждает автор, цель математики – решить поставленную задачу, а не добраться до безгипотетического первопринципа [1, с. 11]. В

связи с этим математическое рассуждение не нуждается в метафизическом объяснении истинности своих исходных посылок, достаточно считать их истинными для построения непротиворечивых доказательств. В этом смысле математические объекты обладают лишь методологическим, а не метафизическим существованием. Исходя из этого, существование этих объектов стоит понимать «технически», исключительно для построения доказательств. Такой подход Лэндри называет методологическим «как-будто-реализмом» (*as-if realism*), где математик ведёт себя так, как если бы и принципы, и объекты реально существовали, но только в рамках решаемой задачи.

Диалектический же метод, согласно автору монографии, имеет противоположную природу относительно математического подхода. Основное отличие заключается в рассмотрении гипотез не как формальных посылок для построения доказательства, но как посылки требующих обоснования, поэтому их «истинность» связана с метафизическими объектами, то есть идеями [1, с. 41]. Следовательно, путь рассуждения диалектика-философа будет выдержан в таком ключе: рассуждение поднимается от гипотезы вверх к безгипотетическому первопринципу, истина которого гарантируется идеей, например Благом, а затем начинается спуск от этого истинного первопринципа к объяснению отдельных положений, утверждает Э. Лэндри [1, с. 2]. Следовательно, в диалектике истина выступает как следствие существования идей. Используя диалектику, мы будем считать высказывание истинным, поскольку оно опирается на реально существующее – идеи, которые выступают объектами понимания и знания по Платону, в то время как, математические объекты остаются объектами мысли и гипотетического рассуждения.

С целью проиллюстрировать, что математические объекты не являются идеями Э. Лэндри обращается к разделенной линии из седьмой книги диалога «Государство». Автор интерпретирует указанную линию в качестве шкалы познания

и бытия по степени ясности объектов. Линия делится на видимое и умопостигаемое, и каждая часть ещё раз делится на образы и вещи, а затем на математические объекты и формы. Соотнося это с четырьмя способностями души (воображение, вера, мысль и понимание), автор получает схему: воображение (εἰκασία) относится к образам, вера (πίστις) относится к физическим объектам, мышление (διάνοια) же относится к математическим объектам, тогда как понимание (νόησις) направленно на идеи [1, с. 15]. Отсюда можно сделать вывод: математические объекты и по онтологическому, и по эпистемологическому статусу выше чувственных вещей, но ниже идей и потому не могут просто отождествляться с самими идеями.

С опорой на такое прочтение «Государства» автор переосмысляет три пункта «стандартного» прочтения философии Платона следующим образом. Во-первых, следует отказаться от утверждения, что математические объекты существуют как независимые идеи, метафизические сущности. Условия разрешения задачи диктуют конкретные гипотезы, в свою очередь, они уже вызывают «объекты мысли», которые мы воспринимаем, как если бы они были реальны. По этой причине, автор заключает: «... то, что определяет истинность математического утверждения, – это метод математиков, а не какая-либо философская или математическая метафизика» [1, с. 41]. В то же время теория припоминания из диалога «Менон» не актуальна для математического понимания, поскольку оно достигается применением метода гипотез.

На вопрос о природе математики или на какие виды её можно разделить можно ответить без привлечения «метафизического» уровня сущего: «нам не нужно обращаться к диалектическому методу и метафизике философских или геометрических идей; вместо этого мы можем обратиться к самой математике и использовать геометрическую теорию пропорций как высшую метаматематическую теорию» [1, с. 42]. Эта теория пропорции не является фундаментом в

строгом метафизическом смысле и не поставляет первых онтологических принципов, а поступая наоборот мы же будем путать метод математиков и философов [1, с. 43]. В связи с этим автор критикует математический платонизм Ф. М. Корнфорда, Х. Х. Бенсона, В. В. Тейта, поскольку в нём «объединяет два типа реализма, присутствующих в «Государстве» Платона: методологический реализм и метафизический реализм» [1, с. 43].

Подведём же итог рассмотрения монографии Э. Ландри. В работе автора представлен нетривиальный и аргументированный взгляд на платонический реализм, позволяющий разделить математику и метафизику. Прочтение Э. Ландри седьмой книги «Государства» Платона позволяет вновь критически взглянуть на основания математического платонизма. Монография Э. Ландри будет интересна не только для историков философии, но и для современных философов математики, поскольку автор призывает читателей увидеть модель методологического реализма в самой математике, предоставив последней автономию от метафизики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Landry E. Plato Was Not a Mathematical Platonist. Cambridge university press, 2023. 58 p.

REFERENCES:

1. Landry E. Plato Was Not a Mathematical Platonist. Cambridge university press, 2023. 58 p.

СТУДЕНЧЕСКАЯ СТРАНИЧКА

Концепция У-вэй в даосизме: является ли бездействие формой силы?

Диана Олеговна Муштатова

*Студент Института филологии, журналистики и
межкультурной коммуникации, Южный Федеральный Университет*

dianamushtatova@gmail.com

Алина Михайловна Миронова

*Преподаватель кафедры социальной философии,
Южный Федеральный Университет*

Woinova@yandex.ru

Аннотация: *Статья посвящена анализу одной из центральных категорий философии даосизма, У-вэй (кит. трад. 無為.). В статье предлагается рассматривать У-вэй, не как пассивность, а как глубокую форму гармоничного действия, которое согласуется с естественным течением Дао. На основе текстового анализа и современных параллелей в статье утверждается, что У-вэй представляет собой тонкую, но эффективную модель воздействия и лидерства, актуальную как для древнего управления, так и для современного общества. В статье проводятся параллели между древнекитайским принципом У-вэй и современной психологической концепцией «состояния потока», демонстрируя, каким образом осознанное и естественное действие способствует снижению стресса и повышению эффективности и продуктивности в повседневной жизни каждого человека. Такой анализ позволяет выявить значимость У-вэй как универсального принципа, применимого в образовательных, управленческих и личностных практиках. Также рассматривается влияние У-вэй на принятие решений и регулирование человеческого поведения. Делается вывод, что гармония между внутренними импульсами и внешними*

обстоятельствами способствует адаптивности и уменьшению конфликтов как в социальной, так и в профессиональной сферах. Отмечается, что применение У-вэй может помочь человеку развить гибкость мышления, способность к ненасильственному взаимодействию и осознанности. Подобный подход формирует альтернативную модель эффективного лидерства, при которой результат достигается благодаря мягкому регулированию, а не жесткому контролю, что делает У-вэй значимым ориентиром для современной культуры и практики.

Ключевые слова: даосизм, У-вэй, действие без усилий, дао, Лао-цзы, Чжуан-цзы, гармония, естественный порядок, управление, власть, состояние потока

The concept of Wu Wei in Daoism: is inaction a form of power?

Diana Olegovna Mushtatova

Student of the Institute of Philology, Journalism, and Intercultural Communication, Southern Federal University

dianamushtatova@gmail.com

Alina Mikhailovna Mironova

Lecturer of the Department of Social Philosophy, Southern Federal University

Woinova@yandex.ru

Abstract: *This article analyses one of the central categories of Taoist philosophy, Wu Wei (Chinese: 無為). The article proposes that Wu Wei should be viewed not as passivity, but as a profound form of harmonious action that is consistent with the natural flow of the Tao. Based on textual analysis and modern parallels, the article argues that wu-wei is a subtle but effective model of influence and leadership, relevant to both ancient governance and modern society. The article draws parallels between the ancient Chinese principle of wu wei and the modern psychological concept of «flow state,» demonstrating how*

conscious and natural action contributes to reducing stress and increasing efficiency and productivity in everyday life. This analysis reveals the significance of Wu Wei as a universal principle applicable in educational, managerial, and personal practices. The influence of Wu Wei on decision-making and the regulation of human behaviour is also examined. It concludes that harmony between internal impulses and external circumstances promotes adaptability and reduces conflict in both social and professional spheres. It notes that the application of Wu Wei can help a person develop flexibility of thinking, the ability to interact non-violently, and mindfulness. This approach forms an alternative model of effective leadership, in which results are achieved through soft regulation rather than strict control, making Wu Wei a significant reference point for contemporary culture and practice.

Key words: *Daoism, Wu Wei, effortless action, Tao, Laozi, Zhuangzi, harmony, natural order, governance, power, flow state*

© Д.А. Муштатова (Ростов-на-Дону). dianamushtatova@gmail.com; А.М. Миронова (Ростов-на-Дону). Woinova@yandex.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-74-85

Природа власти, возможностей воздействия на поведения человека – вопрос, актуальный в любую эпоху. Древнекитайская философия предлагает нам глубокие взгляды на человеческую жизнь, управление и естественный порядок. Большинство школ китайской мысли связывают власть с сознательными усилиями, контролем и господством, даосизм же предлагает совершенно иную точку зрения. В трактате «Дао Дэ Цзин» Лао-Цзы, власть заключается не в силовом вмешательстве, а в согласии с естественным порядком мира. Эта точка зрения воплощена в концепции У-вэй (кит. 無為; [wúwéi]), которая часто переводится как «бездействие», «недеяние» или «безусильное действие», и занимает центральное место в даосской философии, особенно в таких основополагающих текстах, как «Дао Дэ Цзин» и «Чжуан-цзы». Хотя «бездействие» вызывает ассоциации с пассивностью, даосские мыслители понимали у-вэй как

глубокую форму согласования с дао (кит. 道 [dào], путь, дорога, тракт), то есть путем. Как ни парадоксально, именно У-вей становится источником подлинной силы и эффективности в мире, «путь неподвижен, всегда покоен. Но причастен ко всему, что происходит» [1, с. 43].

Данный пример подчеркивает, что истинная сила заключается в гармоничном, спонтанном действии, которое следует естественному течению дао, а не в силовом вмешательстве или манипуляции. В другом месте Дао де Цзин мы читаем: «Поэтому я знаю, что бездеятельность имеет высокое достоинство. Бессловесное учение и бездеятельность полезнее всего существующего между небом и землёй» [1, с. 49]. В трактате поднимается фундаментальный вопрос: можно ли действительно считать бездействие формой власти? На первый взгляд, идея о достижении результатов «бездействия» кажется абсурдной. Однако даосизм предполагает, что человек, воздерживаясь от чрезмерного вмешательства, может достичь большего, а не меньшего. Цель данной работы — исследовать философские основы у-вэй, рассмотреть научные интерпретации и найти аргументы, подтверждающие его действительность как форму власти как в древнем, так и в современном контексте. Совершим небольшой экскурс в даосизм, чтобы прояснить философские основы у-вэй.

Даосизм возник в период Сражающихся царств или Чжаньго Шидай (475–221 гг. до н. э.), во время политической нестабильности и интеллектуального расцвета в Китае. Лао-цзы, легендарный автор «Дао Дэ Цзин», предложил философию, в центре которой находится дао, или «путь», представляющий собой фундаментальный естественный порядок вселенной. Даосизм предполагает, что большинство человеческих проблем возникает из-за чрезмерного планирования, стремления к чему-то большему и навязывания своей воли изначально динамичному и взаимозависимому космосу. Действуя естественно, не форсируя события, практикующий с большей вероятностью добьется результатов, т. к. его деятельность будучи

адаптивной, а не напористой, становится более осознанной. «Дао Дэ Цзин» утверждает, что «Мир смирен: все люди едят и бегают над его твердынею... бездеятельность имеет высокое достоинство», то есть самое мягкое в мире преодолевает самое твердое в мире, и именно в бездействии есть преимущество [1, с. 49]. По словам Лао-цзы, люди часто создают проблемы, действуя вопреки этому естественному течению. Лекарство заключается в том, чтобы научиться действовать в соответствии с дао, а не против него. Описания Лао-цзы идей У-вэй поэтичны и парадоксальны. Во второй главе «Дао Дэ Цзин» он пишет: «Святой муж, будучи бездеятельным, распространяет свое учение. Вся тварь повинуется ему и никогда не откажется от исполнения его воли. Он производит много, но ничего не имеет; делает много, но не хвалится сделанным; совершает подвиги, но их не приписывает себе. Он нигде не останавливается, поэтому ему не будет надобности удаляться туда, куда он не желает» [1, с. 8].

В данном случае у-вэй представлен как способ действия, не связанный с принуждением. Святой муж, то есть мудрец, не вмешивается без необходимости, но благодаря такому подходу сохраняется естественная гармония. В тридцать седьмой главе Лао-цзы углубляет эту мысль: «Путь неподвижен, всегда покоен. Но причастен ко всему, что происходит» [1, с. 43]. Данное утверждение предполагает, что наиболее эффективные действия возникают из не принуждения. Вместо того, чтобы навязывать свою волю другим, мудрые люди позволяют событиям развиваться естественно, вмешиваясь только тогда, когда это гармонично с дао.

В этой главе Лао-цзы также добавляет, что дао само по себе изображается как бесконечно могущественное именно потому, что оно не действует намеренно. Моделируя человеческое поведение по дао, можно достичь эффективных результатов, не стремясь к ним и не принуждая никого.

Лао-цзы применяет У-вэй не только к личному поведению,

но и к политическому лидерству. Идеальный правитель управляет с минимальным вмешательством, создавая условия, при которых общество организуется естественным образом. В семнадцатой главе «Дао де цзин» читаем: «Существует ли высочайшее бытие, я не знаю; но можно (духом) приблизиться к нему и воздавать ему хвалу, потом – бояться его, а затем – пренебрегать им. От недостатка веры происходит неверие. О, как медленны слова, сказываемые с весом и со смыслом! Когда совершены заслуги и сделаны подвиги, то все земледельцы скажут, что это достигнуто естественным ходом вещей» [1, с. 23], иными словами лучшие правители – те, о существовании которых народ едва знает. Когда же их задача выполнена, все люди говорят: «Мы сделали это сами» [1, с. 23]. Другим основополагающим даосским произведением является одноименная книга Чжуан-цзы, она иллюстрирует У-вэй с помощью притч, таких как рассказ о мяснике Дин, чья легкость мастерства проистекает из полной гармонии с естественными закономерностями, а не из рассчитанных намерений: «Восприятие и понимание остановились, и дух движется туда, куда хочет. Я следую естественному устройству, бью по большим углублениям... и следую за вещами такими, какие они есть. Поэтому я никогда не задеваю ни малейшей связки или сухожилия... Все распадается, как ком земли, крошащийся на земле» [2, с. 74]. Вышеприведенный пример демонстрирует, что действие в У-вэй – это не отсутствие усилий, а деятельность, свободная от силы, борьбы или давления эго. Эта точка зрения резко контрастирует с легистскими или конфуцианскими моделями лидерства, подчеркивающими тонкое влияние над прямым контролем.

Современные ученые, исследователи китайской философии, Роджер Т. Эймс и Дэвид Л. Холл предлагают различные интерпретации У-вэй, отражающие сложность этого понятия. В своем исследовании «Дао Дэ Цзин: философский перевод» (2003), они интерпретируют У-вэй как «творческое бездействие», подчеркивая его роль как динамичного и активного способа существования, а не

буквальной бездейтельности человека. Они утверждают, что У-вэй предполагает собой настолько тесную согласованность своих действий с ситуацией, что всякие усилия становятся незаметными [3, с. 36].

Синолог Ангус Грэм в исследовании «Споры о Дао: философские споры в древнем Китае» (1989), рассматривает идеи У-вэй как политическую стратегию в той же мере, что и как личную этику. Он также отмечает, что даосские правители используют бездействие для минимизации сопротивления, тем самым избегая ненужных законов или вмешательств, они поддерживают стабильность и предотвращают восстания [4, с. 215]. Аналогичным образом, ученый Чад Хансен в работе под названием «Даосская теория китайской мысли» (1992), подчеркивает, что У-вэй отражает скептический взгляд на человеческие знания и контроль. Поскольку все попытки человека контролировать мир часто оказываются неудачными, лучший подход — действовать минимально и дать волю естественным процессам мира [5, с. 51]. В данных интерпретациях можно проследить общую тему: У-вэй – это не пассивность, а умение приспосабливаться к обстоятельствам, результатом чего являются действия, которые кажутся легкими, но при этом эффективными.

Итак, согласно даосской философии, У-вэй – это «безусильное действие», не инертное и не направленное сознательно, а «способ бытия», согласующийся со спонтанными процессами природы.

Результатом подобного «действия» является не «власть над», а «власть с», то есть ситуация, в которой влияние возникает не из контроля, а из согласованности. Основной вопрос заключается в том, можно ли действительно считать у-вэй формой власти. Власть обычно понимается как способность достигать желаемых результатов посредством влияния на других. В противовес общепринятой трактовке власти, даосизм предлагает собственное парадоксальное понимание этого феномена: вместо того, чтобы применять

силу, человек влияет путем невмешательства, создавая условия, в которых все естественным образом становится на свои места.

В аспекте личного поведения концепция У-вэй предлагает модель внутренней власти. Регулярное самопринуждение предстает как некая форма насилия и зачастую приводит к стрессу, ослаблению мотивации, и в тоге, к неудаче. Напротив, приведение себя в соответствие с обстоятельствами позволяет человеку достичь желаемого потока, состояния без усилий. Такой подход может давать силу, поскольку он уменьшает внутренний конфликт. Вместо того чтобы бороться с реальностью, человек движется вместе с ней.

Порассуждаем о применимости У-вэй в современной жизни. Современный ритм жизни, с одной стороны, учит нас работать в режиме многозадачности, но с другой, провоцирует нас на состояние «внутренней разорванности». Постоянный цейтнот, усложнение задач, огромные объемы информации, с которыми сталкиваются обучающиеся и работники интеллектуального труда, только усугубляют внутреннюю фрагментарность. Строгий контроль, жесткий дедлайн, неумение организовать свою деятельность, неумение войти в ресурсное состояние, приводят к тому, что тревога и стресс усиливаются, а продуктивность снижается. Вспомним пример про мясника Дин, из Чжуан-Цзы, который действует, находясь в полном соответствии с естественным ходом событий, пребывая в «состоянии потока», выражаясь современным языком. Каждое действие Дин наполнено осознанностью и управляемой силой. Кто, подобно Дин, работает с максимальным погружением в процесс, в собственном темпе и находит собственный ритм, обычно более стрессоустойчив, спокоен, и продуктивен.

На наш взгляд, современная психологическая концепция «потока» перекликается с даосским принципом У-вэй, так как в обоих случаях действие возникает спонтанно из глубокого погружения, без сознательного принуждения.

Напомним, в концепции М. Чиксентмихайи состояние «потока» описывается, как состояние «полного слияния со своим делом, поглощения им, когда не ощущаешь времени, самого себя, когда вместо усталости возникает постоянный прилив энергии» [6, с. 71]. Леонтьев отмечает, что самое важное в понимании этого состояния – его отличие от других похожих состояний, (например, пиковых переживаний, счастья, субъективного благополучия), которое заключается в том, что «поток не снисходит на нас как благодать», а порождается нами самими [там же].

Описывая состояние потока, Чиксентмихайи приводит слова Д. Алигьери, который говорит: «...В каждом действии...главное намерение совершающего его есть выражение своего собственного образа; поэтому любой делающий, что бы он ни делал, наслаждается своим действием. Поскольку все сущее стремится к существованию и через действие делающий раскрывает свое бытие, то действие несет наслаждение по своей природе» [6, с. 72]. Психолог подчеркивает, что состояние потока – это переживание непринужденной концентрации, при котором действия субъектов естественны, органичны, непринужденны, они отражают суть и бытие действующего. Нам кажется, что действие в состоянии потока – это своеобразное современное отражение У-вэй.

Концепция У-вэй Лао-цзы представляет собой один из самых глубоких вкладов даосской философии в мировую историю идей. Хотя У-вэй часто неправильно принимают за пассивность, на самом же деле это тонкий и динамичный способ действия, который черпает свою силу из согласованности с дао. Действуя без принуждения, люди и правители могут достичь результатов, недостижимых с помощью жесткого контроля, сопряженного со страхом наказания. В современных интерпретациях концепции У-вэй подчеркивается его активный аспект, показано, что У-вэй предполагает умелое взаимодействие с реальностью, а не уход от нее.

Как в древнем китайском управлении, так и в современных контекстах, У-вэй предлагает человечеству устойчивую модель эффективной, гармоничной власти. Оно бросает вызов традиционным представлениям о силе, предлагая нам переосмыслить, в чем же заключается истинная сила, – в принуждении, контроле, или в естественности, согласованности и непринужденных действиях? Подобный способ деятельности – достойная альтернатива не оправдавшей себя практике вечной спешки, контроля, жестких рамок, превращающей жизнь человека в «вечную гонку». Жизнь «от дедлайна к дедлайну» превращает даже творческую деятельность в тяжкий труд, в «вымучивание», а не счастливое рождение строк, идей, статей, проектов, книг. Творческий порыв в условиях жестких рамок блокируется, инсайт в состоянии жесткого контроля посещает все реже, уступая место созданию работ по шаблону. Работник интеллектуального труда, или творческой профессии, ученый, или другой «творец», пребывая в жестко детерминированных условиях, постепенно приходит к эмоциональному истощению и внутреннему сопротивлению и как итог, к выгоранию.

У-вэй предлагает альтернативу, другой путь действия. У-вэй как способ существования и «действия» в современном мире может дать результаты в следующих сферах:

- менеджмент, лидерство, воспитание, обучение, личностное развитие.
- Образование и воспитание. Обучение студентов по личным образовательным траекториям, (а для творческих заданий, кроме того, без строгих границ и сроков), может помочь обучающимся войти в ресурсное состояние, действовать более креативно, заинтересованно и прийти к самостоятельным и даже неординарным решениям. У школьников и дошкольников тоже необходимо воспитывать умение слышать себя, проявлять

креативность, нестандартность, а не действовать шаблонно. Умение действовать самостоятельно, работать в собственном ритме и с удовольствием способствует увеличению заинтересованности, учит нонконформизму, мотивации, развивает творческий потенциал, что в итоге, должно привести к улучшению успеваемости и повышению качества образования.

- Менеджмент. Организации, в которых учитываются «мягкие навыки» сотрудников, где сделан акцент на самостоятельности, самодисциплине, доверии и отсутствуют «жесткие» границы и правила, нередко демонстрируют лучшие показатели, больше новаторских идей и более высокий командный дух.

- Личностное развитие. Умение войти в состояние потока и действовать в нем, в соответствии с собственным желанием и интуицией способно превратить даже рутинную, физическую работу в осознанный и творческий процесс – как в упомянутой нами притче о китайском мяснике. Если работа творческая, то тем более, глубокое погружение в процесс, личный темп, осознанность, удовольствие от деятельности и отсутствие давления извне необходимы.

Во всех перечисленных случаях У-вэй демонстрирует, что подлинная сила появляется там, где есть согласие с обстоятельствами, а не попытка подавить их.

В современном контексте У-вэй воспринимается не как бездействие, а как особый способ влияния – сила, основанная на гармонии, погружении и внимательности к деталям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Лао-цзы. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. / ред. Л. Литвинова. М. 1972. С. 114-138.
2. Чжуан-цзы // Чжуан-цзы. Ле-цзы / ред. Л. Литвинова. М. 1995. 439 с.
3. Ames R., Hall D. Dao De Jing: A Philosophical Translation. New-York: Ballantine Books, 2003. 256 p.
4. Graham A. C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. Chicago: Open Court, 1989. 502 p.
5. Hansen C.A. Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. Oxford University Press, 1992. 448 p.
6. Чиксентмихайи М. Поток: психология оптимального опыта. М. 2025. 522 с.

REFERENCES:

1. Lao-czzy`. Dao de` czzin [Dao De Jing]. In: Drevnekitajjskaya filosofiya. Sobranie tekstov v dvuh tomah. T. 1 [Ancient Chinese philosophy. A collection of texts in two volumes. V. 1]. Ed. L. Litvinova. Moscow: Mysl', 1972. P. 114-138. (In Russian)
2. Chzhuan-czzy`. In: Chzhuan-czzy`. Le-czzy`. Ed. L. Litvinova. Moscow: Mysl', 1995. 439 p. (In Russian)
3. Ames R., Hall D. Dao De Jing: A Philosophical Translation. New-York: Ballantine Books, 2003. 256 p.
4. Graham A. C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. Chicago: Open Court, 1989. 502 p.
5. Hansen C.A. Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. Oxford University Press, 1992. 448 p.
6. Chiksentmixaji M. Potok: psixologiya optimal`nogo opy`ta [The Flow: The psychology of optimal experience]. Moscow: Al`pina-non-fikshn, 2025. 522 p. (In Russian)

Тело и сознание: философские интерпретации

Максим Андреевич Тихонов

Студент, Южный Федеральный Университет, Институт философии и социально-политических наук

mtikhonov@sfedu.ru

Аннотация: *В философскую проблематику сознания входят следующие содержательные компоненты: данность мира субъекту, многообразие его психических переживаний, восприятия не только внешнего объекта, но и его внутреннего субъективного содержания. Представления о сознании чрезвычайно разнообразны, но окончательные общие ответы на вопросы «что есть сознание?» и «как его изучать?», если оно не является простым отражением действительности, остаются открытыми. В статье дан краткий исторический обзор основных концепций сознания, призванный зафиксировать различные аспекты рассмотрения сознания в его связи с телесным. Возможно, это поможет подойти к осмыслению феномена сознания, не данного нам непосредственно для анализа, как телесность.*

Ключевые слова: *сознание, тело, классическая философия, неклассическая философия, психофизическая проблема*

Body and Consciousness: philosophical interpretations

Maxim Tikhonov

Student, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences

mtikhonov@sfedu.ru

Abstract: *The philosophical problems of consciousness include the following substantive components: the givenness of the world to the subject, the variety of his mental experiences, the perception of not only an external object, but also its internal subjective content. Ideas about consciousness are extremely*

diverse, but the final general answers to the questions "what is consciousness?" and "how to study it?", if it is not a simple reflection of reality, remain open. The article provides a brief historical overview of the main concepts of consciousness, designed to capture various aspects of the consideration of consciousness in its connection with the body. Perhaps this will help us to understand the phenomenon of consciousness, which is not given to us directly for analysis, as physicality.

Keywords: *consciousness, body, classical philosophy, non-classical philosophy, psychophysical problem*

© М.А. Тихонов (Ростов-на-Дону). mtikhonov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 14 (2) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-14-86-97

Введение. Проблема соотношения тела и сознания занимает центральное место в философии на протяжении всей её истории. С самых ранних времён мыслители пытались ответить на вопросы: что такое душа, каким образом она связана с телесной природой человека, и можно ли рассматривать сознание как нечто самостоятельное, не сводимое к физиологическим процессам. От античных представлений о душе как носителе жизни до современных исследований в области нейрофилософии, вопрос о том, как связаны материальная и нематериальная стороны человеческого существования, остаётся открытым.

Актуальность данной темы определяется не только теоретическим интересом, но и практическими последствиями. Современные исследования в области медицины и психологии требуют более чётких представлений о взаимодействии психического и физического. Проблема соотношения тела и сознания имеет ключевое значение для этики (например, в вопросах эвтаназии, абортов, трансплантологии), а также для разработки искусственного интеллекта, где необходимо различать механическую обработку информации и субъективный опыт. Таким образом, философский анализ этой проблемы остаётся

насущным и сегодня.

Классические интерпретации. Уже в античной философии мы встречаем различные подходы к пониманию соотношения тела и сознания. Хотя самого термина «сознание» в античной философии мы не встречаем, принято связывать наше представление о сознательной деятельности с философскими описаниями души как активного познавательного начала. Платон в диалогах «Федон» и «Тимей» рассматривал душу как бессмертное начало, временно заключённое в тело, которое он понимал как своего рода «темницу». Для него истинная природа человека связана с областью идей, а телесность является препятствием для постижения истины. Тем не менее, именно тело делает возможным опыт жизни в мире, что порождает противоречие между стремлением к знанию и ограниченностью человеческой природы. В «Федоне» говорится о том, что тело является виновником «войн, мятежей и битв» [1] (Phaed. 66c), и соответственно этому – источником зла. В более позднем диалоге «Тимей» телесное и душевное начала рассмотрены им в более глобальном, космологическом плане: душа здесь представлена как мировое, цельное образование, имеющее разделение по правилам гармонии, и организующее человека, а тела происходят из «хоры» - «восприемницы» активности космического Разума и «кормилицы всякого рождения» [2] (Tim. 49a), то есть из того, что будет называться в дальнейшем развитии западной философии «материей».

Аристотель в трактате «О душе» (De Anima) [3] утверждал, что душа есть форма тела, его актуализация. Душа и тело не существуют отдельно друг от друга: душа является принципом жизни и движения, а тело — её носителем. Таким образом, он предлагал модель органического единства психического и телесного, что отличает его от платоновского дуализма. Более того, Аристотель учит тому, что у души есть отдельные способности, каждая из которых характеризуется собственными функциями и задачами. Например, способность расти отлична от способности воспринимать

ощущения, поскольку процессы роста и восприятия являются различными видами активности. Точно так же зрение и слух различаются не вследствие различий между глазами и ушами, а именно благодаря тому, что цвета не являются звуками, и наоборот.

Аристотель рассматривает бытие и познавательная активность субъекта в одном смысловом контексте: бытие хоть и не напрямую полностью становится достоянием сознания, но душа человека может постигать формы сущего. В позднем Средневековье идеи Аристотеля продолжал Фома Аквинский, утверждающий, что материальные вещи воспринимаются интеллектуальным посредником, находящимся между Божественным и сущим.

В Новое время особое значение приобрела философия Рене Декарта, предлагающая несколько другое представление о сознании. В «Размышлениях о первой философии» он сформулировал положение, вполне отражающее классический дуализм: мышление (*res cogitans*) и протяжённость (*res extensa*) существуют как два различных субстанциальных начала. Человек, по Декарту, — это соединение души и тела, и хотя он признавал их разнородность, он пытался объяснить их взаимодействие через гипотезу о «шишковидной железе». Объясняя механизм этого взаимодействия, он утверждал, что эта железа есть «пункт соприкосновения двух субстанций в организме человека» [4, с. 54]. Эта позиция оказала огромное влияние на развитие науки и философии, заложив основу для механистического взгляда на тело, но породила трудности, связанные с объяснением реального взаимодействия сознания и тела. Поскольку душа и тело — разные субстанции, возникает вопрос: каким образом они влияют друг на друга?

Отличие от аристотелевского единства бытия и логоса заключено в утверждении Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую» [5, с. 268]. Эта формула выражает исходный пункт картезианской философии. Декарт сомневался во всём

— в данных чувств, в существовании внешнего мира, даже в математике, — но понял, что сам факт сомнения уже доказывает наличие мыслящего субъекта. Декарта, по сути дела, можно считать родоначальником образной теории восприятия, согласно которой субъект воспринимает только свои собственные психические состояния, которые репрезентируют реальность. Эта позиция полностью будет раскрыта И. Кантом, для которого объективный мир представлен совокупностью воспринимаемого содержания.

Альтернативный подход к решению данной проблемы представил Бенедикт Спиноза. В своей главной работе «Этика» он утверждал, что тело и сознание являются атрибутами одной и той же субстанции. Человек является одновременно и мышлением, и протяжённым телом, при этом нет первичного и вторичного: оба уровня выражают единую сущность: «душа и тело составляют один и тот же индивидуум, который представляется то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения» [6, с. 84]. Таким образом, Спиноза предложил монистическую систему, в которой психическое и физическое оказываются параллельными проявлениями единой природы субстанции. Его философия позволила преодолеть ряд трудностей картезианского дуализма.

Феноменология и экзистенциализм. Идейным источником собственно феноменологического подхода, является учение австрийского философа Ф. Brentano, который определял сознание как особый реальный феномен, который следует понимать не в контексте теории познания, а в онтологическом аспекте. По его мнению, сознание нельзя понять без представления о психических феноменах, которые могут относиться как к воспринимающему нечто внешнее субъекту, так и к внутренним восприятиям, выступая, тем самым, в качестве «внутренних объектов» содержанием сознания [7]. Считается, что на учение Brentano о «внутренних объектах» повлиял средневековый номинализм в лице Д. Скотта и У. Оккама, учащих об универсалиях, неотделимых от

самого акта мышления.

В XX веке проблема тела и сознания получила новое освещение в рамках феноменологической традиции. Эдмунд Гуссерль, основатель феноменологии, акцентировал внимание на субъективном опыте, в котором тело выступает как условие восприятия мира. Он различал «физическое тело» (Körper) и «живое тело» (Leib). Первое существует как объект среди других объектов, второе — как носитель субъективного опыта. Это различие позволило по-новому осмыслить проблему воплощённости сознания и его тесной связи с телесностью [8]. Центром его учения является, безусловно, сознание, исключаящее любые психологические и субъективистские трактовки и понимаемое в модусе своей направленности на те явления (в том числе - и тела), которые в него входят при различных условиях. Явления, феномены, и являются, по сути, тем, что можно сказать о данных сознания, при этом «как феномен не является субъективной видимостью, так и сознание не есть совокупность психических состояний» [9, с. 52]. Сознание само по себе выступает у Гуссерля особым онтологическим образованием, «регионом бытия», и оно направлено на многообразные виды предметности. Предметность же является в сознание как смысл; само же сознание может также являться себе. Сознание имеет временное измерение; философу следует изучать акты сознания, сам процесс смыслообразования.

Морис Мерло-Понти в своей «Феноменологии восприятия» стал уходить от идеализации сознания, проводимой Гуссерлем, и развивал идею «телесности» как фундаментального способа существования субъекта в мире. Для него тело — это не просто биологический механизм, а «живое тело», сквозь которое человек открывает реальность [10]. Он утверждал, что сознание не может быть понято вне телесного опыта, поскольку наше восприятие мира всегда опосредовано телесным присутствием: «жизнь сознания имеет в своей основе дологическое единство телесной схемы, феноменального тела» [11, с. 160]. Эта мысль стала отправной

точкой для современных исследований в области когнитивных наук, связанных с понятием «воплощённого сознания».

Жан-Поль Сартр, исходя из экзистенциальной перспективы, связывал тело с проблемой свободы и ответственности. В «Бытии и ничто» [12] он рассматривал человека как существо, которое всегда «выходит за пределы» себя, проектируя своё будущее. Сознание, по Сартру, — это способность отрицать данное, тогда как тело задаёт границы этой свободы. Одновременно тело становится условием социального существования, ведь именно через телесность человек представлен Другому. Также об условиях существования человека Сартр рассуждает и в своей статье «Экзистенциализм – это гуманизм» [13]. Он утверждает, что самая первая данность для человека заключена в том, что он осознаёт только свое чистое существование (экзистенцию), которое порождает множество переживаний. И факт существования заключён в том, что ему суждено постоянно сбываться, свершаться. Это не раз и навсегда данное нечто; человек представлен в философии Сартра «проектом» самого себя. Бога нет, нет и общих для всех моральных ценностей. Человек должен сам выбирать, в какой ситуации как ему поступить. Такая модель этического учения называется «ситуативной моралью». Сартр говорит, что такое понимание морали не будет утверждать аморализм в целом; по его мнению, поступок каждого человека затрагивает всё человечество. Человеческий выбор ориентирован на благо конкретной личности, но благо наше и является благом всех людей. Поэтому, человек всегда испытывает тревогу, ответственность за свой выбор, раз он имеет такое значение. Экзистенция человека заставляет его выбирать, действовать свободно, а значит испытывать тревогу. Абсолютный характер свободы общ всем людям, заброшенным в бесформенное бытие, обречённым на борьбу.

Современные подходы к психофизической проблеме. Современная философия сознания во многом ориентируется на достижения когнитивных наук и нейробиологии. Одним из

ключевых направлений является теория нейронной корреляции сознания, которая стремится выявить мозговые механизмы, обеспечивающие субъективный опыт. Однако остаётся открытым вопрос: может ли редукция психического к нейрофизиологическим процессам полностью объяснить природу сознания, или же всегда будет существовать «разрыв объяснения».

Нейрофилософия, представленная в трудах Патрисии и Пола Черчлендов [14] предполагает, что традиционные философские проблемы должны решаться через интеграцию с нейронауками. Этот подход радикально меняет постановку вопроса, предлагая отказаться от старых категорий. С другой стороны, представители аналитической традиции, такие как Томас Нагель и Дэвид Чалмерс, подчёркивают «трудную проблему сознания», связанную с объяснением субъективности опыта. Нагель знаменит своей статьёй «Что значит быть летучей мышью?» [15], где он утверждает, что никакое объективное описание не передаёт субъективного аспекта опыта. Чалмерс, в свою очередь, различает «лёгкие» проблемы сознания (объяснение когнитивных функций) и «трудную» проблему (объяснение самого факта субъективного опыта) [16].

Кроме того, в современной науке получили развитие такие концепции, как теория глобального рабочего пространства Бернарда Баарса [17] модель множественных драфтов Дэниела Деннета [18] и теория интегрированной информации Джулио Тонони [19]. Все они стремятся объяснить феномен сознания на основе комплексного анализ нейронных процессов, однако каждая из них сталкивается с ограничениями.

Несмотря на значительные успехи науки, вопрос о том, является ли сознание продуктом мозга или имеет самостоятельный онтологический статус, остаётся дискуссионным. Дуалистические концепции продолжают находить отражение в религиозной и духовной мысли, где душа рассматривается как независимое от тела начало. В

философии сознания дуализм также сохраняет влияние, хотя часто подвергается критике.

Монистические подходы, напротив, утверждают, что психическое сводимо к физическому. Материалистические концепции в этом случае опираются на успехи нейробиологии. Вместе с тем в последние десятилетия возрождается интерес к панпсихизму, который утверждает, что сознание является фундаментальным свойством реальности и присуще даже элементарным частицам. С другой стороны, в рамках трансгуманизма активно обсуждаются возможности радикального преобразования человеческого тела и сознания с помощью технологий — от кибернетических имплантов до цифрового бессмертия.

Заключение. Таким образом, проблема соотношения тела и сознания остаётся одной из наиболее фундаментальных и загадочных в философии. История её осмысления показывает разнообразие подходов — от платоновского дуализма до Спинозовского монизма, от феноменологии воплощённого сознания до современных нейронаучных моделей. Очевидно, что ни одна из существующих концепций не исчерпывает всей сложности данного вопроса. Его исследование показывает, что тело и сознание не могут быть поняты изолированно друг от друга. Их взаимосвязь раскрывается на разных уровнях — от метафизических рассуждений до эмпирических исследований. Вероятно, дальнейшее продвижение в понимании данной проблемы возможно лишь на пути междисциплинарного диалога философии, науки и гуманитарных дисциплин. Будущее философии сознания во многом зависит от того, удастся ли объединить достижения естественных и гуманитарных наук в рамках целостной концепции человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в 4 томах. Т. 3. М. 1994. С. 421-500.
2. Платон. Федон // Платон. Сочинения в 4 томах. Т. 2. М. 1993. С. 7-80.
3. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4 томах. в 4 т. Т. 1. М. 1976. С. 369-448.
4. Соколов В.В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М. 1989. С. 3-76.
5. Декарт Р. Размышления о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М. 1989. С. 250-296.
6. Спиноза Б. Этика. М. 2001. 352 с.
7. Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы / ред. В. Анашвили. М. 1996. С. 7-91.
8. Гуссерль Э. Картезианские размышления. М. 2010. 229 с.
9. Руткевич А.М. Эдмунд Гуссерль // Философы двадцатого века. Книга первая / ред. А. Руткевич. М. 2004. С. 46-59.
10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. 1999. 608 с.
11. Кошелева В.Л. Морис Мерло-Понти // Философы двадцатого века. Книга первая / ред. А. Руткевич. М. 2004. С. 157-168.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М. 2000. 644 с.
13. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / ред. А. Яковлев. М. 1989. С. 319-344.
14. Churchland P.M., Churchland P.S. On the Contrary: Critical Essays 1987—1997. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998. 349 p.
15. Нагель Т. Ум и космос. Каково это - быть летучей мышью? М. 2024. 192 с.
16. Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. М. 2015. 509 с.
17. Baars В. A Cognitive Theory of Consciousness. Cambridge University Press, 1988. 424 p.
18. Деннет Д. Объясненное сознание. М. 2025. 432 с.
19. Tononi G. Integrated Information Theory. In: Scholarpedia, 2025. Vol. 10 (1). P. 4164. [Электронный ресурс]. URL: http://www.scholarpedia.org/article/Integrated_information_theory (дата обращения: 17.12.2025).

REFERENCES:

1. Plato. Timey [Timaeus]. In: Plato. Sobranie sochinenij v 4 tomakh. T. 3. [Collected works. Vol. 3]. Moscow: Mysl', 1994. P. 421-500. (In Russian)
2. Plato. Fedon [Phaedo]. In: Plato. Sobranie sochinenij v 4 tomakh. T. 2. [Collected works. Vol. 2]. Moscow: Mysl', 1993. P. 7-80. (In Russian)
3. Aristotle. O dushe [On Soul]. In: Aristotle. Sobranie sochinenij v 4 tomakh. T. 1 [Collected works. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1976. P. 369-448. (In Russian)
4. Sokolov V. Filosofiya dukha i materii Rene Dekarta [The Philosophy of Spirit and Matter by Rene Descartes]. In: Descartes R. Sobranie sochinenij v 2 tomakh. T. 1. [Collected works. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1989. P. 3-76. (In Russian)
5. Descartes R. Razmushleniya o metode [Discourse on the Method]. In: Descartes R. Sobranie sochinenij v 2 tomakh. T. 1. [Collected works. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1989. P. 250-296. (In Russian)
6. Spinoza B. Etika [The Ethics]. Moscow: AST, 2001. 352 p. (In Russian)
7. Brentano F. Psikhologiya s empiricheskoy tochki zreniya [Psychology from an Empirical Standpoint]. In: Brentano F. Izbrannye trudy [Selected works]. Ed. V. Anashvili. Moscow: Dom intellektual'noj knigi, 1996. P. 7-91. (In Russian)
8. Husserl E. Kartezijskie razmyshleniya [Cartesian Meditations]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2010. 229 p. (In Russian)
9. Rutkevich A. Edmund Gusserl' [Edmund Husserl]. In: // Filosofiy dvadtsatogo veka. K. 1 [Philosophers of the Twentieth Century. Book 1]. Ed. A. Rutkevich. Moscow: Iskusstvo XXI-go veka, 2004. P. 46-59. (In Russian)
10. Merleau-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of Perception]. Saint-Petersburg: Yuventa, 1999. 608 p. (In Russian)
11. Kosheleva V. Moris Merlo-Ponti [Maurice Merleau-Ponty]. In: // Filosofiy dvadtsatogo veka. K. 1 [Philosophers of the Twentieth Century. Book 1]. Ed. A. Rutkevich. Moscow: Iskusstvo XXI-go veka, 2004. P. 157-168. (In Russian)
12. Sartre J.P. Bytie i nichto [Being and Nothingness]. Moscow: Respublika, 2000. 644 p. (In Russian)
13. Sartre J.P. Ekzistencializm – eto gumanizm [Existentialism Is a Humanism]. In: Sumerki bogov [Twilight of the gods]. Ed. A. Yakovlev. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1989. P. 319-344. (In Russian)

14. Churchland P.M., Churchland P.S. On the Contrary: Critical Essays 1987—1997. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998. 349 p.
15. Nagel T. Um i kosmos. Kakovo eto – byt' letuchey mysh'yu? [Mind and Cosmos. What Is it Like to Be a Bat?]. Moscow: Kanon+, 2024. 192 p. (In Russian)
16. Chalmers D. Soznayutschij um: v poiskakh fundamental'noy teorii [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. Moscow: URSS, 2015. 509 p. (In Russian)
17. Baars B. A Cognitive Theory of Consciousness. Cambridge University Press, 1988. 424 p.
18. Dennett D. Ob'yasnionnoe soznanie [Consciousness Explained]. Moscow: Kanon+, 2025. 432 p. (In Russian)
19. Tononi G. Integrated Information Theory. In: Scholarpedia, 2025. Vol. 10 (1). P. 4164. [Electronic resource]. URL: http://www.scholarpedia.org/article/Integrated_information_theory (accessed: 17.12.2025). (In Russian)



ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Дизайн и верстка: Всеволод Широков
2025

Бот выступает

общая ему организаци
isverständniß, zu sa
nicht. Es ist gar nich

giebt, ja der Grund