

УДК 1(436)(091)(092)+101.1:316

**АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ РАЗРЫВ МОДЕРНА:  
ИВАН ИЛЛИЧ ОБ ЭКОНОМИЧЕСКИХ И ВЕРНАКУЛЯРНЫХ ЦЕННОСТЯХ  
ПОСЛЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

**Д. А. Моторов**

Институт философии РАН (г. Москва)  
d.motorov@inbox.ru

**Аннотация.** В статье рассматриваются критические воззрения философа и социального критика Ивана Иллича на наступление Нового времени. Критика модерна Илличем основывается на рассмотрении аксиологического разрыва данной эпохи, приведшего к трансформации ключевых ценностей человеческого бытия. Противопоставляя вернакулярные, т. е. локально-естественные, ценности экономическим, Иллич на примере речи и обитания показывает, как именно исторически происходит данная трансформация, открывающая путь формированию крупных институтов, которые в итоге стирают из общественной жизни чувство родства и общности, приводя к социальной депривации человека.

**Ключевые слова:** Иван Иллич, вернакулярность, модерн, современность, Новое время, ценности, аксиология.

**Для цитирования:** Моторов, Д. А. (2026). Аксиологический разрыв модерна: Иван Иллич об экономических и вернакулярных ценностях после Нового времени. *Respublica Literaria*. Т. 7. № 2. С. 123-134. DOI: 10.47850/RL.2026.7.2.123-134.

**MODERN'S AXIOLOGICAL BREAK: IVAN ILLICH  
ABOUT ECONOMICAL AND VERNACULAR VALUES AFTER MODERN ERA**

**D. A. Motorov**

RAS Institute of Philosophy (Moscow)  
d.motorov@inbox.ru

**Abstract.** The article examines the critical views of the philosopher and social critic Ivan Illich on the beginning of the New Era. Illich's criticism of modernity is based on the consideration of the axiological break of this era, which led to the transformation of the key values of human existence. By contrasting vernacular, that is, locally natural, values with economic ones, Illich uses the example of speech and dwelling to show exactly how this transformation historically takes place, eventually cutting off the path to the formation of large institutions that eventually erase the sense of kinship and community from public life, leading to social deprivation of a human.

**Keywords:** Ivan Illich, vernacularity, modern, modernity, New Era, values, axiology.

**For citation:** Motorov, D. A. (2026). Modern's Axiological Break: Ivan Illich about Economical and Vernacular Values after Modern Era. *Respublica Literaria*. Vol. 7. No. 2. Pp. 123-134. DOI: 10.47850/RL.2026.7.2.123-134.

История философии XX в., изобилующая противоречивыми и вступающими в конфликт друг с другом концепциями и подходами к мышлению, порой в глазах исследователя кажется пространством идей, которые трудно привести к какому-то единому

знаменателю, а имеющиеся описательные модели для данного периода времени, – например, разделение авторов на структуралистов и постструктуралистов или же выделение континентального и аналитического стилей философствования – отличаются своей неполноценностью и условностью. Тем не менее, говоря о второй половине прошлого столетия и первых декадах нынешнего, можно отметить интенцию, красной нитью объединяющую зачастую совершенно противоположных философов и авторов, а именно – критическую и всестороннюю переоценку «даров и анафем» Нового времени<sup>1</sup>.

С момента окончания Второй мировой войны появилось множество исследований, которые стремились критически пересмотреть разнообразные особенности модерна: одни авторы отмечали появление «недоверия к метарассказам» и выход из употребления «метанарративных механизмов», являвшихся отличительной чертой мышления Нового времени [Лиотар, 1998, с. 10]; другие мыслители фиксировали «регресс Просвещения в мифологию», в рамках которого разум, стремившийся расколдовать мир, «разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания» [Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 16], сам стал заложником мифологизации собственного познавательного всепостижения. Третьи отмечали, что для послевоенного поколения мыслителей, которые в дальнейшем получили известность в качестве представителей постструктурализма, объединяющей была интенция переосмысления нововременной онтологии субъекта и его агентности под эгидой антигуманизма [Брайдотти, 2021, с. 46], восстававшего против «гуманизма» эпохи Просвещения, который, в свою очередь, имел как линии «инклюзии» (в рамках которых модерновая эмансипация распространялась на определенные категории людей), так и линии «эксклюзии» (т. е. некоторые фрагменты дискурса гуманизма не распространялись на отдельные группы людей: например, на женщин, детей, вовлеченных в колониационные процессы представителей туземных сообществ, сексуальных меньшинств). По мере продолжения критической ревизии достижений Нового времени, начавшейся во второй половине XX в., происходило и расширение набора тем, обсуждаемых авторами, которые были вовлечены в данный процесс. Так, например, к рубежу тысячелетий добавилось и рассмотрение модерна через оптику экологической повестки, что в итоге привело к появлению дискуссий об антропоцене – геологической эпохе, когда человек в рамках развития нововременных науки, техники и экономики становится актором планетарного масштаба, оказывающим существенное влияние на состояние окружающей среды [Бинчик, 2022]. Резюмируя написанное выше, можно констатировать, что, несмотря на отмеченный Жаном-Франсуа Лиотаром характерный для послевоенного времени кризис метанарративов, начиная с конца 1940-х гг. в истории западной мысли начинается «просвечивать», подобно

---

<sup>1</sup> В нашем исследовании термины «Новое время» и «модерн» будут использоваться в синонимичном значении. В современной гуманитарной мысли нет четкого консенсуса по поводу содержания и датировки эпохи модерна: одни авторы (например, Г. Ф. В. Гегель) считали, что отождествление модерна с Новым временем является вполне законным, другие предпочитали отсчитывать начало модерна с XVII в. [Хабермас, 2008, с. 10], третьи видели более позднее явление, связанное с «созреванием» достижений Нового времени и достигшее своего пика в XIX в. [Кобрин, 2019, с. 15-16]. Нет среди мыслителей также и четкого мнения насчет того, закончился ли модерн или он продолжает существовать, пусть и посредством «потрепанных идей Просвещения» [Хабермас, 2005, с. 18]. Для нашего исследования ключевой будет мысль о том, что под критикой модерновых идей и идеалов будет подразумеваться критика некоего *sensus communis* «современности», появившегося в Новое время под влиянием развития науки и техники, а также капитализма и либеральной рыночной экономики.

конstellляции, единый метанарратив, связанный именно с критикой и ревизией модерна. Из приведенной выше палитры мнений по поводу итогов Нового времени можно сделать вывод, что для русскоязычного читателя данная тема хорошо известна, а перечень авторов, затрагивавших в своем творчестве темы, относящиеся к метанарративу критики модерна и обязательные к прочтению, уже устоялся. Тем не менее, в действительности остаются авторы, которые по разным причинам не рассматриваются в качестве критиков Нового времени, и одним из таких авторов является философ и социальный критик Иван Иллич.

В русскоязычной академической среде в настоящий момент существует преимущественно однобокая репрезентация творческого наследия Ивана Иллича: большинство отечественных исследователей склонны причислять идеи Иллича исключительно к анархистской педагогике, маркируя его автора в качестве «сторонника радикального подхода к образованию» [Савелова, 2019, с. 154]. Исследования, претендующие на более углубленное отображение философии И. Иллича, представляют рассматриваемого нами автора либо в свете его антропологических идей, связанных с критикой системы здравоохранения [Власова, 2013, с. 98-108], либо же в качестве одной из ключевых фигур «христианского богословского анархизма» [Воронов, 2023, с. 105-133]. Однако, несмотря на то что в отечественном академическом дискурсе имеются публикации, представляющие «иною Ивана Иллича» – отличного от того, как мысль данного автора воспринимается большинством русскоязычных исследователей, – его многоплановая социально-философская мысль, связанная с критикой Нового времени, ускользает от российских исследователей. Получив сначала в одном из престижнейших и старейших (основан в XV в.) католических колледжей Италии – *Almo Collegio Capranica*, – а затем в Папском Григорианском университете блестящее католическое образование, которое и стало основой консервативных воззрений автора на современность, к началу 1970-х гг. Иллич начал активно публиковаться на английском языке, обрушиваясь в своих текстах с критикой на ключевые современные институты: среди изданных работ мыслителя есть книги, посвященные критической ревизии современной медицины, системы всеобщего образования, разделения труда при капиталистической экономике. Беглый обзор тематического разнообразия сочинений Иллича приводит к выводу, что все работы автора объединены связующей нитью критики модерна, а точнее – ключевых феноменов Нового времени, появившихся в ходе развития современных институтов и капиталистической экономики. По мнению автора, появление последней привело к аксиологическому разрыву, выразившемуся в замене локально-уникальных, вернакулярных ценностей нововременными экономическими.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению ценностного переворота, случившегося в Новое время, сделаем одно критически важное замечание по поводу введения термина «аксиологический разрыв» в нашем исследовании. В философском лексиконе Ивана Иллича нет как такового концепта «аксиологического разрыва»: в нашем исследовании он вводится по аналогии с концепцией «эпистемологических разрывов» Мишеля Фуко. Сам М. Фуко вводит понятие «эпистемологический разрыв» в своей работе 1969 г. «Археология знания» для описания изменений, например, в истории идей, связанных с переходом от «рассмотрения широких единств, описываемых как “эпохи” или “века”» [Фуко, 2004, с. 37] к изучению истории посредством конструирования рядов событий, составляющих более дифференцированное множество периодов внутри самой истории. Иными словами, введение понятия «разрыва» позволяет Фуко отказаться от абсолютизации непрерывности в пользу более конкретного и замкнутого анализа позитивностей, между

которыми и образуется разрыв, отмеченный «некоторым числом различных преобразований» [Фуко, 2004, с. 322]. Преломляя подобный подход к исторической науке, Мишель Фуко предлагает рассматривать предшествующие и последующие исторические периоды в качестве самодостаточных по отношению друг к другу: «... каждая эпоха имеет свою историю, которая неожиданно “открывается” в ее начале и “закрывается” в конце» [Бокарева, 2019, с. 6-10]. Правомочность введения по аналогии термина «аксиологический разрыв» основывается на том, что Иван Иллич был внимательным читателем работ Фуко и обращался к термину «эпистемологический разрыв», например, в интервью, данном в 1989 г. для сотрудников ежеквартального журнала «Новые перспективы» (New Perspectives Quarterly) Нэйтана Гарделса и Мэрлин Берлин Снэл [Illich, 1995, p. 70]. Фиксируя изменение в ценностях (values), произошедшее с наступлением Нового времени, и противопоставляя вернакулярность экономике (и появившемуся вместе с ней новому типу человека – homo economicus), Иван Иллич не выстраивает генеалогию между данными феноменами, но, как и Мишель Фуко, рассматривает домодерновую вернакулярность, связанную с чувством пропорционально организованного мира, и мир модерного экономизма в качестве отдельных и герметичных явлений, между которыми и произошел аксиологический разрыв, приведший к смене одного набора характерных ценностных установок другими.

### Противопоставляя вернакулярность и экономику

Первые употребления термина «вернакулярность» встречаются в исследовательских текстах XIX в. по теории архитектуры, где данное слово употреблялось в том же смысле, что и в лингвистике: «вернакулярными лингвисты называли региональные языки и диалекты, главным образом разговорные и некодифицированные» [Володина, 2022, с. 643]. Дальнейшее широкое распространение данное понятие получило в 1940–1950-е гг. в работах, посвященных описанию строений и зданий, которые были созданы без привлечения профессиональных зодчих. В 1956 г. в Манчестере собирается первое профессиональное сообщество архитекторов, историков и археологов (Vernacular Architecture Group), заинтересованных в изучении и научном описании феномена вернакулярности [Brunskill, 1970, p. 15]. В 1970–1980-х гг. некоторые исследовательские выводы данного сообщества лягут в основу двух классических монографий по теме [Brunskill, 1970; Brunskill, 1981], написанных одним из участников Vernacular Architecture Group, архитектором Ричардом Уильямом Брунскиллом. Брунскилл не только введет в научный оборот трехсоставную классификацию вернакулярных строений (вернакулярная архитектура может быть семейной, сельскохозяйственной и промышленной<sup>2</sup>) [Brunskill, 1970, p. 20], но и каталогизирует наиболее яркие примеры подобных строений на территории Великобритании, описав их конструктивные особенности. Последующая эволюция употребления термина «вернакулярность» привела к тому, что данное понятие перекочевало в иные области знания: культурологию, антропологию, теорию искусства и др. Рассмотрим три текста Ивана Иллича, которые позволят нам чуть лучше понять, что именно он вкладывал в понятие «вернакулярности».

---

<sup>2</sup> В английском языке данная классификация выглядит следующим образом: “domestic”, “agricultural” и “industrial”.

Один из первых очерков своего понимания вернакулярности Иван Иллич дал в эссе «Вернакулярные ценности»<sup>3</sup>, вошедшем в сборник 1981 г. «Теневая работа» (Shadow Work). Сам сборник посвящен обсуждению темы «теневой работы», под которой Иллич понимает «транзакции, которые существуют в немонетизируемом секторе [экономики] и которые не существовали в доиндустриальных обществах» [Illich, 1981, p. 1]. «Теневая экономика», согласно Илличу, являет собой единое целое с формальной экономикой (formal economy) и существует с теми же установками увеличения централизованного менеджмента труда, цен и потребностей (needs) по мере увеличения промышленного производства [Ibid., p. 30]. Несмотря на противопоставление области вернакулярного (vernacular domain) и «теневой экономики», Иллич выделяет единственную черту, которая объединяет их: оба данных явления находятся за пределами формальной (т. е. монетизируемой, оплачиваемой) экономики. Данный текст автора интересен для нашего исследования той мыслью, что «вернакулярное» не является частью логики современной экономики – оно предшествует капитализму и, как в дальнейшем напишет сам Иллич, продолжает остаточное существовать в индустриальную эпоху, удерживая некоторые феномены общественной жизни (например, речь) от окончательного расчеловечивания.

В дальнейшем рассмотрение вернакулярности Иллич углубил в своем курсе лекций «Гендер», прочитанных в Университете Беркли в 1982 г. В «Гендере» философ берется рассматривать, как с наступлением индустриального общества изменились и отношения между полами. Данный курс лекций был посвящен рассмотрению антагонистического напряжения между двумя концептами: «род» (gender) и «пол» (sex). Согласно Ивану Илличу, *род* – понятие, отсылающее к естественно-локальному способу выстраивания идентичности, более асимметричному и ограниченному во времени опыту телесности [Illich, 1982, p. 20]. *Пол* выступает более универсализирующим термином, который, как в дальнейшем отметит друг и исследователь творчества Иллича Дэвид Кейли, является социально конструируемым [Cayley, 1992, p. 26]. Описывая в одной из лекций непосредственно вернакулярные ценности, Иллич говорит следующее: «... вернакулярные речь, гендер и средства к существованию (subsistence) являются характеристиками морфологической замкнутости (morphological closure) общественной жизни, [основанной] на имплицитном и часто ритуально выражаемом предположении о том, что сообщество как организм не может перерасти свои размеры. Изучение родного языка (mother-tongue), секс и основанный на потреблении товаров первой необходимости образ жизни – все это базируется на предположении об открытой вселенной, в основе всех соотношений которой лежит дефицит между потребностями и средствами»

---

<sup>3</sup> В дальнейшем в качестве эквивалентного термина мы будем также использовать понятие «туземные ценности», но без той характерной негативной коннотации, которая зачастую встречается при употреблении слова «туземец» и производных от него прилагательных. Жизнь и творчество Ивана Иллича дают нам прекрасно понять, что сам философ уважительно относился к коренным народам Центральной Америки, к их обычаям и нравам. Переехав в 1951 г. в Америку, Иллич длительное время нес службу в качестве священника для нью-йоркской диаспоры пуэрториканцев, выучил испанский язык и, по воспоминаниям его друга Джозефа Фитцпатрика, «провел не один месяц на ногах, изучая аспекты жизни пуэрториканцев» [Fitzpatrick, 2002, p. 36]. В дальнейшем, в 1960–1970-е гг., когда в Мексике действовал основанный Илличем и его единомышленниками «Центр межкультурной коммуникации» (Centro Intercultural de Documentación, CIDOC), в рамках деятельности Центра отдельное внимание отводилось изданию исследований, посвященных всестороннему изучению Центральной Америки и ее культуры, что явно следует из перечня публикаций, вышедших в CIDOC [Mitcham, 2002, pp. 20-24].

[Illich, 1982, p. 81]. Иными словами, в приведенной цитате Иллич указывает на то, что вернакулярность является свойством замкнутой социальной морфологии, т. е. отсылает к целостному локальному опыту. Новое время с эпохой Великих географических открытий положило начало глобализации, которая предполагает развитие и изменение обществ в условиях открытости границ и рынков, что, в свою очередь, не может не вступать в противоречие с вернакулярной социальной морфологией сообществ, которые в ее процессе формируют собственные уникальные ценности и идеалы.

Одной из последних вех творчества Ивана Иллича, в рамках которой он обращался к рассмотрению вернакулярности, стала серия интервью, которые он дал Дэвиду Кейли во второй половине 1980-х гг. в Куэрनावаке, пригороде Мехико. Эта серия разговоров Кейли и Иллича интересна тем, что в ней философ в более непринужденной форме отмечает переход, который случился при отказе от туземных ценностей в пользу экономических: «... я не хотел использовать слово “ценности”. И потом я сделал это, так как Вы задали мне вопрос об истории и о том, что я писал ранее о потребительских и вернакулярных ценностях. Читая и перечитывая ключевых для меня авторов XIX столетия, я все больше задумывался над вопросом: что произошло, когда “благо” (good) было заменено “ценностями” (values)? Превращение блага в ценности, обязательства – в решение, вопроса – в проблему отражает то, что наши мысли, наши идеи и наше время стали ресурсами, дефицитными смыслами, которые можно использовать для [достижения] двух или нескольких альтернативных результатов. Слово “ценность” отражает этот переход, и человек, использующий его, включает себя в сферу дефицита (scarcity)» [Cayley, 1992, p. 95]. Наконец, в интервью с Дэвидом Кейли Иллич отмечает важную черту рассматриваемого нами аксиологического разрыва: когда в этической сфере появляется понятие «ценности», идеи и идеалы становятся открытыми для оценки с точки зрения экономики.

Иными словами, вернакулярные общества и формируемые ими туземные ценности отражают специфически локальный уровень социальной морфологии того или иного сообщества, который базируется на чувстве пропорциональности уклада жизни окружающему миру. Новое время ознаменовало утрату этого чувства пропорциональности [Illich, 2002, p. 233]. С появлением современной экономики, которая, согласно Илличу, базируется на идее дефицита (что и порождает идею необходимости экономического роста для удовлетворения данной нехватки) [Illich, 1980, p. 19], случается и аксиологический разрыв, приводящий к тому, что различные стороны бытия сообществ начинают оцениваться с точки зрения меновой стоимости и полезности в удовлетворении первоначального дефицита. Люди отказываются от жизни, основанной на соблюдении необходимых условий (necessities), в пользу образа жизни с навязанными рыночными акторами потребностями (needs), удовлетворить которые способны лишь товары широкого потребления [Illich, 1992b, p. 129]: человек превращается в homo economicus и начинает рассматриваться в роли клиента или потребителя. Обслуживание растущего потребления ложится на плечи набирающих силу общественных институтов, основным орудием которых является унификация и стандартизация. Способствует отказу от вернакулярно-локальных ценностей в пользу стандартизированно-экономических и изменение самого понимания мира: с наступлением Нового времени последний начинает рассматриваться в качестве сети рынков сбыта и торговых путей [Illich, 1992c, pp. 16-22], а не как пространство для сосуществования универсума сложноорганизованных, локально-пропорциональных сообществ.

Продемонстрировав общую логику перехода от вернакулярных ценностей к экономическим, остановимся на более пристальном рассмотрении данного процесса на примере двух видов деятельности практически любых сообществ: формировании речи и обитании (*dwelling*) в окружающей среде.

### Две сферы вернакулярного: диалекты и жилища

Изучая появление классно-урочной системы в Новое время, а также подмечая недостатки данной формы организации передачи знания, Иван Иллич уделял особое внимание преподаванию родного языка (*mother tongue*) как примеру утраты одной из сфер вернакулярного. Свои взгляды на этот вопрос Иван Иллич изложил в упомянутом ранее эссе «Вернакулярные ценности», а также в лекции «Обучение родному языку», прочитанной в 1978 г. в Индии, в Центральном институте индийских языков, на семинаре «Необходимость новой терминологии в борьбе с “родным языком”». Рассмотрим общую канву рассуждений Иллича о том, как повседневная речь (*everyday speech*), которая, согласно Илличу, является вернакулярной, постепенно уступает место изучению стандартизированного «родного языка».

Свои рассуждения на обозначенную тему в эссе «Вернакулярные ценности» Иван Иллич начинает с исторической параллели: философ сопоставляет начало плаваний Христофора Колумба с деятельностью Антонио де Небрихи, испанского филолога и грамматиста, «предложившего королеве Изабелле инструмент, с помощью которого можно было бы колонизировать сам язык» [Illich, 1981, p. 34] – *Gramatica castellana*, «Граматику испанского языка». В процессе работы над «Грамматикой» Небриха составил словарь староиспанского языка, взяв за основу тексты эпохи Альфонса X Кастильского, которые были пронизаны простонародно-вернакулярными словами, но использовав их с иной целью. Если Альфонс X одобрял использование *кастельяно* в официальных документах для подчеркивания своего отличия от «латинских королей»<sup>4</sup>, то основным смыслом деятельности Антонио де Небрихи было претворение в жизнь идеала «союза меча и книги» (*armas y letras*) с целью объединения разрозненных испаноязычных земель [Ibid., pp. 36-37]. Таким образом, фигура Альфонса Мудрого становится символом стремления к обогащению локального языкового опыта, в то время как Небриха, грезивший с помощью языка объединить разрозненные княжества Испании, становится символом унифицирующей и стирающей все вернакулярное имперской бюрократии, для которой официальный язык, понимаемый в качестве единственного родного, становится орудием борьбы с эпидемией фривольного чтения литературы, записанной на локальных диалектах, которая самим Антонио де Небрихой в 1492 г. воспринималась в качестве врага испанской короны [Ibid., p. 39].

Появление единой грамматики т. н. «родного языка» закладывает основу для создания институционального обучения ему. Различие, которое проводит Иллич между вернакулярным и родным языками, с одной стороны, сродни различию между высоким, формальным языком элит и диалектным языком низших классов, а с другой – различию

---

<sup>4</sup> Подобный смысл издательской деятельности при Альфонсе X Мудром привел к тому, что придворные переводчики при короле Кастилии и Леона, которые были выходцами из еврейской среды Толедо, начали переводить восточные тексты (преимущественно древнегреческие классические сочинения) не на латынь, а на местный диалект – т. н. старый *кастельяно* [Illich, 1981, p. 36], отличный от диалектов регионов Наварры и Арагона.

регионального и надрегионального (supra-regional) языков [Illich, 1992b, p. 125]. Вернакулярный, или же повседневный, язык – диалект – не требует особых ресурсов для обучения ему: зачастую передача языка происходила параллельно бытовой рутине [Ibid., p. 123] в той или иной местности. Туземный диалект распространяется через практическую деятельность и передается от «людей, которые понимают, что они сказали и кому они это сказали, к тем, кто понимает, что им сказали и кто им это сказал» [Ibid., p. 126]. Последняя мысль Ивана Иллича указывает на факт предельной интимности при изучении вернакулярного языка и чувство общности, которое присуще субъектам, вовлеченным в процесс его передачи. Обучение «родному языку» означает обучение стандартизированному разговору (standart speech) и связано с технологиями, которые поддерживают и сохраняют эту стандартизацию. Поэтому, указывает Иллич, появление массовой печати и дистрибуции печатных изданий сыграло колоссальную роль в распространении родного языка [Ibid., p.125]. Родному языку именно обучают, т. е. передачу навыков по его овладению помещают в определенный сценарий, который исключает откровенный личный контакт при его дальнейшем использовании. Подобный формальный язык «не используется, чтобы сказать что-то в лицо» [Ibid., p. 127]. При этом, как отмечает Иллич, родной язык не полностью бесчеловечен (totally inhuman), т. к. только машины могут общаться без какой-либо отсылки к вернакулярным корням бытия человека. Тем не менее «родной язык» из-за его открытости к превращению в сценарий разговора становится объектом, который легко попадает в процесс институционализации, а следовательно, и профессионализации способов его передачи, что в конечном счете приводит к тому, что обучение подобному виду коммуникации вовлекается в рыночные механизмы<sup>5</sup>.

Второй сферой, в которой Иллич фиксирует утрату вернакулярности, можно считать строительство или, если говорить шире, осваивание пространства, обитание (dwelling) в нем. Данной теме философ посвятил свое выступление в июле 1984 г. по случаю 150-летнего юбилея Королевского института британской архитектуры. Доклад начинается с мысли о том, что во множестве языков жить (living) понимается именно в смысле обитания (dwelling), и задать вопрос «где ты живешь?» означать «спросить о месте, в которой твое повседневное бытие придает форму (gives shape) миру. <...> Обитать, тогда, значит обжить (inhabit) чьи-то личные пути (traces), позволить повседневной жизни вписать сети и узлы чей-то биографии в окружение (landscape)» [Illich, 1992a, p. 55]. Исторически, отмечает Иван Иллич, обитание в городах, которое выразилось в хаотичной застройке районов, подавлялось проспектами,

---

<sup>5</sup> Свой доклад 1978 г. Иллич как раз и начинает с мысли, что «язык стал дорогим» [Illich, 1992b, p. 119]. Под этой мыслью скрывается идея, что общество тратит слишком много ресурсов для того, чтобы сначала сформировать специальный жаргон, на котором в дальнейшем будут обучены люди, способные в итоге обучить данному, заранее сконструированному с не меньшей тратой ресурсов на эту деятельность «родному языку» других людей. Как афористически замечает сам Иллич: «деньги тратятся на то, чтобы решить, что должно быть произнесено, как, когда и какую аудиторию должно достичь высказывание» [Ibid., p. 119]. В противопоставлении «изучаемому языку» (taught language) – он же в тексте мыслителя: «родной язык», «формальный язык», «язык элит» – можно повторно упомянуть в нашем исследовании отмеченное Дэвидом Кейли характерное для творчества Иллича внимание к конфликту между «естественным» и «искусственным» (или социально сконструированным): диалект, вернакулярный язык, естественен, практически биологичен, насколько это возможно для языка, в то время как «изучаемый язык», «родной язык» – искусственен, создан для какой-то цели (например, объединение Испании, как в случае с «Грамматикой» де Небрихи), в ходе достижения которой происходит пренебрежение чем-то более локальным, сформированным под влиянием среды.

которые строились властями, перекраивавшими ландшафты городов для этого; полицейскими службами, которые начиная с XIX в. давали наименования улицам и нумеровали дома [Illich, 1992a, p. 56]. Обитание подобно искусству: оно индивидуально и сложно организовано, ему невозможно обучиться с помощью образовательных технологий. Вот почему, подводя итог о смысле обитания, Иллич замечает, что оно вступает в конфликт с архитектурой, вписанной в картезианское трехмерное пространство: «архитекторы не умеют ничего, кроме как строить. Вернакулярные обитатели (*vernacular dwellers*) сами создают аксиомы пространств, которые они населяют» [Ibid., p. 56]. Обитание подразумевает, в том числе, и особое восприятие мира: «для обитателя центром мира является место, где он живет, и десять миль до реки могут быть для него ближе, чем миля в пустыни» [Ibid., p. 57].

С наступлением Нового времени и развитием современной архитектуры появляется новый тип субъекта – житель (*resident*) или, как его еще называет Иллич, *homo castrensis* (расквартированный человек). Подобный житель существует в мире, который был искусственно создан для него профессиональными архитекторами: его дом спланирован и оборудован специально для него и удовлетворения его потребностей, а сам *homo castrensis* живет, не оставляя следа в мире, находясь под «кастрирующими эффектами городского материнского воздействия» [Ibid., p. 58]. Влияние рационально спланированных, комфортных городов приводит и к ценностному сдвигу, о котором много писал Иллич: например, потребность в крове (*shelter*) превращается из необходимости (*necessity*) в потребность (*need*) и размывается до комфортных условий проживания, которые фиксируются в том числе и законодательно [Ibid., p. 59]. Как только необходимость крыши над головой становится потребностью, она также включается и в сферу экономического, так как «комфортные условия» начинают оцениваться с точки зрения дефицита тех или иных товаров, необходимых для поддержания ожидаемого уровня комфорта. Отказ от обитания на определенной земле в пользу потребительского комфорта проживания в апартаментах приводит к разрушению и социальных связей между людьми, утрате чувств общности и интимности, характерных для вернакулярных ценностей.

### Заключение

Творчество Ивана Иллича представляет интересную точку зрения для критического рассмотрения достижений Нового времени. В отличие от многих своих современников, Иллич не просто фиксирует кризис современных институтов и нарративов, но и предлагает свою оригинальную интерпретацию ценностной трансформации, начавшейся в Новое время и связанной с утверждением экономики дефицита, которая, в свою очередь, приводит к институционализации людских жизней. Ключевой момент критики модерна автором, затронутый в данном исследовании, – противопоставление вернакулярных ценностей экономическим – на примере двух базовых жизненных деятельностей (язык и обитание) показывает глубину этической трансформации, произошедшей в ходе Нового времени. Модерновая экономика с характерными для нее ценностями монетизирования и зависимости от дефицита вытесняет вернакулярный способ бытия, основанный на ощущении пропорционально организованного мироздания. Исследование данного сюжета не только позволяет воедино собрать все наследие Ивана Иллича через тему

противопоставления вернакулярного и экономики, но и по-новому интерпретировать проблемы и кризисы Нового времени с целью, которую для себя ставил и сам Иллич: актуализировать в современности вернакулярное как повседневность.

### Список литературы / References

Бинчик, Э. (2022). *Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена*. М.: Новое литературное обозрение. 392 с.

Binchik, E. (2022). *The Age of Man: Rhetoric and Apathy of the Anthropocene* Moscow. 392 p. (In Russ.)

Бокарева, О. Б. (2019). Генезис гуманитарных наук у М. Фуко, понятие «Эпистемы» и программа археологии знания. *Международный журнал гуманитарных и естественных наук*. № 2-2. С. 6-10.

Vokareva, O. B. (2019). In M. Foucault, the Concept of "Episteme" and the Program of Archaeology of Knowledge the Genesis of the Humanities. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*. No. 2-2. Pp. 6-10. (In Russ.)

Брайдотти, Р. (2021). *Постчеловек*. М.: Изд-во Института Гайдара. 408 с.

Braidotti, R. (2021). *The Posthuman*. Moscow. 408 p. (In Russ.)

Власова, О. А. (2013). Болезнь как новый антропологический горизонт: критическая антропология Ивана Иллича. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология*. № 2 (14). С. 98-108

Vlasova, O. (2013). Illness as new Anthropological Horizon: Ivan Illich's Critical Anthropology. *Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series: Philosophy. Philology*. No. 2 (14). Pp. 98-108. (In Russ.)

Володина, А. В. (2022). Вернакулярное в культуре: общий язык локального опыта. *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. № 12. С. 642-652.

Volodina, A. V. (2022). Vernacular in the Culture: General Language of Local Experience. *Actual Problems of Theory and History of Art*. No. 12. Pp. 642-652. (In Russ.)

Воронов, Ю. П. (2023). Анархизм в очень старых и в самых современных одеждах. Теория. *Идеи и идеалы*. № 1-1. С. 105-133.

Voronov, Yu. P. (2023). Very Old and the Very Modern Clothing of Anarchism. Theory. *Ideas and Ideals*. No. 1-1. Pp. 105-133. (In Russ.)

Кобрин, К. (2015). *Modernité в избранных сюжетах. Некоторые случаи частного и общественного сознания XIX–XX веков*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики. 240 с.

Kobrin, K. (2015). *Modernité in Selected Subjects. Some Cases of Private and Public Consciousness of the XIX-XX centuries*. Moscow. 240 p. (In Russ.)

Лиотар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя. 160 с.

Lyotard, J.-F. (1998). *La Condition Postmoderne*. Moscow, St. Petersburg. 160 p. (In Russ.)

Савелова, Е. В. (2019). Интерпретации мифа в проблемном поле постмодернистской философии образования. *Ярославский педагогический вестник*. № 5. С. 153-159.

Savelova, E. V. (2019). Interpretations of the Myth in the Problem Field of Postmodern Philosophy of Education. *Yaroslavl Pedagogical Bulletin*. No. 5. Pp. 153-159. (In Russ.)

Фуко, М. (2004). *Археология знания*. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга. 416 с.

Foucault, M. (2004). *Archaeology of Knowledge*. St. Petersburg. 416 p. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2005). *Политические работы*. М.: Праксис. 368 с.

Habermas, J. (2005). *Political Works*. Moscow. 368 p. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2008). *Философский дискурс о модерне*. М.: Весь мир. 411 с.

Habermas, J. (2008). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Moscow. 411 p. (In Russ.)

Хоркхаймер, М., Адорно, Т. (1997). *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*. М.: Медиум; СПб.: Ювента. 313 с.

Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1997). *Dialectic of Enlightenment*. Moscow, St. Petersburg. 313 p. (In Russ.)

Cayley, D. (1992). *Ivan Illich in Conversation*. Toronto. House of Anansi Press Inc. 162 p.

Fitzpatrick, J. P. (2002). Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s. In Hoinacki, L. and Mitcham, C. (eds.). *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. NY. State University of New York Press. Pp 35-43.

Illich, I. (1981). *Shadow Work*. Boston, London. Marion Boyars. 162 p.

Illich, I. (1982). *Gender*. NY. Pantheon Books. 217 p.

Illich, I. (1992a). Dwelling. *In The Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990*. NY, London. Marion Boyars. Pp. 55-65.

Illich, I. (1992b). Taught Mother Tongue. *In The Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990*. NY, London. Marion Boyars. Pp. 119-144.

Illich, I. (1992c). The De-linking of Peace and Development. *In The Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990*. NY, London. Marion Boyars. Pp. 15-26.

Illich, I. (1995). *The Shadow Our Future Throws*. In Gardels, N. P. (ed.). *At Century's End. Great Minds Reflect On Our Times*. La Jolla. ALTI Publishing. Pp. 68-83.

Illich, I. (2002). *The Cultivation of Conspiracy*. In Hoinacki, L. and Mitcham, C. (eds.). *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. NY. State University of New York Press. Pp. 233-242.

Mitcham, C. (2002). *The Challenges of This Collection*. In Hoinacki, L. and Mitcham, C. (eds.). *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. NY. State University of New York Press. Pp. 9-32.

### Сведения об авторе/ Information about the author

**Моторов Дмитрий Аркадьевич** – аспирант сектора современной западной философии Института философии Российской академии наук, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1., e-mail: d.motorov@inbox.ru, <https://orcid.org/0009-0006-3202-1967>

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2026

*После доработки:* 20.05.2026

*Принята к публикации:* 29.05.2026

**Motorov Dmitriy Arkadjevich** – Graduate Student of Department of Contemporary Western Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Goncharnaya Str., 12/1, e-mail: d.motorov@inbox.ru, <https://orcid.org/0009-0006-3202-1967>

*The paper was submitted:* 15.04.2026

*Received after reworking:* 20.05.2026

*Accepted for publication:* 29.05.2026