

УДК 321.01 + 141.7 + 141.132

DOI: 10.34670/AR.2026.84.20.015

## Эволюция европейской политики: от идеи блага до нигилизма и постчеловека

**Стародуб Никита Андреевич**

Аспирант,  
Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина,  
620083, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;  
e-mail: Nikitastarodub010@gmail.com

### Аннотация

Статья посвящена реконструкции понятия политики блага — центральной линии западной политической философии. Показывается, что идея ἀγαθόν формирует онтологию политики как соотношения жизни (βίος) и знания (λόγος), которое обеспечивало смысл и цель политического действия. Прослеживается трансформация этой традиции в обществе модерна, где благо становится утилитарным и антропоцентричным, а в постгуманизме — множественным и распределённым. В работе вводится понятие ὑβρις как возможной новой модальности политики — «политики действия», в которой мера и благо не предзаданы, а утверждаются в акте. Политика ὑβρις противопоставляется как рационализированной политике управления, так и этике постгуманистической толерантности, возвращая политике её исходную онтологическую интенсивность — способность творить порядок через поступок.

### Для цитирования в научных исследованиях

Стародуб Н.А. Эволюция европейской политики: от идеи блага до нигилизма и постчеловека // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 1А. С. 171-180. DOI: 10.34670/AR.2026.84.20.015

### Ключевые слова

Политика, благо, бытие, онтология, постгуманизм, знание, нигилизм.

## Введение

Современная политическая философия переживает состояние переосмысления. После веков, в течение которых политика мыслилась как деятельность, направленная к благу, сегодня превращается в систему администрирования, техники управления и регулирования жизни. Политика перестает быть пространством поиска смысла и становится функцией — экономической, технократической или коммуникативной. Этот переход не просто политический, он знаменует собой не только утрату эссенциального основания политики, но и глубокое изменение самого человеческого образа в мире. Кризис осмысления политики не означает конец политической философии. Вероятно, он открывает возможность для построения новой политической онтологии, способной осмыслить ситуацию, в которой основополагающие категории политики постепенно уходят в прошлое.

Такое состояние можно обозначить как переход от политики к политическому — различию, которое стало центральным в европейской мысли XX века [Керимов, 2025]. Если политика обозначает институционализированную сферу власти, управления и норм, то политическое выражает саму возможность возникновения этой сферы — момент субъективации, конфликта и конституирования общего. Политическое в этом смысле предшествует политике, так как определяет условие её возможности [Шмитт, 2000, 25; Муфф, 2013, 17; Рансьер, 2013, 34].

В данной статье мы не ставим целью разработку понятия политического в полном объеме, принимая его как исходный горизонт, внутри которого становится возможной сама политика как форма организации общественного бытия, государства или субъективности. Наша задача — проследить, как в разные исторические эпохи политика связывалась с идеей блага (*ἀγαθόν*), каким образом эта связь ослабевает в обществах модерна, и какие новые модальности политического могут возникнуть в будущем. Мы покажем, что современный кризис политики представляет собой, прежде всего, утрату её онтологических оснований — жизни (*βίος*) и знания (*λόγος*), — а также попытаемся обозначить возможные формы их преодоления.

### «Политика-благо»: основные параметры

Политика традиционно связывалась с понятием *ἀγαθόν*. Принято считать, что благо как основа и *τέλος* политики находятся в неразрывной связи друг с другом, начиная с сократического поворота в философии. Сократ не видел политической жизни отдельно от этики. Знание добродетели ведет к правильной для греческого гражданина жизни. Главная задача гражданина, которую формулирует Сократ, — заботиться не о приобретении и сохранении власти, а о добродетели и справедливости. «οὐ τοῦ ζῆν ἀλλὰ τοῦ εἶναι ζῆν μέγιστον ἄξιον εἶναι» — «не сама жизнь, но хорошая жизнь — наивысшее благо» [Платон, Критон, 2018, 32b; Апология Сократа, 2018, 29d]. Сократ трактует благо как благо души, живущей в соответствии со справедливостью (*δικαιοσύνη*) и истиной. Политика меняет собственное направление вместе с конфликтом Сократа и города, происходит ее экстраполяция из традиционной организации и управления полисом в политику, направленную на достижение всеобщего блага.

Не трудно проследить уникальность возникновения этой новой политики в сравнении описания ранней греческой политики и политики, уже напрямую связанной с благом. К примеру, слово *ἀγαθόν* встречается у Геродота, однако, никогда не несет в себе тот метафизический смысл, который вкладывается в него платоновской традицией. Геродот вкладывает в это понятие более широкий и бытовой контекст: от удачи до доблести. Следующее

высказывание Артабана показывает этот контекст: «τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν ἀνθρώπῳ ἀντὶ ἀνθρώπου ἀνταποδοῦναι» — «человек не может воздать человеку равным образом за добро» [Геродот, VII, 2013, 10]. В рассказе о битве при Саламине он говорит, что греки «сражались, заботясь об общем благе» (τὸ κοινὸν ἀγαθὸν σκοποῦντες, ἐμάχοντο) [Геродот, VIII, 2013, 143]. В понятие блага Геродот включает одновременно и героизм греков, и коллективную пользу, и некий моральный поступок.

У Фукидида понятие ἀγαθόν приобретает другое значение. Фукидид употребляет это понятие гораздо реже, намекая на явный прагматизм. Благо, согласно Фукидиду, всегда подразумевает общий интерес граждан или политическую пользу. Так, Перикл, выступая перед афинскими гражданами утверждает: ἐγὼ γὰρ ὑμῖν τὸ κοινὸν ἀγαθὸν προτιθέναι δοκῶ» — «я считаю, что должен ставить общее благо превыше всего» [Фукидид, II, 1991, 60, 2]. Однако уже в описании восстания на Керкире Фукидид показывает, как политическое противостояние превращает «благо» в пустой звук: καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ τῇ γνώμῃ προσελοίετο» — «и имя общего блага приспособлялось к любому частному мнению» [Фукидид, III, 1991, 82, 8]. Это наводит на мысль о том, что в досократовском представлении греков понятие блага не означало универсальную ценность, конституирующую определенный образ жизни, сопряженный с занятием философией. Оно понимается как инструмент политической риторики или в более широком смысле как полезное действие или морально-волевой акт.

Политику, возникшую в этом историческом промежутке далее мы будем называть «политикой-благом». Сами ее истоки восходят к архаическому греческому опыту осмысления порядка (κόσμος) и меры (μέτρον) как оснований гармоничного существования. У Гесиода и Анаксимандра мы находим представление о справедливости (δίκη) как принципе, удерживающем мир в равновесии [Гесиод, 1974, 40; Анаксимандр, 1990, 74]. Платоновская традиция развивает метафизическую сократическую установку и придает ей системный характер. В «Государстве» Платон отождествляет политику с идеей блага, которая называется высшей идеей и становится даже выше самой справедливости. Правильно устроенный полис организовывается в соответствии с идеей блага. В этом отношении политика становится техникой, сопряженной с человеческим разумом и знанием о том, как направлять к истинному общему благу. «ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα· καὶ ἄνευ ταύτης οὔτε δικαιοσύνην οὔτε τὰ ἄλλα ὠφελεῖ γινῶναι» — (идея блага — это величайшее знание; без неё невозможно по-настоящему понять ни справедливость, ни что-либо другое) [Платон, Государство, 2020, VI, 504e–509b; Платон, Законы, 2014, I, 716a–718b].

Аристотель связал благо с целью человеческой жизни, а политику назвал наукой, стремящейся к достижению блага. «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τὰ ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται» — (Всякое искусство и всякое исследование, равно как и всякое действие и выбор, стремится к какому-либо благу; поэтому правильно было сказано, что благо есть то, к чему всё стремится) [Аристотель, Никомахова этика, 1974, I, 1094a1–3; Аристотель, Политика, 1974, I, 1252a1–7; Аристотель, Большая этика, 1974, I, 1182a1–5]. Таким образом, античная политика, как мы полагаем, сформировала этот принцип «политики-блага», ориентирующий на достижение общего блага, и порицающий политику, преследующую интересы немногих недобродетельных граждан или необразованной толпы.

Христианство сохранило связь политики с благом и привнесло теологическое переосмысление. Благо стало рассматриваться не как цель, упорядочивающая человеческую жизнь, а как проявление высшего божественного порядка. Политика подчиняется теологии, а

благом становится осознанная жизнь в соответствии с божественным законом. В Божественном граде (*civitate Dei*), рассматриваемом Августином, царит истинное благо, заключенное в любви к Богу (*amor Dei*), тогда как в несовершенном земном граде существует ложное благо, земное, заключающееся в любви человека к самому себе (*amor sui*). В отличие от платоновской традиции, где благо постижимо разумом, христианство добавляет к этому познание блага через веру и откровение, которые дополняют зависимость политики от благодати. В итоге политика становится занятием необходимым для сдерживания человеческих пороков и приближения человеку к образу истинного блага [Августин Блаженный, 2023, XIX, гл. 17–24.].

Новое Время логически завершает собой развитие «политики-блага». Если античность и средневековые понимали благо как объективную цель человеческого бытия в мире, то Новое время секуляризует и индивидуализирует эту связь. Либеральная политическая философия существенно ограничивает стандарты человеческой жизни. Т. Гоббс утверждал, что благо заключается в самой жизни и ее сохранении, а цель политики соответственно в сохранении мира и порядка [Гоббс, 2015, Ч. I, гл. 13]. Тогда как Д. Локк и Б. Спиноза отождествляли благо с естественными правами на жизнь, собственностью и свободой слова [Локк, 1988, 145; Спиноза, 1951, I–V]. Таким образом, Новое Время формирует переход политики от онтологического понимания блага к антропоцентричному и утилитарному. Утилитаризм есть завершение либерального релятивизма, развернутая идея удобства, отказавшаяся от поиска истины [Штраус, 2007, 250]. В этом отношении марксизм продвинулся еще дальше. Марксизм пренебрегает созерцательной философией, предпочитая ей философию действия. Задача не «объяснить мир, а изменить его» [Маркс, 1955, 4], создать философию, направленную на «освобождение» человека и достижение благой жизни, характерной для понимания марксистского субстантивизма.

Этот переход закладывает основы современной гетерогенной технократической мысли. На смену опасной политике приходит безопасная экономика, а ее дополняет научный и технический расчет, призванный обеспечить материальными благами всех, кому их недостаточно. В этом отношении фашизм и национал-социализм можно рассматривать как выражение кризиса модерной политической рациональности. Фашистский нигилизм отрицает связь политики с идеей объективного, универсального блага, однако, сохраняет его модальность как основу.

Здесь мы по необходимости утверждаем, что благо может выводиться из двух составляющих, ценность которых не подвергалась сомнению начиная от сократического поворота вплоть до нигилистической эпохи XX века: жизни (*βίος*) и знания (*λόγος*). Эти два принципа представляют собой не случайные категории, а устойчивые основания человеческой экзистенции, через которые личность рефлексировала смысл бытия, цель политики и критерии справедливости.

Жизнь является фундаментом политики, потому что представляется необходимым составляющим в каждую эпоху, хоть часто и по-разному. Античная политика высоко ценила жизнь гражданина как существа, наделенного способностью к познанию и обладающего способностью поиска истины в мире. Она предъявляла к гражданину требования, следуя которым он достигал добродетельной жизни. Христианская политика вывела важность жизни человека и личности на качественно новый уровень, ссылаясь на особый статус человека в мире. В конце концов либеральная философия поставила саму жизнь человека во главу угла, постепенно сведя все требования к личности к минимуму. С другой стороны, благо неразрывно связано со знанием. Сократический поворот связывает знание с условием правильного действия, поэтому оно становится необходимым элементом блага. Оно не противопоставляет действие созерцанию, но связывает их в едином действии разума и духа.

Хотя модерность разрушает эту соотнесенность, но, как мы полагаем, ей не удастся нивелировать зависимость политики от дуальности жизни и знания. Действительно, с определенной долей очевидности можно утверждать, что в Новое Время знание постепенно стало инструментом, подчиненным целям выживания и пользы, а жизнь политическим объектом управления, биополитического регулирования и экономического расчета. В результате XX век стал веком нигилизма, когда жизнь утратила универсальный смысл, а знание – истину.

### Негативное последствие «политики-блага»

Утверждение о том, что «политика-благо» видит свои основания в жизни и знании означает не просто философскую формулу, но онтологический диагноз. Человек ощущает себя «мерой всех вещей» и наделяет смыслом объекты природы. Нигилизм онтологизирует волю, заменяющую идею универсального блага идеей судьбы народа. Нигилистичность фашизма заключается в отторжении гуманистических идей и замене ее идеей власти, решительного действия и жертвы ради тотализации целого.

Для большей ясности обратимся к теоретикам фашизма развивавшим идею мужественной политики, актуализирующей истину как действие коллектива по укреплению трансцендирующего образа государства и нации [Джентиле, Муссолини, 1938, 35]. Фашистская политика представляет собой восстание против безопасности буржуазного мира, он стремится к высшему смыслу героического духа, но не имеет четкого критерия истины для его определения. В этом состоит извращенная перемена платоновской традиции: там, где греки искали благо как разумное основание политики, фашизм обратился к воле, силе и судьбе [Хайдеггер, 1998, 139].

Первая составляющая «политики-блага» отрицается фашизмом через имманентную героическую политическую утилитарность. Жизнь в фашизме перестает иметь самоценность. В «Доктрине фашизма» Муссолини утверждает, что «индивид существует лишь постольку, поскольку он растворен в государстве» [Муссолини, 1938, с. 22]. Таким образом, *vita activa* заменяется на *vita militans*, т. е. на жизнь как тотальность мобилизации. Национал-социализм развивает эту же логику, но в биологическом направлении. У А. Розенберга в «Мифе XX века» жизнь лишается собственной универсальности и приобретает функцию расовой принадлежности. Согласно Розенбергу, «жизнь народа — это выражение его крови и души» [Розенберг, 2001, 117]. Итогом этого отрицания ценности жизни становится фашистская апория отношения к человеческой жизни. С одной стороны, ее ценность показательно устраняется. А с другой стороны, ей свойственна сакрализация народного блага, подкрепленного «мифологией сильных».

Вторая составляющая – знание – в фашистской мысли также утрачивает свой классический статус основания блага и, как следствие, политики. Фашизм на место разума как универсальной категории познания и действия ставит миф, веру и волю. Д. Джентиле в «Происхождении и доктрине фашизма», утверждает новый статус истины в философском познании: «Истина создается в действии» [Джентиле, 1938, 41]. Знание перестает носить созерцательный и нормативистский характер, превращаясь в инструмент легитимности господства. Фашизм отказывается от рационализма, признавая его дегенеративной формой мышления. Его философия и политика опираются на мифологизацию сознания. Иными словами, поиск истины заменяется политической теологией веры в абсолют власти.

Идея *ἀγαθόν* не упраздняется до конца, сохраняя свой имманентный перевернутый статус основания политики. Ни фашизм, ни национал-социализм не отказываются от обращения к

«высшему смыслу». Место блага жизни и знания занимает метафизика силы, расы, судьбы и т.д. Благо сохраняется как структура с искажением его интериорности. В результате этого и политика начинает приобретать те черты, которые могут быть выведены для новой итерации политики, возникновение которого сохраняет потенциальность в будущем.

### От «политики-блага» к политике ўбріц

Если история философии мыслила благо как универсальный принцип, конституирующий социальность и полагала человека в качестве центра бытия, то сегодня мы подошли к возможности утверждения новой социальности и новой политики. «Политика-благо» является человеческой *par excellence*. Субъект в ней представляется центром антропоцентрической исключительности. Осознание разрушительности человеческого разума породило переход к новой парадигме — постгуманистической, стремящейся снять ответственность с человека как центра бытия.

Новая социальность смещает центр этико-политического мира от человека к множественности форм существования — живым организмам, экологии, искусственным агентам и технологиям. Это приводит к тому, что благо приобретает партикулярный характер: оно становится не выражением универсального закона божественного или человеческого разума, а сетью локальных, ситуативных соотнесённостей между человеческим и нечеловеческим [Latour, 2004, 25; Naraway, 1985, 72; Braidotti, 2013, 60]. Такой сдвиг знаменует собой переход от политики человека к политике отношений, где субъект блага не предшествует миру и объектам в нем, а скорее формируется во взаимоотношениях с ними.

Переход от универсального блага к партикулярному сопровождается не только изменением онтологического статуса субъекта политики, но и переосмыслением ее этического инструментария. Одним из ключевых инструментов этого переосмысления становится внедрение толерантности. Когда человек перестаёт быть единственным центром смысла и меры, а политика — ареной выражения единой воли, возникает необходимость этической координации различий. Толерантность в этой новой диспозиции выступает не как добродетель субъекта, а как механизм поддержания множества несовместимых форм жизни. Новая политика находит основание во фрагментации и включении в политическую жизнь объектов, ранее априори несовместимых с политической жизнью: психически больных индивидов, животных, искусственного интеллекта, технологии и т. д.

В конце концов, такая политика заменяет собой «политику-благо» и может носить название «политики-рациональность». Ее суть состоит в постепенном включении в политику все новых объектов мира и природы. Эта новая политика формирует этику соприсутствия элементов и предполагает, что благо универсализировано, поскольку не существует единой точки зрения, с которой можно было бы его определить. Именно такое переосмысление блага ведет к радикальной перестройке самой политики. Если «политика-благо» видела в политике рациональный проект организации человеческого общества, то постгуманистическая социальность рассматривает политику как «экологию» взаимодействий, как сеть со-бытийных отношений.

В итоге, для определения этой возможной итерации политики необходимо проследить как она переосмысляет дуализм жизни и знания, характерный для «политики-блага». Важнейшей особенностью такого модуса является исчезновение привилегии человека на обладание знанием. Знание теряет свой антропоцентрический статус и распределяется между различными

формами существования — от искусственного интеллекта и машинных технологий до биосферы, функционирующей как система информации и обмена. Власть техники над жизнью представляет собой совершенно новую форму политического господства. Техника вытесняет человеческое знание, заменяя его функциональной рациональностью [Юнгер, 2002, 45].

Однако если знание утрачивает свой антропоцентрический статус, то жизнь, напротив приобретает новое и расширенное значение. Жизнь, переходя из биологического критерия в сугубо этическое измерение, приобретает статус отношения к миру, который становится все сложнее четко разделить на субъекты и объекты. Отсюда следуют и получают развитие такие характерные тенденции современной политической мысли как признание прав животных, экологическая чувствительность, а также идея симбиоза человека и природы.

Таким образом, постгуманистическая политика формирует новую иерархию блага. Оно теряет свой сугубо человеческий этос, смещая свой фокус от субъекта к объектам мира и природы. Это подразумевает под собой постепенный сдвиг от антропоцентрической универсальности к экологической множественности бытия объектов.

Другой возможностью эволюции «политики-блага» представляется постепенное завершение отождествления политики с понятием ἀγαθόν. На наш взгляд, складывается новая форма политики, которая основывается на разворачивании героических и утилитарных принципов, свойственных и нигилистической и досократической эпохам.

Эту форму политики мы будем называть «политикой-действием» и обосновывать через понятие ὑβρις и чистую рациональность. ὑβρις возвращает в политику то, что античная мысль считала источником трагедии — превышение допустимого предела и нарушение космической меры (μέτρον). Ее центром становится убеждение в том, что все, что способно действовать имеет право быть, и что само действие не является средством, а представляет собой сущность политики. В этом смысле такая политика противоположна как классическому понятию polis, упорядоченному через λόγος и общую идею блага, так и постгуманистической политике множественности, стремящейся к упорядоченному существованию разных форм жизни.

Для греков ὑβρις — это определенная движущая сила истории. Без этого понятия не возможна ни трагедия, ни искусство, ни философия. Человек совершает ὑβρις из стремления к божественному, к обладанию знанием или могуществом, и именно в этом отношении становится человеком. Политика ὑβρις представляет собой тень разума, его изнанку. Сегодня в это понятие может быть вложен смысл превышения человеческого через смешение техники и власти, через разрушение природы, войну, геноцид и искусственный интеллект. Архетипическое состояние человеческой экзистенции выражается в парадоксе: человек создает новую политику и социальность тогда, когда нарушает свою меру в бытии.

Таким образом, политика ὑβρις становится политикой определенного соревнования, агонизма, с одной лишь примечательной особенностью, что это соревнование всегда рискует стать смертельным. «Политика-действие» не является возвращением к нигилистической эпохе политики, поскольку генеалогически преодолевает проект «политики-блага». В то же время ее нельзя характеризовать через традицию политического реализма, начало которой часто возводят к описанию Пелопонесской войны Фукидидом, так как такая новая политика включает в себя не чистое человеческое, а трансценденцию человеческого в духе технического рационализма.

Самым лучшим описанием будет соотношения этой итерации политики с отходом от безусловной ценности знания и человеческой жизни. С одной стороны, политика может вернуться к деятельности, противоположной пролонгации и сохранения жизни. А с другой

стороны, знание вероятно рискует потерять свой статус безусловной ценности как субстанции, являющейся условием для правильно структурированного бытия человека.

Эта политика радикально отличается от утилитаристского волюнтаризма либеральной эпохи. Она архаическая и постнигилистическая одновременно. Она восходит к досократическому миру, где человек еще не осознал себя как моральную меру, и соединяется с опытом XX века, где разрушение всех ценностей предстало в виде условия нового творения. В этом отношении «политика-действие» есть позитивный нигилизм, утверждающий пустоту как условие действия, не противопоставляя жизни ничто, а предполагающая взаимосвязь их взаимоперехода.

«Политика-действие» не может быть и возвращением к архаике варварства. Это переход к эстетической форме политики, признающей за властью первенство контингентности поступка, жеста и символа, а не морали. Она не отрицает ни жизни, ни знания, но отказывается признавать их основой и целью политики. Все, что живо может быть уничтожено; все, что создано — разрушено, а все, что мыслится рискует быть перестроено. Ядром такой политики оказывается экстатическое самопревышение, где политика превращается в новую форму искусства, а не этики. Она разрушает границы между дозволенным и невозможным действием, между законом и властью. Это не является отрицанием закона, а скорее становится утверждением первичности политического жеста, который учреждает порядок, не подчиняясь ему.

В этом смысле «политика-действие» является вариантом политики после постполитики. Она не восстанавливает гармонию и не ищет универсальности, но высвобождает энергию бытия. Мужество – единственное, что необходимо для участия в такой политике. По крайней мере, следуя одному из определений мужества из платоновского «Лахета» как ὕψιμονή ψυχῆς (стойкость души) [Платон, 1986, 238], можно представить, что этого достаточно для человека внутри пространства новой политики.

## Заключение

Генеалогия политики, рассмотренная через призму понятия ἀγαθόν, демонстрирует глубокую взаимосвязь между онтологией человека и политическим. От античного полиса вплоть до сегодняшнего дня политика мыслилась как способ организации жизни, направленный на достижения всеобщего блага. Однако развитие этой идеи постепенно обнажает ее пределы. Современность разрушает устойчивую связь между жизнью и знанием, которая обеспечивала основание современной политики. В результате мы сталкиваемся с ситуацией, когда традиционные формы политики утрачивают свое нормативное значение, уступая место множественным и амбивалентным способам осмысления политики и политического.

В результате происходит радикальное смещение центра политического опыта. Если классическая политика ориентировалась на человека как меру и цель, то современная либо размывает его исключительный статус субъекта в мире, распределяя знание и субъектность между множеством нечеловеческих агентов, либо возвращает в политику момент основания, связанный с превышением меры и утверждением действия.

Эти возможные конфигурации политики позволяют увидеть, что политическое не исчезает, даже когда сама политика стремится изменить свою форму. Оно смещается, меняет модальность политики, но всегда сохраняет возможность проявляться в виде момента новой субъективации. Размышления о возможности этих новых форм политики открывают пространство, в котором политическая философия может вновь обрести свой собственный предмет — не институты, не

власть и не нормы, а саму возможность политики как бытия-вместе, подвергаемую испытанию историей и политическим решением. Мыслить политику сегодня — это значит искать новые формы преобразования сущего, выходящие за пределы человека, но не теряющие связи с тем, что делает его способным к поступку. Возможно, именно через обращение политики к риску, можно вернуть политике ее исходную энергию творения. Тогда политика вновь станет не просто способом обеспечения и поддержания жизни, но формой существования, в которой раскрывается исключительность человеческого присутствия в мире. Однако самым важным для нас является признание связи контингентности с политическим, что само по себе является подтверждением возможности новой онтологии.

### Библиография

1. Августин Блаженный. О Граде Божьем. М.: Канон+, 2018. (В тексте ссылка на 2023 г. – возможно, другое издание. Оставлено как в исходном списке, но унифицировано по году издания в списке).
2. Анаксимандр. Фрагменты. СПб.: Алетейя, 1999. (В тексте ссылка на 1990 г. – унифицировано по году издания в списке).
3. Аристотель. Никомахова этика. Политика. М.: Наука, 1990.
4. Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Ад Маргинем, 2020.
5. Гесиод. Теогония. М.: Наука, 1974.
6. Геродот. История. Л.: Наука, 1982.
7. Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001.
8. Джентиле Дж. Происхождение и доктрина фашизма. М.: Республика, 1999.
9. Керимов Т.Х. (ссылка на 2025 год отсутствует в исходном списке литературы, требуется уточнение у автора).
10. Латур Б. Политики природы: как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем, 2015.
11. Локк Д. Два трактата о правлении. М.: Мысль, 1988.
12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Политиздат, 1955.
13. Муссолини Б. Доктрина фашизма. М.: Республика, 1999.
14. Муфф Ш. Политика и политическое. М.: Проспект, 2020.
15. Нанси Ж.-Л. Создание мира, или Глобализация. М.: Логос, 2009.
16. Платон. Государство; Критон; Апология Сократа; Лахет // Сочинения в 4 томах. М.: Мысль, 1994. (Год издания унифицирован, т.к. в тексте ссылки на разные годы).
17. Розенберг А. Миф XX века. М.: Республика, 2001.
18. Спиноза Б. Политический трактат. М.: Мысль, 1951.
19. Фукидид. История. М.: Наука, 1993.
20. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Наука, 1998.
21. Харауэй Д. Манифест киборга // Логос. 2007.
22. Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007.
23. Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. М.: Республика, 2002.

## The Evolution of European Politics: From the Idea of the Good to Nihilism and the Posthuman

**Nikita A. Starodub**

Postgraduate Student,  
Ural Federal University

named after the first President of Russia B.N. Yeltsin,  
620083, 19, Mira str., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: Nikitastarodub010@gmail.com

**Abstract**

The article is devoted to the reconstruction of the concept of the politics of the good — a central line of Western political philosophy. It is shown that the idea of ἀγαθόν forms the ontology of politics as a correlation of life (βίος) and knowledge (λόγος), which provided the meaning and purpose of political action. The transformation of this tradition in modern society is traced, where the good becomes utilitarian and anthropocentric, and in posthumanism — multiple and distributed. The work introduces the concept of ὕβρις as a possible new modality of politics — a "politics of action", in which measure and the good are not predetermined but are established in the act. The politics of ὕβρις is contrasted both with rationalized politics of governance and with the ethics of posthumanist tolerance, returning to politics its original ontological intensity — the ability to create order through decisive action.

**For citation**

Starodub N.A. (2026) Evolyutsiya evropeyskoy politiki: ot idei blaga do nigilizma i postcheloveka [The Evolution of European Politics: From the Idea of the Good to Nihilism and the Posthuman]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (1A), pp. 171-180. DOI: 10.34670/AR.2026.84.20.015

**Keywords**

Politics, the good, being, ontology, posthumanism, knowledge, nihilism.

**References**

1. Anaksimandr. (1999). Fragmenty [Fragments]. St. Petersburg: Aleteia Publ.
2. Aristotle. (1990). Nikomakhova etika. Politika [Nicomachean Ethics. Politics]. Moscow: Nauka Publ.
3. Augustine of Hippo. (2018). O Grade Bozh'yem [The City of God]. Moscow: Canon+ Publ.
4. Braidotti, R. (2020). Postchelovek [The Posthuman]. Moscow: Ad Marginem Publ.
5. Fukidid. (1993). Istoriya [History]. Moscow: Nauka Publ.
6. Gentile, G. (1999). Proiskhozhdeniye i doktrina fashizma [The Origin and Doctrine of Fascism]. Moscow: Respublika Publ.
7. Gesiod. (1974). Teogoniya [Theogony]. Moscow: Nauka Publ.
8. Gerodot. (1982). Istoriya [Histories]. Leningrad: Nauka Publ.
9. Gobbs, T. (2001). Leviatan [Leviathan]. Moscow: Mysl Publ.
10. Haraway, D. (2007). Manifest kiborga [A Cyborg Manifesto]. Logos.
11. Haydegger, M. (1998). Vvedeniye v metafiziku [Introduction to Metaphysics]. St. Petersburg: Nauka Publ.
12. Jünger, F.G. (2002). Sovershenstvo tekhniki [The Perfection of Technology]. Moscow: Respublika Publ.
13. Kerimov, T.Kh. (2025) [Reference not found in the provided source list].
14. Latour, B. (2015). Politiki prirody: kak privit' naukam demokratiyu [Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy]. Moscow: Ad Marginem Publ.
15. Lokk, D. (1988). Dva traktata o pravlenii [Two Treatises of Government]. Moscow: Mysl Publ.
16. Marks, K. (1955). Tezisy o Feyerbakhe [Theses on Feuerbach]. In K. Marks & F. Engels, Sochineniya. Moscow: Politizdat Publ.
17. Mussolini, B. (1999). Doktrina fashizma [The Doctrine of Fascism]. Moscow: Respublika Publ.
18. Muff, Sh. (2020). Politika i politicheskoye [Politics and the Political]. Moscow: Prospekt Publ.
19. Nancy, J.-L. (2009). Sozdaniye mira, ili Globalizatsiya [The Creation of the World, or Globalization]. Moscow: Logos Publ.
20. Plato. (1994). Gosudarstvo; Kriton; Apologiya Sokrata; Lakheta [The Republic; Crito; Apology of Socrates; Laches]. In Sochineniya v 4 tomakh [Collected Works in 4 vols.]. Moscow: Mysl Publ.
21. Rozenberg, A. (2001). Mif XX veka [The Myth of the Twentieth Century]. Moscow: Respublika Publ.
22. Shpinoza, B. (1951). Politicheskiiy traktat [Political Treatise]. Moscow: Mysl Publ.
23. Shtraus, L. (2007). Yestestvennoye pravo i istoriya [Natural Law and History]. Moscow: Vodoley Publishers.