

ISSN 2409-8728 www.aurora-group.eu
www.nbpublish.com

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ



AURORA Group s.r.o.
nota bene

Выходные данные

Номер подписан в печать: 28-04-2023

Учредитель: Даниленко Василий Иванович, w.danilenko@nbpublish.com

Издатель: ООО <НБ-Медиа>

Главный редактор: Спирова Эльвира Маратовна, доктор философских наук, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Контактная информация:

Выпускающий редактор - Зубкова Светлана Вадимовна

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Почтовый адрес редакции: 115114, г. Москва, Павелецкая набережная, дом 6А, офис 211.

Библиотека журнала по адресу: http://www.nbpublish.com/library_tariffs.php

Publisher's imprint

Number of signed prints: 28-04-2023

Founder: Danilenko Vasiliy Ivanovich, w.danilenko@nbpublish.com

Publisher: NB-Media ltd

Main editor: Spirova El'vira Maratovna, doktor filosofskikh nauk, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Contact:

Managing Editor - Zubkova Svetlana Vadimovna

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Address of the editorial board : 115114, Moscow, Paveletskaya nab., 6A, office 211 .

Library Journal at : http://en.nbpublish.com/library_tariffs.php

Редакционный совет

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики, заведующий отделом аксиологии и философской антропологии Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Горохов Павел Александрович — доктор философских наук, профессор, Российской академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в г. Оренбурге. E-mail: erlitz@yandex.ru

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Сергеев Михаил Юрьевич — доктор философии (Ph.D.), профессор, профессор-адъюнкт, Отделение либеральных искусств, Университет искусств (США). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Хренов Николай Андреевич — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Государственного института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации. 125009, Россия, г. Москва, Козицкий переулок, 5.

Сафонов Андрей Леонидович — доктор философских наук, доцент, директор института «Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Московской области «Технологический университет». 141070. Московская область, г. Королев, ул. Гагарина, д. 42 zumsiu@yandex.ru

Орлов Сергей Владимирович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, профессор кафедры истории и философии, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67, orlov5508@rambler.ru

Фаритов Вячеслав Тависович — доктор философских наук, доцент, Ульяновский государственный технический университет, 432027, Россия, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, 32 vfar@mail.ru

Храпов Сергей Александрович — доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение Высшего образования «Астраханский государственный университет», профессор кафедры философии, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20 а, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Артеменко Андрей Павлович — доктор философских наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, профессор кафедры менеджмента культуры и социальных технологий, 61057, Украина, г. Харьков, ул. Бурсатский спуск, 4, prof.artemenko@mail.ru

Прилуцкий Александр Михайлович — доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, профессор, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д.48, alpril@mail.ru

Ковалева Светлана Викторовна — доктор философских наук, доцент, Костромской

государственный университет, профессор кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, 156005, г. Кострома, ул. Дзержинского, 17, cultural@kstu.edu.ru

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, профессор кафедры философии, социальных наук и журналистики, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 28, shortv@yandex.ru

Беляев Игорь Александрович – доктор философских наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», профессор кафедры философии и культурологии, 460018. Оренбургская область, г. Оренбург, просп. Победы, д. 13, igorbelvaev@list.ru

Котлярова Виктория Валентиновна – доктор философских наук, профессор, Институт сферы обслуживания и предпринимательства (Шахтинский филиал) Донского государственного технического университета, 346500, Ростовская обл., г. Шахты, ул. Шевченко, 147, biktoria66@mail.ru

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, главный научный сотрудник центра научных исследований Всероссийского государственного университета юстиции Министерства юстиции РФ (РПА Минюста России), 117638, г. Москва, ул. Азовская, 2, корп. 1, KrasVladIv@gmail.com

Тимощук Алексей Станиславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимира юридического института ФСИН России, 600020, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 67-е, human@vui.vladinfo.ru

Гончаров Виталий Викторович – доктор философских наук, исполнительный директор Юридической консалтинговой корпорации «Ассоциация независимых правозащитников», 350002, г. Краснодар, ул. Промышленная, 50, niipgergo2009@mail.ru

Смирнов Алексей Викторович – доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, г Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, darapti@mail.ru

Чвякин Владимир Алексеевич – доктор философских наук, профессор, Военный университет имени князя Александра Невского Министерства Обороны Российской Федерации, профессор кафедры социологии, 195805@mail.ru

Воденко Константин Викторович – доктор философских наук, профессор, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М.И Платова, 7. 346428 г. Новочеркасск, Ростовская обл., ул. Просвещения 132. vodenkok@mail.ru

Рощевская Лариса Павловна – доктор исторических наук, профессор, отдел гуманитарных междисциплинарных исследований Кomi научного центра Уральского Отделения РАН, главный научный сотрудник, 167982, г. Сыктывкар, Коммунистическая, 24, lp38rosh@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой речевой коммуникации и издательского дела Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации Южного федерального университета, 344006, г. Ростов-на-Дону, Пушкинская, 150, оф. 14, alexow@mail.ru

Федоровская Наталья Александровна – доктор искусствоведения, доцент, директор департамента искусств и дизайна Дальневосточного федерального университета, 690091, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кампус Дальневосточного федерального университета, корп. G, ауд. 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Ирхен Ирина Игоревна – доктор культурологии, доцент, Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, профессор кафедры философии, истории и теории искусства, заведующая аспирантурой, 191023, г. Санкт-Петербург, ул. Зодчего Росси, 2 irkhen67@gmail.com

Жиртуева Наталья Сергеевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политология и международные отношения», Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, ул. Университетская, 33, zhr_nata@bk.ru

Даниелян Наира Владимировна – доктор философских наук, профессор Национальный исследовательский университет "МИЭТ", кафедра философии и социологии, 124575, Россия, г. Москва, Зеленоград, ул. Зеленоград, 904,

Сидоров Алексей Михайлович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра онтологии и теории познания, 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Университетская наб., 7/9,

Запесоцкий Александр Сергеевич — доктор культурологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заслуженный артист РФ, академик и член Президиума Российской академии образования, ректор Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, член-корреспондент Российской академии наук. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов. 192238, Санкт-Петербург, улица Фучика, 15.

Аршинов Владимир Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии науки и техники Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Бёрд Роберт (Bird Robert) — доктор философии, профессор Чикагского университета (США). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Гиренок Фёдор Иванович — доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философской антропологии и комплексного изучения человека Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета. Тверской государственный университет. 170100, Россия, Тверь, ул. Желябова, д. 33.

Делягин Михаил Геннадьевич — доктор экономических наук, профессор, директор Института проблем глобализации. Институт проблем глобализации. 125009, Россия, Москва, Газетный переулок, д. 5.

Денн Мариз (Dennes Maryse) — доктор, профессор Университета им. Монтеня Бордо-3, директор программы центра гуманитарных наук Аквитании (MSHA) и коллектива исследований славянских цивилизаций (CERCS), эксперт Министерства высшего

образования по международным научным программам (Франция). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ильинский Игорь Михайлович — доктор философских наук, профессор, ректор Московского гуманитарного университета. Московский гуманитарный университет. 111395, Россия, Москва, ул. Юности, д 5/1.

Лекторский Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии наук, заведующий сектором теории познания Института философии Российской академии наук, председатель Международного редакционного совета журнала «Вопросы философии». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Намли Елена (Namli Elena) — доктор этики, профессор Упсальского университета (Швеция). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Обермайер Бригитте (Obermayr Brigitte) — доктор философии, научная сотрудница Института общего литературоведения и компаратистики им. П. Сценди Берлинского свободного университета. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstrasse 2-4 14195

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, заведующий сектором философии исламского мира Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Спирова Эльвира Маратовна — доктор философских наук, и.о. заведующей сектором истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философская мысль». 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Фишер Норберт (Fischer Norbert) — доктор, профессор, заведующий кафедрой основных философских вопросов богословия Католического университета в Айхштете (Германия). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Фройденталь Гидеон (Freudenthal Gideon) — доктор философии, профессор Института Кона истории и философии науки и идей Тель-Авивского университета (Израиль). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Чиковачки Предраг (Cicovacki Predrag) — доктор, профессор Колледжа Св. Креста (США). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Чумаков Александр Николаевич — доктор философских наук, профессор, первый вице-президент Российского философского общества. Российское философское общество. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7-9.

Шестопал Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Московского института международных отношений (Университет МГИМО). Университет МГИМО. 119454, Москва, проспект Вернадского, дом 76.

Тищенко Наталья Викторовна — доктор культурологии, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», профессор кафедры истории Отчества и культуры, 410004 г. Саратов, ул. Политехническая, 17, mihailovan@inbox.ru

Рылёва Анна Николаевна — доктор культурологии, главный научный сотрудник и руководитель Центра непрерывного культурологического образования Российского института культурологии. 119072, Россия, г. Москва, Берсеневская набережная, 18-20-22, строение 3.

Шукров Дмитрий Леонидович - доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО "Ивановский государственный химико-технологический университет". E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Бережная Наталья Викторовна - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. E-mail : rassgd@yandex.ru

Березанцев Андрей Юрьевич - доктор медицинских наук, профессор по специальности "Психиатрия", врач-психиатр, главный научный сотрудник образовательного центра Первой московской клинической психиатрической больницы им. Алексеева. E-mail: berintend@yandex.ru

Прохоров Михаил Михайлович - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. 603950, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, дом 65. mmpro@mail.ru

Колесникова Галина Ивановна - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного университета правосудия (Крымский филиал), 295006, Южный федеральный округ, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Павленко, 5 galina_kolesnik@mail.ru galina_ivanova@kolesnikova.red

Бесков Андрей Анатольевич - кандидат философских наук, заведующий лабораторией "Трансформация духовной культуры в современном мире", Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. 603005, Нижегородская обл., г. Нижний Новгород, л. Ульянова, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич - доктор философских наук, Владимирский государственный

университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовы, заведующий кафедрой, 600005, Россия, Владимирская область, г. Владимир, ул. Студенческая, 12, кв. 16, eiarinin@mail.ru

Баксанский Олег Евгеньевич - доктор философских наук, Физический институт имени П. Н. Лебедева РАН, внс, профессор, 107014, Россия, г. Москва, ул. 2 Сокольническая, 1, кв. 28, obucks@mail.ru

Беляев Игорь Александрович - доктор философских наук, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Orenburg State University», 460018, Россия, Оренбургская область, г. Оренбург, ул. Терешковой, 10/6, кв. 116, igorbelyaev@list.ru

Бесков Андрей Анатольевич - Doctor of Philosophy (Ph. D), ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», Заведующий лабораторией «Трансформация духовной культуры в современном мире», 603162, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Ванеева, 116, beskov_aa@mail.ru

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в Оренбурге, профессор, 460040, Россия, Оренбург область, г. Оренбург, проспект Гагарина, 23/3, erlitz@yandex.ru

Грибер Юлия Александровна - доктор культурологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Смоленский государственный университет», профессор, директор Лаборатории цвета, 214000, Россия, Смоленская область, г. Смоленск, ул. 2-я Линия Красноармейской Слободы, 9, кв. 10, Y.Griber@gmail.com

Забнева Эльвира Ивановна - доктор философских наук, Филиал КузГТУ в г.Новокузнецке, директор, 654000, Россия, Кемеровская область, г. Новокузнецк, ул. ул. Орджоникидзе, 7, zabnevailvira@mail.ru

Коротких Вячеслав Иванович - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина", профессор кафедры философии и социальных наук, 399770, Россия, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 58, кв. 4, shorty@yandex.ru

Кусаинов Дауренбек Умербекович - доктор философских наук, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, профессор, 050020, Казахстан, республика Алматы, г. город, ул. ул.Тайманова, 222, кв. 16, daur958@mail.ru

Ларин Юрий Викторович - доктор философских наук, безработный (с 1.09.2019) пенсионер (22.06.1953), 625000, Россия, Тюменская область, г. Тюмень, ул. Фармана Салманова, 4, кв. 49, jylarin@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич - доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, Социологический институт РАН - филиал ФНИСЦ РАН, ведущий научный сотрудник, 199178, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург,

ул. 15 линия В.О., 12, кв. 49, a.v.malinov@gmail.com

Мамедалиев Закир Гурбан - доктор философских наук, Азербайджанский государственный экономический университет (UNEC), профессор кафедры "Гуманитарные дисциплины", AZ 1015, Азербайджан, г. Баку, ул. Ингилаб Исмаилов, 48, кв. 79, zakirm57@mail.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна - доктор философских наук, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва, Профессор, ФГБОУ ВО Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Профессор, 660020, Россия, Красноярский край край, г. Красноярск, ул. Абытаевская, 4А, кв. 1, krasfilmanager@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович - доктор философских наук, Южный федеральный университет, Зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью, 344019, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. 15 линия, 84, кв. 18, alexow1@ya.ru

Орлов Сергей Владимирович - доктор философских наук, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение "Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения", профессор кафедры истории и философии, Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. Сетевое издание (ISSN 2309-6888, свидетельство и регистрация ЭЛ №ФС77-54191), Главный редактор, 191180, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Загородный проспект, 21-23, кв. 243, orlov5508@rambler.ru

Пермиловская Анна Борисовна - доктор культурологии, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П. Лаверова УрО РАН, заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музеиных практик, 163009, Россия, Архангельская обл. область, г. Архангельск, Архангельская обл., наб. Сев.Двины, 23, оф. 314, annaperm@fciarctic.ru

Попов Евгений Александрович - доктор философских наук, Алтайский государственный университет, профессор кафедры социологии и конфликтологии, 656049, Россия, Алтайский край край, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, оф. 520, popov.eug@yandex.ru

Сутужко Валерий Валериевич - доктор философских наук, Поволжский институт управления (филиал) Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, профессор кафедры социальных коммуникаций, 410035, Россия, г. Саратов, ул. Бардина, 4, кв. 183, yavasut@yandex.ru

Чебунин Александр Васильевич - доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Восточно-Сибирский государственный институт культуры, профессор, 670031, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 5, кв. 536, chebunin1@mail.ru

Скороходова Татьяна Григорьевна - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Пензенский государственный университет", профессор кафедры "Теория и практика социальной работы", 440071, Россия, Пензенская область область, г. Пенза, ул. Ладожская, 99, кв. 9, skorokhod71@mail.ru

Римонди Джорджия - PhD (Slavic studies), Сиенский университет для иностранцев,

старший исследователь, Центр русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева при МПГУ,
внештатный сотрудник, 53100, Италия, г. Сиена, p.le Rosselli, 27/28, каб.
206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Editorial collegium

Ruben Grantovich Apresyan — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ethics Sector, Head of the Department of Axiology and Philosophical Anthropology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Gorokhov Pavel Aleksandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, branch in Orenburg. E-mail: erlitz@yandex.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journal "Personality. Culture. Society". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Sergeyev Mikhail Yurievich — Doctor of Philosophy (Ph.D.), Professor, Associate Professor, Department of Liberal Arts, University of the Arts (USA). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Khrenov Nikolay Andreevich — Doctor of Philosophy, Deputy Director for Scientific Work of the State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation. 125009, Russia, Moscow, Kozitsky lane, 5.

Safonov Andrey Leonidovich — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute "State Budgetary Educational Institution of Higher Education of the Moscow region "Technological University". 141070. Moscow region, Korolev, Gagarin str., 42
zumsiu@yandex.ru

Orlov Sergey Vladimirovich — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Professor of the Department of History and Philosophy, 190000, St. Petersburg, Bolshaya Morskaya str., 67, orlov5508@rambler.ru

Vyacheslav Tavisovich Faritov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Ulyanovsk State Technical University, 32 Severny Venets str., Ulyanovsk, 432027, Russia vfar@mail.ru

Khrapov Sergey Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution Higher Education "Astrakhan State University", Professor of the Department of Philosophy, 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20 a, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Artemenko Andrey Pavlovich — Doctor of Philosophy, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Management of Culture and Social Technologies, 61057, Ukraine, Kharkiv, Bursatsky descent str., 4, prof.artemenko@mail.ru

Prilutsky Alexander Mikhailovich — Doctor of Philosophy, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, Professor, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, 191186, alpril@mail.ru

Kovaleva Svetlana Viktorovna — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Kostroma State University, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, 17 Dzerzhinskiy Str., Kostroma, 156005, cultural@kstu.edu.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, I.A. Bunin

Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy, Social Sciences and Journalism, 28 Kommunarov Str., 399770, Lipetsk Region, Yelets, shortv@yandex.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, 460018. Orenburg region, Orenburg, ave. Victory, d. 13, igorbelvaev@list.ru

Kotlyarova Victoria Valentinovna – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Service and Entrepreneurship (Shakhty branch) Don State Technical University, 346500, Rostov region, Shakhty, ul. Shevchenko, 147, biktoria66@mail.ru

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the Center for Scientific Research of the All-Russian State University of Justice of the Ministry of Justice of the Russian Federation (RPA of the Ministry of Justice of Russia), 117638, Moscow, Azovskaya str., 2, building 1, KrasVladIv@gmail.com

Timoshchuk Alexey Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, 600020, Vladimir, Bolshaya Nizhegorodskaya str., 67th, human@vui.vladinfo.ru

Goncharov Vitaly Viktorovich – Doctor of Philosophy, Executive Director of the Legal Consulting Corporation "Association of Independent Human Rights Defenders", 350002, Krasnodar, Promyshlennaya str., 50, niipgergo2009@mail.ru

Smirnov Alexey Viktorovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Mendeleevskaya line, 5, darapti@mail.ru

Chvyakin Vladimir Alekseevich – Doctor of Philosophy, Professor, Prince Alexander Nevsky Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Professor of the Department of Sociology, 195805@mail.ru

Vodenko Konstantin Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, M.I. Platov South Russian State Polytechnic University (NPI), 7. 346428 Novocherkassk, Rostov region, 132 Prosveshcheniya str. vodenkok@mail.ru

Larisa P. Roshchevskaya – Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Humanities Interdisciplinary Studies of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, 167982, Syktyvkar, Communist, 24, lp38rosh@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Speech Communication and Publishing of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of the Southern Federal University, Pushkinskaya 150, office 14, Rostov-on-Don, 344006, alexow@mail.ru

Natalia Fedorovskaya – Doctor of Art History, Associate Professor, Director of the Department of Art and Design of the Far Eastern Federal University, 690091, Vladivostok, Russian Island, village. Ajax, campus of the Far Eastern Federal University, bldg. G, room 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Irhen Irina Igorevna – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Vaganova Academy of Russian Ballet, Professor of the Department of Philosophy, History and Theory of Art, Head of Graduate School, St. Petersburg, 191023, Architect Rossi str., 2 irkhen67@gmail.com

Zhirtueva Natalia Sergeevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Political Science and International Relations, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Sevastopol, Universitetskaya str., 33, zhr_nata@bk.ru

Danielyan Naira Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Professor, National Research University "MIET", Department of Philosophy and Sociology, Moscow, Zelenograd, Zelenograd str., 904, 124575, Russia,

Sidorov Alexey Mikhailovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University, Department of Ontology and Theory of Cognition, 199034, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Universitetskaya nab., 7/9,

Zapesotsky Alexander Sergeevich — Doctor of Cultural Sciences, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Honored Artist of the Russian Federation, academician and member of the Presidium of the Russian Academy of Education, Rector of the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, corresponding member of the Russian Academy of Sciences. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions. 15 Fuchika Street, Saint Petersburg, 192238.

Arshinov Vladimir Ivanovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Bird Robert is a Doctor of Philosophy, professor at the University of Chicago (USA). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Fyodor Ivanovich Girenok — Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Head of the Department of Philosophical Anthropology and Complex Human Studies of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Gubman Boris Lvovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University. Tver State University. 33 Zhelyabova str., Tver, 170100, Russia.

Mikhail G. Delyagin — Doctor of Economics, Professor, Director of the Institute of Problems of Globalization. Institute of Problems of Globalization. 5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russia.

Denne Maryse (Dennes Maryse) — doctor, professor at the University. Montaigne Bordeaux-3, Program Director of the Aquitaine Humanities Center (MSHA) and the Slavic Civilizations Research Collective (CERCS), expert of the Ministry of Higher Education on international scientific programs (France). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ilyinsky Igor Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Moscow University for the Humanities. Moscow University for the Humanities. 5/1 Yunosti str., Moscow, 111395, Russia.

Lector Vladislav Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the sector of the Theory of Cognition of the Institute of

Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Chairman of the International Editorial Board of the journal "Questions of Philosophy". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Mironov Vladimir Vasilevich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Dean of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Namli Elena is a Doctor of Ethics, professor at Uppsala University (Sweden). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Neretina Svetlana Sergeevna — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Obermayer Brigitte (Obermayr Brigitte) is a Doctor of Philosophy, a researcher at the P. Scandi Institute of General Literary Studies and Comparative Studies of the Free University of Berlin. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstraße 2-4 14195

Smirnov Andrey Vadimovich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Philosophy Sector of the Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Elvira Maratovna Spirova — Doctor of Philosophy, Acting Head of the Section of the History of Anthropological Teachings of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journals "Philosophical Thought". 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Fischer Norbert is a doctor, professor, head of the Department of Basic Philosophical Questions of theology at the Catholic University in Eichstätt (Germany). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Freudenthal Gideon is a Doctor of Philosophy, professor at the Cohn Institute of History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University (Israel). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Cicovacki Predrag is a doctor, professor at the College of the Holy Cross (USA). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Alexander N. Chumakov — Doctor of Philosophy, Professor, First Vice-President of the Russian Philosophical Society. Russian Philosophical Society. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Shakhnovich Marianna Mikhailovna — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University. St. Petersburg State University 199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7-9.

Alexey Viktorovich Shestopal — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Moscow Institute of International Relations (MGIMO University). MGIMO

University. 76 Vernadsky Avenue, Moscow, 119454.

Tishchenko Natalia Viktorovna – Doctor of Cultural Studies, Saratov State Technical University named after Gagarin Yu.A., Professor of the Department of History of Patronymic and Culture, Saratov, 410004, Politehnicheskaya str., 17, mihailovan@inbox.ru

Ryleva Anna Nikolaevna — Doctor of Cultural Studies, Chief Researcher and Head of the Center for Continuing Cultural Education of the Russian Institute of Cultural Studies. 119072, Russia, Moscow, Bersenevskaya embankment, 18-20-22, building 3.

Dmitry Leonidovich Shukurov - Doctor of Philology, Associate Professor, Professor of the Department of History and Cultural Studies of the Ivanovo State University of Chemical Technology. E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Berezhnaya Natalia Viktorovna - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Metology of Science of the South Russian Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation. E-mail : rassgd@yandex.ru

Berezantsev Andrey Yurievich - Doctor of Medical Sciences, professor in the specialty "Psychiatry", psychiatrist, chief researcher of the educational center of the First Moscow Clinical Psychiatric Hospital named after Alekseev. E-mail: berintend@yandex.ru

Mikhail Mikhailovich Prokhorov - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy, Pedagogy and Psychology, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering. 65 Ilyinskaya str., Nizhny Novgorod, 603950, Russia. mmpro@mail.ru

Kolesnikova Galina Ivanovna - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines Russian State University of Justice (Crimean branch), 295006, Southern Federal District, Republic of Crimea, Simferopol, Pavlenko str., 5 galina_kolesnik@mail.ru
galina_ivanovna@kolesnikova.red

Beskov Andrey Anatolyevich - Candidate of Philosophical Sciences, Head of the laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the modern world", Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin. 603005, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, L. Ulyanova, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Arinin Evgeny Igorevich - Doctor of Philosophy, Vladimir State University named after Alexander Grigoryevich and Nikolai Grigoryevich Stoletova, Head of the Department, 600005, Russia, Vladimir region, Vladimir, Studentskaya str., 12, sq. 16, eiarinin@mail.ru

Baksansky Oleg Evgenievich - Doctor of Philosophy, Lebedev Physical Institute of the Russian Academy of Sciences, VNS, Professor, 107014, Russia, Moscow, 2 Sokolnicheskaya str., 1, sq. 28, obucks@mail.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", 460018, Russia, Orenburg region, Orenburg, Tereshkova str., 10/6, sq. 116, igorbelyaev@list.ru

Beskov Andrey Anatolyevich - Doctor of Philosophy (Ph. D), Kozma Minin Nizhny Novgorod

State Pedagogical University, Head of the Laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the Modern World", 116 Vaneeva str., Nizhny Novgorod, 603162, Russia, Nizhny Novgorod Region, Nizhny Novgorod, beskov_aa@mail.ru

Pavel Aleksandrovich Gorokhov - Doctor of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Orenburg Branch, Professor, 23/3 Gagarin Avenue, Orenburg, 460040, Russia, Orenburg Region, Orenburg, erlitz@yandex.ru

Griber Yulia Aleksandrovna - Doctor of Cultural Studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Smolensk State University", Professor, Director of the Color Laboratory, 214000, Russia, Smolensk region, Smolensk, 2nd Line of the Krasnoarmeyskaya Sloboda, 9, sq. 10, Y.Griber@gmail.com

Zabneva Elvira Ivanovna - Doctor of Philosophy, KuzSTU Branch in Novokuznetsk, Director, 654000, Russia, Kemerovo region, Novokuznetsk, Ordzhonikidze str., 7, zabnevailvira@mail.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov - Doctor of Philosophy, I.A. Bunin Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, 399770, Russia, Lipetsk Region, Yelets, 58 Kommunarov str., sq. 4, shortv@yandex.ru

Kusainov Daurenbek Umerbekovich - Doctor of Philosophy, Kazakh National Pedagogical University named after Abai, Professor, 050020, Kazakhstan, Republic of Almaty, city, ul.Taimanov str., 222, sq. 16, daur958@mail.ru

Larin Yuri Viktorovich - Doctor of Philosophy, unemployed (since 1.09.2019) retired (22.06.1953), 625000, Russia, Tyumen region, Tyumen, ul. Farman Salmanova, 4, sq. 49, jvlarin@mail.ru

Malinov Alexey Valeryevich - Doctor of Philosophy, St. Petersburg State University, Professor, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences - Branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, leading Researcher, 199178, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, ul. 15 liniya V.O., 12, sq. 49, a.v.malinov@gmail.com

Mammadaliyev Zakir Gurban - Doctor of Philosophy, Azerbaijan State University of Economics (UNEC), Professor of the Department of Humanities, AZ 1015, Azerbaijan, Baku, Ingilab Ismailov str., 48, sq. 79, zakirm57@mail.ru

Medova Anastasia Anatolyevna - Doctor of Philosophy, Siberian State University of Science and Technology. Academician M.F. Reshetnev, Professor, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Professor, 660020, Russia, Krasnoyarsk Krai, Krasnoyarsk, Abytaevskaya str., 4A, sq. 1, krasfilmanager@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Southern Federal University, Head of the Department of Advertising and Public Relations, 344019, Russia, Rostov region region, Rostov-on-Don, ul. 15 liniya, 84, sq. 18, alexow1@ya.ru

Orlov Sergey Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Federal State Autonomous Educational Institution "St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation", Professor of the Department of History and Philosophy, Philosophy and Humanities in the Information Society. Online edition (ISSN 2309-6888, certificate and registration of E-mail No.FS77-54191), Editor-

in-chief, 191180, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Zagorodny Prospekt str., 21-23, sq. 243, orlov5508@rambler.ru

Permilovskaya Anna Borisovna - Doctor of Cultural Studies, Academician N.P. Laverov
Federal Research Center for the Integrated Study of the Arctic, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Head, Chief Researcher of the Scientific Center for Traditional Culture and Museum Practices, 163009, Russia, Arkhangelsk Region, Arkhangelsk region, nab. Sev.Dvina, 23, of. 314, annaperm@fciarctic.ru

Popov Evgeny Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Altai State University, Professor of the Department of Sociology and Conflictology, 656049, Russia, Altai Krai, Barnaul, Dimitrova str., 66, office 520, popov.eug@yandex.ru

Sutuzhko Valery Valerievich - Doctor of Philosophy, Volga Region Institute of Management (branch) Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Professor of the Department of Social Communications, 410035, Russia, Saratov, Bardina str., 4, sq. 183, vavasut@yandex.ru

Chebunin Alexander Vasilyevich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education East Siberian State Institute of Culture, Professor, 670031, Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude, ul. Tereshkova, 5, sq. 536, chebunin1@mail.ru

Skorokhodova Tatiana Grigoryevna - Doctor of Philosophy, Penza State University, Professor of the Department "Theory and Practice of Social Work", 440071, Russia, Penza region, Penza, 99 Ladozhskaya str., sq. 9, skorokhod71@mail.ru

Rimondi Georgia - PhD (Slavic studies), Siena University for Foreigners, Senior Researcher, Losev Center for Russian Language and Culture at the Moscow State University, Freelance, 53100, Italy, Siena, p.le Rosselli, 27/28, room 206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Требования к статьям

Журнал является научным. Направляемые в издательство статьи должны соответствовать тематике журнала (с его рубрикатором можно ознакомиться на сайте издательства), а также требованиям, предъявляемым к научным публикациям.

Рекомендуемый объем от 12000 знаков.

Структура статьи должна соответствовать жанру научно-исследовательской работы. В ее содержании должны обязательно присутствовать и иметь четкие смысловые разграничения такие разделы, как: предмет исследования, методы исследования, апелляция к оппонентам, выводы и научная новизна.

Не приветствуется, когда исследователь, трактуя в статье те или иные научные термины, вступает в заочную дискуссию с авторами учебников, учебных пособий или словарей, которые в узких рамках подобных изданий не могут широко излагать свое научное воззрение и заранее оказываются в проигрышном положении. Будет лучше, если для научной полемики Вы обратитесь к текстам монографий или докторских диссертаций работ оппонентов.

Не превращайте научную статью в публицистическую: не наполняйте ее цитатами из газет и популярных журналов, ссылками на высказывания по телевидению.

Ссылки на научные источники из Интернета допустимы и должны быть соответствующим образом оформлены.

Редакция отвергает материалы, напоминающие реферат. Автору нужно не только продемонстрировать хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ ученых, исследовавших его прежде, но и привнести своей публикацией определенную научную новизну.

Не принимаются к публикации избранные части из диссертаций, книг, монографий, поскольку стиль изложения подобных материалов не соответствует журнальному жанру, а также не принимаются материалы, публиковавшиеся ранее в других изданиях.

В случае отправки статьи одновременно в разные издания автор обязан известить об этом редакцию. Если он не сделал этого заблаговременно, рискует репутацией: в дальнейшем его материалы не будут приниматься к рассмотрению.

Уличенные в плагиате попадают в «черный список» издательства и не могут рассчитывать на публикацию. Информация о подобных фактах передается в другие издательства, в ВАК и по месту работы, учебы автора.

Статьи представляются в электронном виде только через сайт издательства <http://www.enotabene.ru> кнопка "Авторская зона".

Статьи без полной информации об авторе (соавторах) не принимаются к рассмотрению, поэтому автор при регистрации в авторской зоне должен ввести полную и корректную информацию о себе, а при добавлении статьи - о всех своих соавторах.

Не набирайте название статьи прописными (заглавными) буквами, например: «ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ...» — неправильно, «История культуры...» — правильно.

При добавлении статьи необходимо прикрепить библиографию (минимум 10–15 источников, чем больше, тем лучше).

При добавлении списка использованной литературы, пожалуйста, придерживайтесь следующих стандартов:

- [ГОСТ 7.1-2003 Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления.](#)
- [ГОСТ 7.0.5-2008 Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления](#)

В каждой ссылке должен быть указан только один диапазон страниц. В теле статьи ссылка на источник из списка литературы должна быть указана в квадратных скобках, например, [1]. Может быть указана ссылка на источник со страницей, например, [1, с. 57], на группу источников, например, [1, 3], [5-7]. Если идет ссылка на один и тот же источник, то в теле статьи нумерация ссылок должна выглядеть так: [1, с. 35]; [2]; [3]; [1, с. 75-78]; [4]....

А в библиографии они должны отображаться так:

[1]
[2]
[3]
[4]....

Постраничные ссылки и сноски запрещены. Если вы используете сноски, не содержащую ссылку на источник, например, разъяснение термина, включите сноски в текст статьи.

После процедуры регистрации необходимо прикрепить аннотацию на русском языке, которая должна состоять из трех разделов: Предмет исследования; Метод, методология исследования; Новизна исследования, выводы.

Прикрепить 10 ключевых слов.

Прикрепить саму статью.

Требования к оформлению текста:

- Кавычки даются углками (« ») и только кавычки в кавычках — лапками (" ").
- Тире между датамидается короткое (Ctrl и минус) и без отбивок.
- Тире во всех остальных случаяхдается длинное (Ctrl, Alt и минус).
- Даты в скобках даются без г.: (1932–1933).
- Даты в тексте даются так: 1920 г., 1920-е гг., 1540–1550-е гг.
- Недопустимо: 60-е гг., двадцатые годы двадцатого столетия, двадцатые годы XX столетия, 20-е годы ХХ столетия.
- Века, король такой-то и т.п. даются римскими цифрами: XIX в., Генрих IV.
- Инициалы и сокращения даются с пробелом: т. е., т. д., М. Н. Иванов. Неправильно: М.Н. Иванов, М.Н. Иванов.

ВСЕ СТАТЬИ ПУБЛИКУЮТСЯ В АВТОРСКОЙ РЕДАКЦИИ.

По вопросам публикации и финансовым вопросам обращайтесь к администратору Зубковой Светлане Вадимовне
E-mail: info@nbpublish.com
или по телефону +7 (966) 020-34-36

Подробные требования к написанию аннотаций:

Аннотация в периодическом издании является источником информации о содержании статьи и изложенных в ней результатах исследований.

Аннотация выполняет следующие функции: дает возможность установить основное

содержание документа, определить его релевантность и решить, следует ли обращаться к полному тексту документа; используется в информационных, в том числе автоматизированных, системах для поиска документов и информации.

Аннотация к статье должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной;
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье);

Аннотация включает следующие аспекты содержания статьи:

- предмет, цель работы;
- метод или методологию проведения работы;
- результаты работы;
- область применения результатов; новизна;
- выводы.

Результаты работы описывают предельно точно и информативно. Приводятся основные теоретические и экспериментальные результаты, фактические данные, обнаруженные взаимосвязи и закономерности. При этом отдается предпочтение новым результатам и данным долгосрочного значения, важным открытиям, выводам, которые опровергают существующие теории, а также данным, которые, по мнению автора, имеют практическое значение.

Выводы могут сопровождаться рекомендациями, оценками, предложениями, гипотезами, описанными в статье.

Сведения, содержащиеся в заглавии статьи, не должны повторяться в тексте аннотации. Следует избегать лишних вводных фраз (например, «автор статьи рассматривает...», «в статье рассматривается...»).

Исторические справки, если они не составляют основное содержание документа, описание ранее опубликованных работ и общеизвестные положения в аннотации не приводятся.

В тексте аннотации следует употреблять синтаксические конструкции, свойственные языку научных и технических документов, избегать сложных грамматических конструкций.

Гонорары за статьи в научных журналах не начисляются.

Цитирование или воспроизведение текста, созданного ChatGPT, в вашей статье

Если вы использовали ChatGPT или другие инструменты искусственного интеллекта в своем исследовании, опишите, как вы использовали этот инструмент, в разделе «Метод» или в аналогичном разделе вашей статьи. Для обзоров литературы или других видов эссе, ответов или рефератов вы можете описать, как вы использовали этот инструмент, во введении. В своем тексте предоставьте prompt - командный вопрос, который вы использовали, а затем любую часть соответствующего текста, который был создан в ответ.

К сожалению, результаты «чата» ChatGPT не могут быть получены другими читателями, и хотя невосстановимые данные или цитаты в статьях APA Style обычно цитируются как личные сообщения, текст, сгенерированный ChatGPT, не является сообщением от человека.

Таким образом, цитирование текста ChatGPT из сеанса чата больше похоже на совместное использование результатов алгоритма; таким образом, сделайте ссылку на автора алгоритма записи в списке литературы и приведите соответствующую цитату в тексте.

Пример:

На вопрос «Является ли деление правого полушария левого полушария реальным или метафорой?» текст, сгенерированный ChatGPT, показал, что, хотя два полушария мозга в некоторой степени специализированы, «обозначение, что люди могут быть охарактеризованы как «левополушарные» или «правополушарные», считается чрезмерным упрощением и популярным мифом» (OpenAI, 2023).

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Вы также можете поместить полный текст длинных ответов от ChatGPT в приложение к своей статье или в дополнительные онлайн-материалы, чтобы читатели имели доступ к точному тексту, который был сгенерирован. Особенno важно задокументировать созданный текст, потому что ChatGPT будет генерировать уникальный ответ в каждом сеансе чата, даже если будет предоставлен один и тот же командный вопрос. Если вы создаете приложения или дополнительные материалы, помните, что каждое из них должно быть упомянуто по крайней мере один раз в тексте вашей статьи в стиле APA.

Пример:

При получении дополнительной подсказки «Какое представление является более точным?» в тексте, сгенерированном ChatGPT, указано, что «разные области мозга работают вместе, чтобы поддерживать различные когнитивные процессы» и «функциональная специализация разных областей может меняться в зависимости от опыта и факторов окружающей среды» (OpenAI, 2023; см. Приложение А для полной расшифровки). .

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat> Создание ссылки на ChatGPT или другие модели и программное обеспечение ИИ

Приведенные выше цитаты и ссылки в тексте адаптированы из шаблона ссылок на программное обеспечение в разделе 10.10 Руководства по публикациям (Американская психологическая ассоциация, 2020 г., глава 10). Хотя здесь мы фокусируемся на ChatGPT, поскольку эти рекомендации основаны на шаблоне программного обеспечения, их можно адаптировать для учета использования других больших языковых моделей (например, Bard), алгоритмов и аналогичного программного обеспечения.

Ссылки и цитаты в тексте для ChatGPT форматируются следующим образом:

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Цитата в скобках: (OpenAI, 2023)

Описательная цитата: OpenAI (2023)

Давайте разберем эту ссылку и посмотрим на четыре элемента (автор, дата, название и

источник):

Автор: Автор модели OpenAI.

Дата: Дата — это год версии, которую вы использовали. Следуя шаблону из Раздела 10.10, вам нужно указать только год, а не точную дату. Номер версии предоставляет конкретную информацию о дате, которая может понадобиться читателю.

Заголовок. Название модели — «ChatGPT», поэтому оно служит заголовком и выделено курсивом в ссылке, как показано в шаблоне. Хотя OpenAI маркирует уникальные итерации (например, ChatGPT-3, ChatGPT-4), они используют «ChatGPT» в качестве общего названия модели, а обновления обозначаются номерами версий.

Номер версии указан после названия в круглых скобках. Формат номера версии в справочниках ChatGPT включает дату, поскольку именно так OpenAI маркирует версии. Различные большие языковые модели или программное обеспечение могут использовать различную нумерацию версий; используйте номер версии в формате, предоставленном автором или издателем, который может представлять собой систему нумерации (например, Версия 2.0) или другие методы.

Текст в квадратных скобках используется в ссылках для дополнительных описаний, когда они необходимы, чтобы помочь читателю понять, что цитируется. Ссылки на ряд общих источников, таких как журнальные статьи и книги, не включают описания в квадратных скобках, но часто включают в себя вещи, не входящие в типичную рецензируемую систему. В случае ссылки на ChatGPT укажите дескриптор «Большая языковая модель» в квадратных скобках. OpenAI описывает ChatGPT-4 как «большую мультимодальную модель», поэтому вместо этого может быть предоставлено это описание, если вы используете ChatGPT-4. Для более поздних версий и программного обеспечения или моделей других компаний могут потребоваться другие описания в зависимости от того, как издатели описывают модель. Цель текста в квадратных скобках — кратко описать тип модели вашему читателю.

Источник: если имя издателя и имя автора совпадают, не повторяйте имя издателя в исходном элементе ссылки и переходите непосредственно к URL-адресу. Это относится к ChatGPT. URL-адрес ChatGPT: <https://chat.openai.com/chat>. Для других моделей или продуктов, для которых вы можете создать ссылку, используйте URL-адрес, который ведет как можно более напрямую к источнику (т. е. к странице, на которой вы можете получить доступ к модели, а не к домашней странице издателя).

Другие вопросы о цитировании ChatGPT

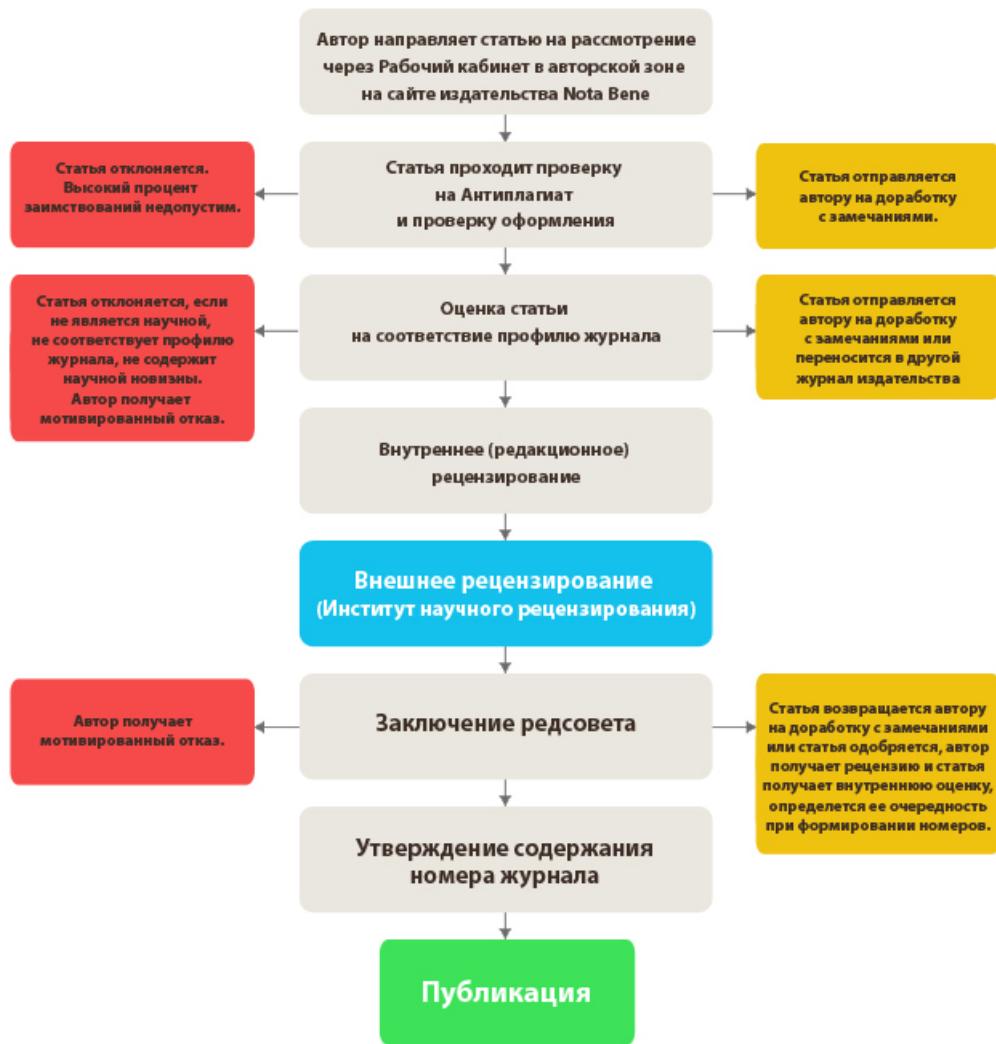
Вы могли заметить, с какой уверенностью ChatGPT описал идеи латерализации мозга и то, как работает мозг, не ссылаясь ни на какие источники. Я попросил список источников, подтверждающих эти утверждения, и ChatGPT предоставил пять ссылок, четыре из которых мне удалось найти в Интернете. Пятая, похоже, не настоящая статья; идентификатор цифрового объекта, указанный для этой ссылки, принадлежит другой статье, и мне не удалось найти ни одной статьи с указанием авторов, даты, названия и сведений об источнике, предоставленных ChatGPT. Авторам, использующим ChatGPT или аналогичные инструменты искусственного интеллекта для исследований, следует подумать о том, чтобы сделать эту проверку первоисточников стандартным процессом. Если источники являются реальными, точными и актуальными, может быть лучше прочитать эти первоисточники, чтобы извлечь уроки из этого исследования, и перефразировать или процитировать эти статьи, если применимо, чем использовать их интерпретацию модели.

Материалы журналов включены:

- в систему Российского индекса научного цитирования;
- отображаются в крупнейшей международной базе данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory, что гарантирует значительное увеличение цитируемости;
- Всем статьям присваивается уникальный идентификационный номер Международного регистрационного агентства DOI Registration Agency. Мы формируем и присваиваем всем статьям и книгам, в печатном, либо электронном виде, оригинальный цифровой код. Префикс и суффикс, будучи прописанными вместе, образуют определяемый, цитируемый и индексируемый в поисковых системах, цифровой идентификатор объекта — digital object identifier (DOI).

[Отправить статью в редакцию](#)

Этапы рассмотрения научной статьи в издательстве NOTA BENE.



Содержание

Крючкова С.Е., Крючкова Е.В. Искусство аргументации в Древнем Китае	1
Котляр Е.Р., Пунтус Е.Ю. Культурный код «Бестиарий» в иудейском изобразительном семиозисе	19
Чжоу Ч. Метафизический анализ бессмертия в китайском даосизме: тематическое исследование преемственности и изменений найденных при раскопках нефритовых артефактов	51
Гайнутдинов Т.Р. Реституция истины в живописи: «Башмаки» Винсента Ван Гога и их экспликация в философии Жака Деррида.	69
Гревцев А.В. Прочтение концепции социального конструктивизма Л. С. Выготского через семиотику образования, теорию о трансценденции в образовании и богословие личности В. Н. Лосского	87
Англоязычные метаданные	107

Contents

Kryuchkova S., Kryuchkova E.V. The Art of Argumentation in Ancient China	1
Kotliar E.R., Puntus E.Y. The Cultural Code "Bestiary" in the Jewish Pictorial Semiosis	19
Zhou Z. The Metaphysical Analysis of the Chinese Taoism of Immortality: Case Study on Continuity and Changes of Ancient Excavated Jade Artifacts	51
Gaynutdinov T.R. The Restitution of Truth in Painting: Vincent Van Gogh's "Shoes" and their Explication in the Philosophy of Jacques Derrida.	69
Grevtsev A.V. Interpretation of the Concept of Social Constructivism by L. S. Vygotsky through the Semiotics of Education, the Theory of Transcendence in Education and the Theology of Personality by V. N. Lossky	87
Metadata in english	107

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Крючкова С.Е., Крючкова Е.В. — Искусство аргументации в Древнем Китае // Философская мысль. – 2023. – № 4. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.40030 EDN: AVGTPW URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40030

Искусство аргументации в Древнем Китае**Крючкова Светлана Евгеньевна**

ORCID: 0000-0002-9213-8503

доктор философских наук

Профессор, Департамент гуманитарных наук, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации

125167, Россия, г. Москва, Ленинградский проспект, 51/1

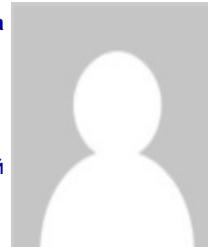
[✉ svetlana.kryuchkova2015@yandex.ru](mailto:svetlana.kryuchkova2015@yandex.ru)**Крючкова Елена Вячеславовна**

ORCID: 0000-0002-5988-7326

кандидат экономических наук

доцент, кафедра экономики и управления предприятием, Московский государственный технологический университет "СТАНКИН"

127055, Россия, г. Москва, пер. Вадковский, 1

[✉ kryuchkova_e@mail.ru](mailto:kryuchkova_e@mail.ru)[Статья из рубрики "История гуманистической мысли"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2023.4.40030

EDN:

AVGTPW

Дата направления статьи в редакцию:

19-03-2023

Дата публикации:

26-03-2023

Аннотация: Предметом исследования является идейное наследие древнекитайских мыслителей, так или иначе относящееся к теоретическому осмыслиению практики публичной полемики. Подробно рассматривается процесс институционализации спора в Древнем Китае, обосновывается, что своей предпосылкой он имел существование специфического аргументативного дискурса в виде т.н. «убеждений» - поучений, назидательных речей советников перед своими правителями. Рассмотрены аргументы

против встречающегося отождествления «убеждений» с реальными публичными спорами, имевшими широкое распространение в период Чжаньго – «Соперничества ста школ». Показывается, что ряд идей, выработанных в этот период, приобретет впоследствии нормативный статус и станет визитной карточкой китайского спора. В ходе рассмотрения различных видов спора выявлены специфические для китайского типа аргументирования приемы: метод ассоциаций, ссылки на прецеденты, прием последнего слова; показана роль примеров как основы индуктивных умозаключений. На основе рассмотрения конфуцианской концепции «исправления имен» и моистского учения о правильном использовании языка показано, что социально-политический контекст и практические соображения играли определяющую роль для теоретического осмыслиения искусства аргументации. Выявлены продуктивные методологические идеи древнекитайской «Программы спора». Показана роль аналогии и примеров как топосов древнеиндийского спора. Проанализированы теория рассуждений и теория спора поздних моистов, обосновывается вывод о том, что принципы обоснования и убеждения, а также правила ведения спора, содержащиеся в них, представляют собой прикладную логику, нормативность которой позволяет рассматривать ее в качестве первой теории аргументации. Доказательно-иллюстративная база статьи представлена компаративистским анализом стратегий и интуиций древнегреческой и древнекитайской философской мысли с обращением к наследию выдающихся мыслителей, посвященному искусству аргументации. Новизна исследования заключается в выявлении аргументативного содержания китайского стратегемного мышления на примере теоретико-методологического наследия поздних моистов, которое расценивается как прообраз теории аргументации.

Ключевые слова:

Древний Китай, убеждение, спор, теория аргументации, логика, умозаключение, аналогия, аргументативные ошибки, рассуждения, правила спора

Искусство аргументации, нацеленное на убеждение кого-либо путем обоснования необходимости принятия той или иной точки зрения, возникло одновременно с развитием крупных древних цивилизаций, таких как Вавилон, Египет, Индия, Китай, Греция. В современном публичном пространстве с появлением новых информационных технологий и медийных практик сила доказательного слова возросла многократно даже по сравнению с тем, какую роль оно играло в древнем мире, чье воздействие по эффективности тогда впервые стали приравнивать к силе оружия на войне. Так Платон в «Филебе» приводит слова знаменитого древнегреческого софиста Горгия, считавшего, что «искусство убеждения» гораздо лучше и важнее всех других, так как «оно всех заставляет рабски служить себе добровольно, а не насильно» [\[1, с.75\]](#). С тех же пор начинаются теоретические исследования искусства аргументации, которые, несмотря на усилия многих великих умов, тем не менее, не привели к настоящему времени к созданию общезначимой теории аргументации. Во многом это объясняется сложностью самого феномена аргументации, природа которого делает чрезвычайно трудной решение задачи построения такой теории, которая, не впадая в ограниченность одной из сторон аргументативного дискурса (логической, риторической, психологической или же коммуникативно-прагматической), оказалась бы способной объединить в единое целое такие разнородные познавательные процедуры, как обоснование, изначально входившее в сферу интересов логики, и убеждение, являвшееся целью риторики [\[2, с.15\]](#).

Это нашло отражение и в разнообразии моделей аргументации, возникших в XX веке, среди которых самыми значимыми являются: неформальная логика (Р.Джонсон, А.Блэр), продолжающая в смягченном виде традицию нормативного (логического) подхода к моделированию аргументации; прагма-диалектика (Франс. Х. ван Еемерен, Р.Гроотендорст) с ее коммуникативно-прагматической нормативностью; формальная диалектика (Э.Барт, Э.Краббе), а также описательные теории (например, радикальный аргументативизм О.Дюкро и Ж.-К. Анскомбра) и др.[\[3, с.154-161\]](#). Вместе с тем, эти теории, вполне работающие в той или иной области приложения, оказались неспособными выполнить роль общезначимой теории аргументации, поэтому все больше исследователей сегодня приходят к осознанию необходимости перехода от описания и моделирования различных измерений аргументации к рассмотрению ее как целостного феномена [\[4\]](#).

Предпринимаемые многочисленные попытки описания и обобщения разнообразных полемических речевых практик, делают актуальным обращение к методологическому аппарату философской герменевтики и теории коммуникативной рациональности, позволяющим в ходе исследования истории развития какого-либо феномена «постоянно видеть метаисторическое, современное нам» [\[5, с.94\]](#).

Также, несмотря на сомнения, существующие относительно возможности создания истории теории аргументации, причем, не в виде теории исторических нарративов, а как самостоятельного направления исследований (а не раздела истории логики или истории риторики), работы такого характера тоже начинают появляться [\[6\]](#). Обращение к историческому аргументативному наследию древних, невзирая на то, что «сейчас с отвращением отвергается спекулятивное глубокомыслие, туманная оракульская речь и пророческий пафос» [\[7, с.24\]](#), пленявший умы древних, является оправданным, так как актуальной задачей является переход от описания различных измерений аргументации к ее пониманию в единстве всех сторон. А как раз в древности феномен убеждающей речи осмысливался в синкретическом единстве всех его составляющих. В этом плане одной из актуальных научных проблем является выявление стратегий и приемов аргументации, которые являлись характерными для древнекитайской культуры спора, и сравнение их с античной традицией.

В древности, и на Западе, и на Востоке, риторическая составляющая аргументации доминировала, что было обусловлено практическими потребностями ведения споров в эпоху широкого распространения ораторского искусства. Однако, в отличие от полемических практик античности, в которых риторика представляла как «ритуализированное спортивное состязание аргументаций» [\[8, с.95\]](#), практически сразу ставшее предметом теоретической рефлексии, китайская риторика, возникшая как форма наставления советниками правителей путем обоснования этических норм и убеждения в необходимости традиции, оказалась на периферии исследовательского интереса. Малоизученность традиции полемики объясняется, в первую очередь, наличием источниковедческих барьеров, т.к. древнекитайская мысль, в дошедших до нас текстах, представляют собой неравномерную (возможно, нерепрезентативную) выборку последующих китайских ученых из работ, в которых иногда некоторые части утрачены [\[9, с.102-131\]](#); во-вторых, трудностями при вычленении из большого количества трактатов, посвященных философским, этическим и политическим вопросам, сюжетов, посвященных законам мышления и проблемам имен, высказываний и рассуждений; и в-третьих, существованием общекультурных барьеров, связанных с необычностью для европейцев китайского стиля мышления и способа теоретизации, в ходе которого широко

используются метафоры, афоризмы, примеры, намеки. Последнее обстоятельство, а также неизменяемость грамматических форм, делает весьма затруднительным понимание некоторых нюансов и оттенков смысла, которые не удается передать в процессе перевода, что, безусловно, обедняет оригинальные тексты, и, как подчеркивает один из крупнейших китайских философов XX века Фэн Ю-лань, усложняет их адекватное понимание [10, с.35]. Все перечисленное послужило причиной появления ряда стереотипов, самым радикальным из которых было представление китайской мысли как аргументирующей «мудрости» (М.Гране) [11, с.5] или «нумерологии».

Однако более распространенным являлся стереотип об отсутствии в Древнем Китае логики [12], как универсального метода [13], носящий явно выраженный европоцентристский характер (А.Ч.Грэм, Ч. Хансен). Он возник как результат неоправданной проекции западноевропейской ментальности и терминов западного философского языка, а также логических схем аристотелевской силлогистики на оригинальный китайский материал [14, с.112].

Главным аргументом при этом выступал не столько языковой барьер как таковой, сколько проблема соотношения между считавшимся малоудобным для выражения абстракций китайским языком (например, из-за отсутствия связи «быть» и субъектно-предикатной структуры предложения) и китайской мыслью [15], а также рассуждения по поводу глубинного отличия китайского иероглифического письма от европейского алфавитного, опирающегося на «семантическую пустотность букв самих по себе» (А.Кобзев) [16, с.314-325], в котором «незнаменательные буквы образуют знаменательные слова». «Греческие философы, - подчеркивал в этой связи У. Эко, - признавали греческий язык языком разума, и Аристотель выстроил свои категории на основе грамматических категорий греческого языка» [17, с.52]. Отсутствие же грамматических категорий и «иконичность» китайской письменности, которая по своему характеру «синтетична и образна» [18, с.222], а также специфический символизм гексаграмм китайского языка, были превратно истолкованы в западной интеллектуальной традиции, где «символы воспринимались, как правило, в порядке понятийного (логического или псевдологического) знания» [19, с.100]. На Западе под символами понимались особого рода знаки, предназначенные для расширения знания, тем самым, они переводились из ситуации понимания символических смыслов сознания в знаки культуры. А язык чаще всего рассматривался как способ передачи информации (коммуникативно-информационные речевые акты), тогда как в китайской традиции важнейшая функция языка - словесное поведение, «дискурс как руководство к действию» (перлокутивные речевые акты, воздействующие не только на сознание, но и на поведение человека) [20, с.25-26]. Не случайно, что в мировосприятии западного человека символов со временем постепенно становилось все меньше и меньше [19, с.101]. Противопоставление западной алфавитности, изначально носящей аналитичный и логизированный характер, синтетичности китайского иероглифического письма, сегодня в условиях перемен в понимании предмета логики, критериев и границ логического, начинает постепенно преодолеваться благодаря, в том числе, и исследованиям отечественных синологов. Последними был « заново » поставлен вопрос о существовании того, что литературе Поднебесной называют «китайской логикой».

В результате исследования общеметодологических построений наиболее продвинутых в этом плане моистов и представителей школы имен одни из современных исследователей, как например, создатель концепции «конструктивизма» китайской логики

А.А.Крушинский, отталкиваясь не от традиционного теоретико-множественного подхода, а используя генетический метод, приходят к утверждению о существовании в китайском алгоритмическом стиле мышления и способе рассуждений (на основе деятельностной установки) развитой теории логического вывода (в силу отчетливого приоритета конструкции над классом) [14. с.114]. Это выглядит вполне убедительным, если исходить из произошедшего расширения предмета логики, когда дедукция перестала быть синонимом вывода из аксиом [14. с.115]. Другие же, как А.И.Кобзев - создатель теории «нумерологичности» китайской рациональности, обосновывают вывод, согласно которому в данном случае мы имеем дело скорее с протологикой и эристической проблематикой [21].

Представляется, и это является задачей данной статьи, что в ракурсе современного понимания логики и тех проблем, которые после «лингвистического поворота» XX века принято относить к «неформальной логике» и теории аргументации [22], методологические построения древних китайцев, возникшие на основе анализа и систематизации полемических практик, могут быть расценены как начало истории теории аргументации. При этом автор разделяет находящуюся пока в меньшинстве (по сравнению с узкологическим подходом) широкую трактовку аргументации, как специфическую форму мышления и обоснования какого-либо утверждения с помощью других утверждений, учитывающую не только различные способы убеждения, но и «предусматривающую различные оценки аргументации (не только логико-гносеологическую, но также прагматическую, этическую и эстетическую)» [23, с.8]. Это не означает, что теория аргументации свободна от нормативности, наоборот, она находится в поиске новой нормативности, вырабатывая «менее строгие, чем в логике, но все же правила», на основе которых практикуется убеждение [24, с.11].

Важнейшая для Поднебесной установка на приоритетность действия перед знанием ярко проявилась и в отношении к феномену аргументации, в котором в синкретическом единстве находятся логическое, риторическое, лингвистическое и эристическое, т.е. то, что еще не дифференцировалось в философских работах древних китайцев. И аргументативная проблематика, несмотря на востребованность в социальном контексте, в силу слабой теоретичности и системности не специфицировалась как отдельная область знания, а была вплетена в широкую риторическую и полемическую практику [3, с.52-91].

Это переосмысление проблемы опирается на использовании метода философской компартистики, исходящего из признания наличия различных философских культур, и ориентированного на поиск сходных базисных идей, мыслительных ходов и интуиций в разных цивилизациях в древнюю эпоху. Использование этого метода в данной статье позволит осуществить раскрытие (с учетом исторического и культурного контекста) явных и неявных оснований содержания и структуры рассуждений древних китайцев, а также осуществить анализ их представлений о том, каким нормам должна соответствовать аргументация, чтобы быть убедительной [25, с.66].

Вершиной расцвета древнекитайского института спора, как вида публичной деятельности, считается бурный период общественных перемен под названием Чжаньго (V-III вв. до н.э.), в который шли постоянные диспуты между такими философскими течениями, как конфуцианство, даосизм, монизм, школа «имен» и школа «законников», а также появилось понятие «философская дискуссия». Острая интеллектуальная конкуренция «эпохи соперничества Стати школ», в которую наперебой предлагались

этически-прагматические проекты Порядка и Гармонии, способствовала тому, что проблема вычленения и систематизации наиболее эффективных аргументативных стратегий попала в сферу основных исследовательских усилий и нашла отражение в письменных работах, где собранные приемы ведения дискуссии получили дальнейшее развитие и постепенно приобрели статус норм. Тем самым, аргументация, как специфическая форма мышления и обоснования позиций, приобретала все большее распространение в культуре Древнего Китая.

Широкому распространению спора в период Чжаньго предшествовала практика речей-монологов, т.н. «убеждений» (шуй) - поучений («следовать образцу»), призывов («соблюдать традиции»), с которыми советники обращались к государю. В этих речах, помимо аргументов к ритуалу и авторитету (архетипические примеры из жизни «совершенномуудрых ванов»), не просто приводились с образцы правильного употребления слов, а уже фиксировалось семантическое отношение имени и его значения, а также фактически содержались зачатки важнейших для китайской методологии теории имен (мин) и теории высказываний (ци). Эти «убеждения» стимулировали поиски наиболее эффективных логических, риторических и психологических приемов воздействия на адресата с учетом его когнитивных возможностей, этических и политических установок, а также особенностей характера. Вскоре профессиональные «мастера убеждать» наработали целый арсенал аргументативных техник, позволявших им уклончиво, «сохраняя лицо» господина и не затрагивая его достоинства, доносить до него мысль о необходимости корректировки поведения. Важнейшим аргументативным приемом, позволявшим достигнуть этой цели, стал способ так называемого «удвоенного убеждения». Он представлял собой непрямую аргументацию, в ходе которой велось не только доказательство справедливости точки зрения аргументатора, но и опровержение противоположной позиции воображаемого оппонента. Этот феномен «вымышенного спора», был аналогичен знаменитым «двойным речам» греческих софистов.

Вместе с тем, несмотря на определенное сходство, феномен «убеждения» нельзя считать спором, как это иногда встречается. По многим характеристикам спор и «убеждение», как показал в своем исследовании Ю.Л.Кроль, – процедуры противоположные: по целям (у спора - «победить уста», у «убеждения» - «покорить сердце»), по степени диалогизации, демократичности, отсутствию/наличию аудитории и т.д. [26, с.24-34]. Поэтому спор тяготел к логическим средствам, а «убеждение» - к психологическим, оно гораздо больше сообразовывалось с социальным статусом сторон и в этом смысле было «иерархично»,... что создавало «трудность убеждать», состоявшую в «знании сердца убеждаемого» (трактат Хань Фэй цзы)» [26, с.31], и в выборе подходящего способа убеждения. Тем не менее, опыт, полученный в ходе «убеждений», оказал стимулирующее влияние на теоретическое осмысление процесса аргументации. Так, например, личный опыт поучений известного спорщика Мэн-цзы, был обобщен последним в трактате, где помимо традиционной проблемы правильного присвоения «имен», им был поставлен вопрос о критерии оценки речей («рассудительность» - чжи). Также Мэн-цзы разработал классификацию способов опровержений аргументов идейного противника.

Вскоре на смену квазиспорам, которыми можно считать «убеждения», пришли реальные споры с развернутой аргументацией позиций участников. В первую очередь, это было связано с появлением политического плюрализма, как следствия политической раздробленности, но были и идеологические причины. Установка на Гармонию социальных отношений между государством и подданными, требовала обсуждения

вопросов, связанных с правильностью курса государственного управления и путей его реализации («ритуал» или «закон»), а также вызывала к жизни целый ряд конкурирующих между собой социальных проектов. Обоснование их велось уже в форме реальных полемик, в ходе которых совершенствовалось искусство аргументации. Так из истории известен спор о глубинной природе спора («спор о споре»), итогом которого было теоретическое осмысление феномена спора, с одной стороны, как интеллектуального состязания, в ходе которого устанавливалась правильность того или иного проекта социального устройства, а с другой, как организационной процедуры, обеспечивающей порядок в ходе обоснования соперничающих политических позиций и морально-этических доктрин. Такой подход обеспечивал конструктивный характер спора и позволял избегать конфликтов в ходе полемической коммуникации. В этом проявилась специфическая особенность древних китайцев (отмечаемая исследователями и у современных китайцев), по возможности избегать конфликтов при коммуникации [27, с.387], так как они не только вызывают стресс, но и нарушают жизненную ориентацию на Гармонию [28, с.767]. И хотя для описания споров (бянь) использовалась терминология из военной сферы: «победа» (шэн), «поражение» (фу), «соперничество» (чжен), последнее было, в отличие от древнегреческого агона и споров в Древней Индии, достаточно мирным, и споры носили, в основном, состязательный характер.

Опыт участия в публичных спорах привел к появлению так называемых профессиональных спорщиков – «мастеров убеждения» (бянь ши), которые, как греческие софисты, вскоре тоже повсеместно открывали школы ораторов (цзун хэ). Слой «мастеров убеждения» был неоднороден: среди них были как серьезные спорщики, хорошо владеющие искусством убеждения, среди которых, по мнению знаменитого историка Сыма Цяня, наиболее прославились Гунсунь Лун, Цзыму-цзы, Мао-гун, Кун Чуань, Чзоу Янь [29, с.51], так и так называемые «скользкие говоруны», которые чаще всего сами не являлись хорошими ораторами, но учили других весьма востребованному в то время искусство убеждения.

К этому времени искусство аргументации включало в себя не только те приемы, которые были наработаны в практиках «убеждения» (непрямую аргументацию, намеки, притчи, разного рода аллегории), но и новые нормативные (не в смысле правильности рассуждения, а практически эффективные) средства, к числу которых относились: метод «достоинств и недостатков» (chan duan); «удвоенного убеждения», «мышления родами», позволявший выстраивать в качестве общезначимых структур целые ряды исторических примеров [26, с.28], занимавших важнейшее место в полемических практиках. Позднее примеры превратятся в базис индуктивных умозаключений и паралогических рассуждений по аналогии, а также обретут методологический статус топоса древнекитайского спора.

Среди полемических практик Древнего Китая достаточно четко специфицировались три основные разновидности споров: политические, философские и судебные. Последние были связаны с решением правовых вопросов (особенно в период раздела имущества больших семей, где столкнулись кровнородственная традиция и право собственности), что с необходимостью предполагало при истолковании юридических норм использование аргументативных средств, арсенал которых был обширным, но несистемным и разнородным. Он включал множество приемов и всяческих уловок, среди которых особое место занимал так называемый «прием последнего слова», впоследствии утвердившийся как еще один (наряду с примерами) топос древнекитайского спора.

Именно в судебных спорах ярче всего проявились древнекитайские «софисты» –

представители «школы имен» (мин-цзя), профессиональные спорщики (бянь чжи), всегда готовые в ходе полемики утверждать то, что отрицали другие, и наоборот. Самым известным из них считается юрист, «разрушавший закон» своими парадоксальными аргументами, Дэн Си, искусно владевший знаменитым приемом «последнего слова». Уделяя внимание именам, а не фактам, он умел интерпретировать формальную букву закона в зависимости от ситуации, ловко превращая правильное (*ши*) в неправильное (*фэй*), и наоборот [10, с.104-105]. Дэн Си прославился особым умением приводить большое количество обоснований истинности противоречащих суждений, а также формулировкой целого ряда нормативно-логических требований. Именно ему приписывается создание рассуждения о двух «возможных толкованиях», отдаленно напоминающее древнегреческий парадокс «Протагор и Эватл». Вообще использование парадоксов, поразительно напоминающих древнегреческие, например, о летящей стреле, временами находящейся ни в движении, ни в покое, или рассуждение о возможности бесконечного деления пополам палки, напоминающее зеноновскую «Дихотомию», было типичным для китайских спорщиков [10, с.111]. Вместе с тем, Фэн Ю-лань, автор известной истории китайской философии, подробно разбирая аргументы «школы имен» в подобных рассуждениях (например, «Рассуждение о твердости и белизне» Гунсунь Луна), расцениваемых европейскими исследователями как парадоксальные, показывает, что они перестают быть таковыми, если понять фундаментальные метафизические установки их авторов [10, с.110-113].

Наличие парадоксов в рассуждениях было одной из причин возникновения релятивизма и отрицательного отношения к философским спорам (особенно между конфуцианцами и монистами) мыслителя Чжуан-цзы, «отрицавшего традиционную китайскую манеру мышления и ведения споров» [30, с.173], и в силу этого пришедшего к пессимистическому выводу о бесцельности любой дискуссии, так как он видел в последней не средство поиска истины равноценными партнерами, а лишь искусство победы над противником [31, с.214].

Однако самыми распространенными были политические споры, которые вели те, кто профессионально занимался дипломатией и политикой. Их базой был «государственный плюрализм» эпохи «удельных царей», стоявших во главе разных государств. Эти споры часто проходили в форме т.н. «конференций», многие из которых сыграли важную роль в политической жизни своего времени. Самой известной из них была конференция под названием: «Спор о соли и железе» (81 г. до н.э.), посвященная проблеме казенных монополий на производство соли и железа, против которой выступал конфуцианец Дун Чжун-шу. Он активно использовал pragmatically ориентированный метод ассоциаций (ссылку на исторические прецеденты как неоспоримый аргумент), позволяющий упорядочивать мышление и выстраивать последовательную цепь дедуктивно-дидактических рассуждений, а также аргумент к авторитету (*ad hominem* в европейской традиции), которым в данном случае выступало Небо [32, с.160-175]. Причем ссылка на Небо использовалась обеими противоборствующими сторонами, как противниками, так и защитниками монополий [33, с.17], что свидетельствовало об изощренности аргументативной техники. Аргумент к авторитету (напоминающий по значимости *ipse dixit* в средневековых диспутах с предписаниями) часто приобретал форму аргумента к традиции, очень близкую к уже упомянутой ассоциативной ссылке на прецеденты, а также модификацию аргумента к пользе, что было проявлением приоритета когнитивной эффективности над формальной правильностью [14, с.111]. Исходя из типичности используемых в споре о соли и железе аргументативных приемов, автор его

реконструкции - Хуань Куань (трактат «Янь те Лунь»), придавал ему нормативную функцию образца для конфуцианской философской школы, считая использованные в нем аргументы примером опровержения позиции легиев и даосов.

Умение искусно аргументировать свои взгляды с древности, как на Востоке, так и на Западе, считалось необходимым для философа, или, как уточнял Платон в «Федре», человека, стремящегося к мудрости. Поэтому не случайно особое место с точки зрения теоретико-методологического осмысливания искусства аргументации в Древнем Китае занимали *философские споры*, как межшкольные, так и внутришкольные. Именно в них постепенно выкристаллизовывалась необходимая нормативность. Важнейший вклад в ее разработку внесли уже упомянутый Дэн Си, а также такие мыслители как Конфуций, Ханьфейцы, Хуэй Ши, Гунсунь Лун, Мо-цзы и др.[\[34, с.174\]](#). Так, например, вопросы теории спора рассматривались в «Суждениях и беседах» («Лунь юй») Конфуция, впервые выдвинувшего требование нормативирования» (общезначимости и упрощения) языка в разработанной им стратегии правильного использования имен. «Выправление имен» (чжен мин), по его мнению, являлось гарантией правильности (моральности) поступка. Последнее важно для утверждения желаемого социального порядка, при котором каждый должен вести себя в соответствии со своим социальным статусом [\[35\]](#). Подобную задачу – заставить человека действовать в нужном направлении, декларировала и античная риторическая традиция, но в данном случае речь не шла о стратегии обсуждения проблемы автономными и суверенными субъектами с помощью рациональных доводов, в Древнем Китае антецеденты, определяемые политико-культурным контекстом и статусом участников, были совсем иными. Вместе с тем, некоторые технические приемы аргументации были схожи, например, использование метода вопросов и ответов и др.

Важная проблема теории аргументации – зависимость смысла высказываний от языковой формы, рассматривалась не только Конфуцием, но и другими мыслителями. Так конкретные принципы упорядочения имен и их классификация исследовались философом Сюнь-Цзы, которому принадлежал целый ряд идей, посвященных искусству аргументации, например, учение о способах доказательства истинности или ложности одного и того же тезиса, а также систематизация большого числа конкретных примеров использования в спорах некорректных аргументов, позволяющих искусственным спорщикам достигать победы над противником. Также проблемой исследования имен занимался Гунсунь Лун - известный представитель «школы имен» (мин-цзы) , которую часто уподобляют греческим софистам за любовь к подмене понятий. Стремясь выяснить логические отношения между именами, он в своем знаменитом рассуждении «Суждение о белой лошади» («Бай ма лунь») фактически поставил логическую проблему о соотношении содержания и объема понятий («лошадь» и «белая лошадь»), чем «внес огромный вклад в развитие логической мысли того периода» [\[36, с.154\]](#). Однако на практике использование для запутывания противника приема подмены понятий в форме софизмов, наподобие греческих, например, известный софизм Хуэй Ши «белая собака – черная», превращали серьезную дискуссию в бесплодную полемику. Вместе с тем, негативно оцениваемая современниками деятельность софистов оказалась хорошим стимулом для пристального внимания философов к искусству аргументации. Примером может служить школа поздних моистов, сделавших «серебряный» спор, вслед за искусственным спорщиком Мэн-цзы, автором трактата, посвященного искусству аргументации, предметом своего специального изучения.

Важной вехой в теоретико-методологическом осмысливании искусства аргументации в Древнем Китае стало появление направленной против софистов знаменитой «Программы

спор», оказавшей сильное влияние на развитие всей китайской интеллектуальной культуры вплоть до вытеснения института спора из социальной жизни и запрете под страхом смерти в 213 г. до н.э. философских споров. «Программу спора», создателем которой считается Цзой Янь, можно расценивать как прообраз древнекитайской теории аргументации, т.к. в ней в систематизированном виде сформулированы общие принципы и стратегии аргументации, а также основные требования к спору, включавшие: ясность изложения, строгость рассуждений, отказ от языковых и логических уловок, запутывающих противника, а также запреты на распространенное соперничество из-за права на «последнее слово», на «приукрашивание выражений», манипулирование сравнениями и цитатами [29, с.11].

Если «Программа спора» была лишь прообразом теории аргументации, то энциклопедический трактат «Мобянь» («Рассуждение Мо-цзы»), написанный «первым оппонентом Конфуция» (Фэн Ю-лань), основателем школы моизма - Мо-цзы, может считаться первой версией собственно теории аргументации, т.к. в нем была предпринята попытка создания нормативной базы аргументации, а именно, ее законов (фа - образцов), трактуемых в логико-гносеологическом смысле [37, с.182]. Кроме того, в этом трактате Мо-цзы, в противоположность Конфуцию выступавшего критиком древней китайского цивилизации, разрозненные логико-аргументативные идеи о критериях и условиях правильности рассуждений (которыми выступали *основание, подтверждение и применимость*) оформились в достаточно стройную систему, в результате чего теория аргументации предстала как прикладная логика.

Методологические проблемы аргументации рассматривались моистами в специфицированной теории рассуждения (*шо*) и спора (*бянь*). Именно Мо-цзы концептуализировал целый ряд ключевых терминов, введя в обращение понятие «рассуждение», понимаемого как способ мышления, позволяющий отличать истинное и ложное. Особым предметом изучения основатель моизма считал правила выдвижения тезиса и его обоснования, вместе образующие «три образцовых формы суждения» (*сань бяо шо*) [36, с.153]. Показательно, что «учитель Мо» был не только теоретиком, разработавшим, например, классификацию имен (понятий) на «общие, родовые и частные» [38, с.102], но и практиком, пытавшимся своими речами с помощью утилитаристских аргументов побудить людей следовать принципу всеобщей любви. Чтобы этого добиться, считал он, нужно не только религиозное, но и политическое обоснование [10, с.79]. Каким он был спорщиком видно на примере главы «Гун шун» из трактата «Мобянь». В его рассуждениях сочетались такие ключевые составляющие эффективного аргументативного дискурса как логическая доказательность и психологическая убедительность, достигаемая за счет внимания к неявным предпосылкам рассуждения, носящим оценочный характер. Он практиковал три стратегии убеждения. Первая заключалась в следующем: четко сформулировать тезис, последовательно его аргументировать, используя примеры и аналогии таким образом, чтобы либо довести положения оппонента до абсурда, либо показать противоречивость позиции, а затем (и в этом его метод был похож на сократовский) вынудить оппонента согласиться с внешне безобидным утверждением, после чего в конце концов вынудить соперника согласиться с правотой Мо-цзы. Второй способ убеждения опирался на широкое использование примеров в качестве аргументов, доказывающих противнику недостижимость или же опасность той цели, которую последний ставил перед собой. Обычно оба способа шли в связке. Третий способ был фактически модификацией второго – убеждение противника осуществлялось посредством аргумента к практической пользе (к выгоде) той идеи, которую отстаивал оратор [30, с.43-44].

Развивая идеи Мо-цзы, представители школы моистов подробно изучали высказывание (цы), различая истинность (синь), относя ее к речевому акту, и правильность (дан), т. е. соответствие информации в цы фактическому положению дел. Более того, моистами была разработана типология высказываний, явно перекликающаяся с древнегреческой: полные - общеутвердительные (цзынь), частноутвердительные (хо), условные (цзя), повелительные (би) и т. д. Также они уже начинают отличать отношение контрапности от контрадикторности, служащее для некоторых китайских исследователей аргументом в пользу наличия у моистов описания законов логики, наподобие аристотелевских, например, требование непротиворечивости, нашедшее воплощение в знаменитой басне Хань Фей-цзы о непробиваемом щите и всесокрушающем копье. Также моисты вплотную подошли к теории распределенности терминов в категорических суждениях [3, с.82]. Можно утверждать, что учение моистов и в содержательном, и даже отчасти в формальном смысле, превосходило все имевшиеся до этого в Древнем Китае логико-эпистемологические построения. В их теории аргументации логический аспект был тесно связан с риторическим, которому и была, в основном, посвящена теория спора.

Таким образом, ядро теории аргументации моистов составляли теория рассуждения и теория спора. Первая описывала следующую модель: на первом этапе – формулировка и выдвижение тезиса, на втором – собственно процедура его обоснования (сань у лунь ши), состоящая из трех последовательных ступеней (три основы). В структуру обоснования входили: 1) аргумент (гу) – малое и большое основание (в древнегреческой традиции необходимое и достаточное условие); 2) довод (ли) – нормативное требование относительно вывода; 3) примеры (лэй), занимавшие важнейшее место в моистском аргументативном дискурсе в силу их эффективности в деле убеждения аудитории. Приводимые примеры составляли основу паралогических рассуждений по аналогии (понимаемой при этом весьма широко) [34, с.175]. Игнорирование этих структурных требований, составивших, несмотря на явный дефицит системности, основу аргументативной нормативности моистов, рассматривалось в публичных спорах как путь, чреватый ошибками [36, с.155-156].

Моистская теория спора («бянь») исходила из того, что тезисы спорщиков должны находится в отношении противоречия, иначе предмет спора остается неясным, что ведет к ошибкам и заблуждениям. Чтобы их избегать, нужно соблюдать ряд правил, например, если одна сторона использовала какой-то метод, то и вторая тоже может его использовать, и наоборот, если одна не допускает, то и другой надо отказаться от применения данного метода. Это указывает на то, что моисты имели в виду, прежде всего, познавательный спор с корректными приемами. Значимое место в теоретическом осмыслиении аргументации у моистов занимает анализ ошибок. Важно заметить, что и в античности - у Аристотеля («О софистических опровержениях»), и в Новое время – у Дж. Локка («ошибки апеллирования»), и в современных моделях аргументации (Ч.Хэмбли) [39], и в учебниках по логике и теории аргументации, анализ ошибок и уловок занимают весьма значительное место (иногда до трети объема) [40, с.162-197]. Ошибки в споре были разделены моистами по разным основаниям на несколько групп, среди них были и те, что вызывались фундаментальными познавательными трудностями и ограничениями, и те, которые носили логико-семантический характер, а также связанные с незнанием правил рассуждений и неумением ставить вопросы. Последнее – вопрошание – занимает особое место в теории аргументации, т.к. правильно поставленный вопрос – не только «ключ к ответу» (Платон), направляющий исследовательский поиск, но и руководство к действию. Китайцы хорошо осознавали побудительную функцию вопроса – требование (или предложение) совершить какое-либо действие. Вопрос, как прием аргументации,

как активный фактор, проводящий волю вопрошающего, может быть использован как рычаг управления [\[22, с.106\]](#).

Также в теории поздних моистов ясно и достаточно подробно представлены правила ведения споров. Разработанный ими аргументативный канон изложен в главе «Малый выбор». Его соблюдение позволяет, по мнению моистов, избегать диспутальных ошибок. Канон состоит из семи универсальных правил – так называемых «семь методов ведения спора об истинном и неистинном». К ним относятся: (1) «вероятность» (*хо*) – мнение в форме суждения о вероятности (предварительный тезис); (2) «предположение» (*цзя*) – гипотеза, (3) «подражание образцу» (*сяо*) – аналогия признаков; (4) «сопоставление» (*би*) – аналогия примеров; (5) «сравнение» (*моу*) – это также разновидность рассуждения по аналогии, когда сравниваются элементы структуры двух высказываний, а также различные мнения спорщиков; (6) «ссылка на мнение оппонента» (*юань*); (7) «распространение» (*туй*) – экстраполяция достигнутого согласия на другие вопросы [\[30, с.189-192\]](#). Сам факт выработки системы стандартных шагов по обоснованию собственной точки зрения в споре представлял серьезный вклад в разработку теории аргументации. Вместе с тем, иерархия правил канона, несмотря на моистскую декларацию об его универсальности, оказалась невыстроенной, в результате чего вместо нормативности он имел описательный характер и допускал возможность вариаций методов с учетом субъектов-участников и темы дискуссии.

Интересно, что моистские конвенционально принятые правила ведения споров, перекликаются и сравнимы по степени нормативности с т.н. «кодексом рационального поведения участников» (набор процедурных правил) в практико-ориентированной концепции «критической дискуссии» (современной форме диалектического диалога), разработанной в 80-х гг. XX века весьма влиятельной голландской школой прагма-диалектики (Ф.Х. ван Еемерен, Р. Гроотендорст, С. Хенкеманс, Р. Хоутлоссер [\[41, с.387-403\]](#)). Схожим является и использование регулятивных правил в роли конститутивных. Показательно, что совершенствование прагма-диалектической модели аргументации, противостоящей сегодня модели неформальной логики, видится не в достижении более строгой (логикоцентристской) нормативности, а на пути более глубокого понимания прагматических конвенций и языковых средств, используемых в аргументативном дискурсе носителями языка [\[42, с.198\]](#), важность которых хорошо осознавалась поздними моистами.

Анализ правил аргументативного канона моистов показывает, что приоритетным видом считалась аналогия. Она, как и примеры, является визитной карточкой полемической культуры Древнего Китая. Ее широкое и повсеместное использование объяснялось прагматической ориентацией (в этико-политическом аспекте) китайского мышления в целом: умозаключения по аналогии считались самым эффективным средством ведения дискуссии, цель которой – побудить к правильному поступку. Следующий шаг – это переход к использованию индукции и дедукции, т.к. различать правильное и неправильное помогают, по мнению поздних моистов, две стратегии: (1) подражания – метод, напоминающий дедукцию, и (2) распространения, метод близкий к индуктивному типу рассуждений в западной логике. Однако этот следующий шаг, в силу политических изменений в социальной жизни Древнего Китая, не был сделан. Это произошло и в силу доминирования конфуцианцев, чья методология и концептуальный аппарат играли главную роль в интеллектуальной культуре, а также легиотов, с их мировоззренческими установками на единство и унификацию, не оставляющими никакого пространства для полемических практик. Как следствие, эпоха интеллектуального плурализма

закончилась и моизм, с его достижениями в исследовании эпистемологической проблематики, в середине правления династии Хань (III в. до н.э.) был организационно разгромлен, а его огромный вклад в идейное наследие того времени на долгие столетия, вплоть до второго проникновения ранее изгнанного буддизма в Китай (VII в. н.э.), выпадет из китайского интеллектуального контекста, т.к. развивать идеи поздних моистов оказалось невозможным.

Если древнекитайская рациональность оказалась в ряде аспектов несравнимой с древнегреческой формально-логической традицией, заложенной Аристотелем, то степень нормативности древнекитайской теоретической рефлексии над процессами аргументации не только не уступала, но и находилась примерно на таком же уровне, как в древнегреческой традиции. Однако в силу резкого изменения социально-культурного и политического контекста китайская философская мысль в будущем значительно отклонится от направления, по которому пошла западноевропейская наука в осмыслении риторической практики. Открытия поздних моистов будут забыты [43, с.6], и только в период Нового времени традиция теоретического осмысления аргументации (в качестве предмета специального изучения) будет продолжена. Только тогда научный вклад поздних моистов будет востребован и оценен.

Подводя итог, необходимо отметить, что разбросанные по разным работам идеи аргументации занимали в Древнем Китае подчиненное место по отношению к этико-политической проблематике. Вместе с тем, теоретические достижения моистов, в первую очередь, идея о том, что в рассуждении необходимо следовать определенному методу, а также попытки сформулировать требования к такому методу, поиск критериев истинности знания, разработка заданных алгоритмическим способом классификационных схем, несомненно, обладали самостоятельной научной ценностью. И хотя они не специфицировались в теорию в строгом смысле этого слова и не приобрели форму универсальной методологии, тем не менее, перед нами не просто эристика (как искусство спора), а теория аргументации в форме *прикладной логики*. В этом отношении показательно заключение синолога К. Харбсмайера, пришедшего к выводу о существовании в китайской литературе эксплицитной теории аргументации, описывающей практически все основные формы логической аргументации [8, с.265]. Ее методологической основой являлась опора на коррелятивное мышление, выступавшее в роли плодотворной методологии древнекитайской науки. Другой опорой выступала символическая ассоциативность, что выражалось в широком использовании таких видов рассуждений как *аналогия и выводы на основании примеров*. Практика использования примеров была настолько искусной и даже изощренной, что они часто обеспечивали успех всей аргументации. Особое внимание к аналогии было обусловлено практическими причинами и специфическими установками стратегического мышления, в частности, необходимостью иносказательно выражать свою позицию для достижения консенсуса, являвшегося желанной целью, обусловленной общей установкой на Гармонию и Порядок. При этом нормативность аналогии носила не столько логический, сколько риторический характер, так как чаще всего она выступала не столько в качестве средства обоснования, сколько убеждения, что допускало использование необоснованных посылок.

Спецификой теории аргументации в Древнем Китае явилось осознание зависимости аргументации от языковой формы (теория правильного использования имен), однако общая натуралистическая установка, не различавшая идеального понятия и материального слова (А.Кобзев), проявлялась в полемическом приеме использования одного и того же термина в разных значениях. Этот прием имел pragматическое

(ценностное, нормативное) оправдание, а его применение отнюдь не свидетельствовало о терминологической неразборчивости. Также характерным являлось господство недоказательных типов аргументации, основанных на недемонстративных рассуждениях, а также акцент на их содержательной стороне, что было следствием неразличения эристического и логического, в свою очередь, не способствовавшего выделению логической формы в чистом виде, как это было в европейской логике истинностных значений.

Вместе с тем, анализ показывает, что с точки зрения оценки методологического потенциала китайская мысль была «вполне аргументативна, полемична и даже, возможно, приближалась к формализациям в духе «аналитической философии» [44, с.114]. Похожие выводы ряда синологов (В.С. Спирин, А.М. Карапетянц, А.А. Крушинский) [45] о том, что поздние моисты вплотную подошли к формальной логике, как и ссылки на опыт реконструкции их рассуждений с помощью математической логики, и попытки оценить их с точки зрения современной аналитической философии (Чэн Чжунын), обнаружившие наличие средств, напоминающих математические исчисления, представляют значительный научный интерес. Однако, данные утверждения, а также вывод о схожести древнекитайской методологии с современной конструктивистской логикой, все же представляются преувеличением.

Таким образом, несмотря на производность от риторики и преобладание в древнекитайском наследии критического анализа аргументативных практик перед собственно методологически теоретизированием, а также с учетом того, что теория аргументации (даже с учетом «коммуникативного поворота», позволившего в диалоговой форме представить отношение логического следования) и сегодня не достигает строгости формально-логических техник обоснования, т.к. включает целый ряд внелогических компонентов, связанных с особенностями рассуждений в гуманитарных науках, теоретико-методологические построения мыслителей Древнего Китая, тем не менее, могут рассматриваться как теория аргументации, в основе которой лежит психолингвистическая модель убеждения.

И хотя структурная сложность китайской аргументации уступала античной, но будучи нацеленной на «воплотимость в разумных делах и благонадежных поступках» [46, с.37], она была более «действенной» и убедительной, но не за счет логической последовательности рассуждений, а благодаря синкретическому единству риторических, стилистических и психологических механизмов, таких как образность, символичность, эмоциональность, энергичность, ритмика, авторитет и традиционность [11, с.35]. А ассоциативная связь конкретных образов прекрасно передавала слушателям волевой импульс, цель которого – побуждение к желательному поведению.

Сегодня задача нахождения нормативных правил, алгоритмов и новых стандартов полемического искусства (нормативных, коммуникативно-продуктивных, когнитивных и др.) продолжает оставаться актуальной. Практическая потребность в создании теории аргументации побуждает к новому философскому осмыслению аргументативного наследия древних, что в свою очередь, может стимулировать не только концептуализацию ключевых понятий, как условие консенсуса представителей разных теоретико-методологических подходов к построению теории аргументации, но и разработку конструктивной стратегии по созданию общезначимой нормативной модели. Последняя, при условии учета такого требования коммуникации как адресность может оказаться способной преодолеть постоянные рецепции традиционной альтернативы логического и риторического, которые мы видим в современных теориях аргументации.

Библиография

1. Платон. Диалоги. Книга вторая. М.: Эксмо, 2008. С.9-88.
2. Еемерен Франс Х. Современное состояние теории аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации / Пер. с англ., науч. ред. А.И.Мигунов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С.14-33.
3. Крючкова С.Е. Стратегии аргументации в Древнем мире. М.: Юрайт, 2020.
4. Еемерен Франс Х., Гроотендорст, Р. Систематическая теория аргументации: прагматико-диалектический подход / Под общ. ред. О.А.Доманова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.
5. Ясперс К. Великие философы. Задающие меру люди. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018.
6. Van Eemeren, F.H., Grootendorst R., Henkemans F.S. Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments. Mahwah: Erlbaum, 1996.
7. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск: Пропилеи, 2007.
8. Harbsmeier Ch. Language and Logic // Needham J. Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
9. Кобзев А.И. «Дао-дэ цзин»: главный канон китайской философии в первом академическом переводе на русский язык // Вопросы философии, 2023. № 3. С.102–131.
10. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 2017.
11. Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.
12. Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
13. Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China. Michigan: The University of Michigan Press, 1983.
14. Крушинский А.А. (2016). Логика Древнего Китая // Философский журнал, 2016. Т.9 (4). С. 111-127.
15. Hansen Ch. A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. New York: Oxford University Press, 1992.
16. Кобзев А.И. (2011). Китай и взаимосвязь иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом // Общество и государство в Китае. М.: Восточная литература РАН, 2011. С.314-325.
17. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПБ: ALEXANDRIA, 2007.
18. Кобзев А.И. Китайская культура и атомизм // Философия и наука в культурах Востока и Запада. М.: Восточная литература РАН, 2013. С.211-223.
19. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПБ.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.
20. Роузман Г. О знании (чжи): дискурс-руководство к действию в «Аналектах» Конфуция // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература РАН, 2008. С. 20-28.
21. Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Т.1. М.: Восточная литература РАН, 2006. С.44-55.
22. Герасимова И.А. Введение в теорию и практику аргументации. М.: Логос, 2007.

23. Алексеев А.П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
24. Маяцкий М. (2020). *Ad hominem* и обратно. М.: ИД Высшей школы экономики, 2020.
25. Брюшинкин В.Н. Системная модель аргументации как основа методологии философской компаративистики // Модели мира. Исследования по логике, аргументации и истории философии / Под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. С.66-86.
26. Кроль Ю.Л. (1987) Спор как явление культуры Древнего Китая // Народы Азии и Африки, 1987. №2. С. 24-34.
27. Цзынь Ли. Культурные основы обучения: Восток и Запад. М.: ИД Высшая школа экономики, 2017.
28. Li J., Wang L.-Q., Fischer K.W. The organization of Chinese shame concepts // Cognition and Emotion, 2004. Vol.18 (6). Pp. 767-797.
29. Сыма Цянь. Записи историка. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1972.
30. Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.
31. Антология мировой философии. Китайская философия, Т.1. Ч.2. М.: Мысль, 1969. С.181-275.
32. Рыков С. Ю. (2023). Некоторые аспекты моистской теории «Неба» // Вопросы философии, 2023. №3. С.160-175.
33. Хуань Куань. Спор о соли и железе. М.: Восточная литература РАН, 2001.
34. Пань Шимо. Логика Древнего Китая // Философские науки, 1991. №11. С.174-178.
35. Конфуций. Лунь Юй. Суждения и беседы. М.: Издательство «Шанс», 2021.
36. Чжоу Юньчжи. Основные вехи развития древнекитайской логики мин бянь, ее главные особенности и реальные достижения // Рационалистическая традиция и современность. М.: Издательство «Наука», 1993. С.152-178.
37. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия. М.: Институт философии РАН, 2012.
38. Тань Цзефу. Исследование взглядов моистов-спорщиков. Пекин, 1958.
39. Hamblin Ch.L. Fallacies. London: Methuen, 1970.
40. Еемерен Франс. Х. Ошибки в аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С.162-197.
41. Eemeren F.H., Houtlosser P. The Development of the Pragma-dialectical Approach to Argumentation // Argumentation, 2003. Vol. 17(4). Pp. 387-403.
42. Аньес ван Реес М. Интерпретация и реконструкция аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С.198-238.
43. Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. Chicago: La Salle, 1989.
44. Рыков С.Ю. Лики китайской рациональности // Историко-философский ежегодник, 2018. Т. 33. С.89–118. DOI 10.21267/AQUILO.2018.33.21031
45. Крушинский А. А. Логика «И цзина». Дедукция в Древнем Китае. М.: Восточная литература, Институт философии РАН, 1999.
46. Кобзев А.И. Знание/разум и вера/благонадежность в китайской философии // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, Институт философии РАН, 2008. С.29-37.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В рецензируемой статье даётся целостный обзор «искусства аргументации» в древнекитайской культуре. Несмотря на то, что сегодня в нашей стране исследователи значительно чаще, чем в прежние десятилетия, обращаются к анализу «восточных» философских традиций, исследований по китайской «логике» и «риторике» не так много (в сравнении даже с соответствующими индийскими учениями, не говоря уже о классических – греческих – логике и риторике). Статья является исключительно содержательной, автор проработал и обобщил большой историко-философский и историко-культурный материал, активно использовал множество разнообразных источников, отражённых в библиографическом списке. В статье достаточно определённо просматривается сюжет повествования, его можно было бы отразить с помощью подзаголовков; это пожелание представляется естественным и с учётом того обстоятельства что статья оказалась довольно большой по объёму (более 1 а.л. без учёта библиографического списка). Следует подчеркнуть, что анализ древнекитайской «теории аргументации» даётся на фоне сравнения её с европейской логической традицией и с учётом современного состояния логики и теории аргументации. В процессе обсуждения этих весьма «тонких» вопросов автор проявляет исключительную эрудицию и способность давать взвешенные оценки дискуссионных для современной философии и логики проблем. Естественно, автор не может пройти мимо обсуждения особенностей китайского языка и всей китайской «культурной ментальности» (отсутствие глагола-связки, субъектно-предикатной структуры суждения); он высказывает мнение, что эти давно известные специалистам особенности никак не могут рассматриваться в качестве препятствий, которые, якобы, тормозили развитие как абстрактного теоретического мышления, так и искусства аргументации. Подобные взгляды автор рассматривает в качестве проявления «европоцентризма» в историко-культурных исследованиях, опираясь, в свою очередь, на «использование метода философской компаративистики, исходящего из признания наличия различных философских культур, и ориентированного на поиск сходных базисных идей, мыслительных ходов и интуиций в разных цивилизациях в древнюю эпоху». Отметим, что автор весьма деликатно использует компаративистскую методологию; к сожалению, в публикациях последних лет её использование часто было лишено элементарного исторического вкуса, что в какой-то степени скомпрометировало саму компаративистику как область историко-культурных исследований. С «технической» точки зрения статья также вполне готова к публикации. Правда в некоторых местах появляются лишние с точки зрения норм русского языка запятые, однако, в большинстве случаев, по-видимому, мы имеем дело с авторской пунктуацией, решающей задачи более рельефной прорисовки сложной мысли. Однако в последнем предложении следует снять запятую после «последняя» и, напротив, взять в запятые «как адресность», во втором же предложении текста, очевидно, следует использовать заглавную букву («в Древнем мире»), может быть, это предложение следует разделить на два предложения, связь между его частями просматривается плохо. Несмотря на то, что статья превышает рекомендуемый объём, думается, имеются основания рекомендовать её к печати именно в таком виде, было бы трудно согласиться на сокращения в ситуации, когда все смысловые переходы выверены и весьма старательно отредактированы автором. Рекомендую опубликовать статью в научном журнале.

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Котляр Е.Р., Пунтус Е.Ю. — Культурный код «Бестиарий» в иудейском изобразительном семиозисе // Философская мысль. – 2023. – № 4. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.39946 EDN: BYPLNV URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39946

Культурный код «Бестиарий» в иудейском изобразительном семиозисе

Котляр Елена Романовна

кандидат искусствоведения

доцент кафедры декоративного искусства, Крымский инженерно-педагогический университет имени Февзи Якубова"

295015, Россия, республика Крым, г. Симферополь, пер. Учебный, 8, ауд. 337

✉ allenkott@mail.ru



Пунтус Екатерина Юрьевна

старший преподаватель, кафедра дизайна, Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования "Крымский университет культуры, искусства и туризма"

295034, Россия, республика Крым, г. Симферополь, ул. Киевская, 39

✉ allenkott@mail.ru



[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.4.39946

EDN:

BYPLNV

Дата направления статьи в редакцию:

11-03-2023

Дата публикации:

30-03-2023

Аннотация: Предметом исследования является культурный код «Бестиарий», объединяющий символические изображения животных и химер в иудейском изобразительном семиозисе. Объектом исследования является традиционная символика в иудейской изобразительной практике. В статье использованы методы семиотического анализа в расшифровке значений элементов традиционного изобразительного иудейского семиозиса, метод анализа предыдущих исследований, метод синтеза в обосновании совокупностей знаков. В своей работе авторами рассмотрены следующие аспекты темы: выделены основные коды иудейского изобразительного семиозиса,

обоснована их морфология, взаимосвязи, ключевые смыслы и главный код. Подробно рассмотрен код Бестиарий его особенности, этимология и прочтение. Основными выводами проведенного исследования являются: 1. На основании изучения иудейской традиционной культуры было выделено пять основных кодов изобразительного семиозиса в иудаизме, объединяющих группу символов: скевоморфных (предметных), фитоморфных (растительных), зооморфных (животных), числовых. Первоисточником всех кодов и объединяющим кодом является код Сэфер (Книга). Выявлены взаимодействия между кодами, ключевые смыслы – символика Творения, Рая, персон Торы и мессианских чаяний. Выявлен смысловой центр кодов – Тора и Арон Гакодеш, как хранилище Торы. 2. Подробно рассмотренный код Бестиарий представляет символику традиционных изображений животных и химер, что связано с запретом в иудаизме на изображение человека. Изображения представителей мира животных, птиц, рыб, а также мифических существ в иудейском прочтении передают смыслы человеческих добродетелей и отрицательных качеств, а также указывают на мессианские надежды, заложенные в Торе и особенно в мидрашах Талмуда. Научная новизна исследования состоит в том, что в нем впервые проведен культурологический анализ и структурированы взаимосвязи культурных кодов в иудейском изобразительном семиозисе, с акцентом на код Бестиарий.

Ключевые слова:

Культурный код, Иудаизм, Бестиарий, Изобразительный семиозис, Зооморфные символы, Тора, Арон Гакодеш, Талмуд, Мидраш, Мифология

Известный российский социолог и культуролог Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) в своем значимом произведении «Россия и Европа» (1869) определил ряд «культурно-исторических типов», важнейшей категорией которых является религия. «Религия – нравственная основа любой деятельности» [\[1, с. 157\]](#), «Религия составляет преобладающий интерес для народа во все времена его жизни» [\[1, с. 225\]](#), «Религия составляла самое существенное, господствующее (почти исключительно) содержание древней (...) жизни, и (...) в ней же заключается преобладающий духовный интерес простых (...) людей» [\[1, с. 577\]](#). Общественная идентичность до глобализации XX в. базировалась на принадлежности к определенной религии. Этот тезис подтверждали и другие ученые-этнографы, в частности, Владимир Васильевич Стасов.

Структуризация иудейского культурного кода невозможна без обращения к **основам религиозных верований** иудеев.

Термин *иудей* имеет ряд значений. К наиболее общему из них относится определение социальной группы, в основе религии которых лежит Тора (Пятикнижие Моисеева), однако без продолжений (в отличие от представителей прочих авраамических религий – христиан и мусульман, в священных книгах которых – Библии и Коране – Тора дополнена последующими разделами). Таким образом, данное определение классифицирует группы не по этническому (антропологическому), а по конфессиональному признаку. Согласно данной классификации, к иудеям относятся:

- евреи-ашkenазы;
- евреи-сефарды;

-евреи-мизрахим – общее название восточных евреев – (бухарские евреи, грузинские евреи, горские евреи, персидские евреи, эфиопские евреи);

- караимы;
- крымчаки;
- русские иудействующие;
- субботники.

Другое значение, более узкое, состоит в определении термином *иудей* одновременно и конфессии и еврейского этноса, в этом случае *иудаизм* является национальной религией [2].

Наше исследование не касается вопросов антропологии и этногенеза, мы рассматриваем символику в изобразительной практике исключительно на примерах сохранившихся художественных артефактов, большинство которых относятся ко второй половине XIX – первой трети XX в.

К народам, исповедующим иудаизм относятся:

Евреи-ашkenазы – этнос, исповедующий талмудический иудаизм (в основе вероучения которого лежит ТаНаХ (состоящий из Торы (Пятикнижия Моисеева), книг Пророков и Агиографов) и Талмуд (книга толкований ТаНаХа мудрецами). Термин Ашkenаз происходит от еврейского названия средневековой Германии, встречавшегося в еврейских источниках с X в. Ашkenазами называли восточноевропейских евреев-выходцев из Германии, расселившихся в результате миграций в Польше и Прибалтике. Разговорным языком ашkenазов был идиш – немецкий диалект, языком богослужений – древнееврейский (*иврит*). Ашkenазы являются последователями палестинской традиции в литургике.

Другим еврейским субкультурным регионом был Сефарад, включавший пиренейский полуостров и южную часть Франции. Выходцев из этого региона называют сефардами. Сефарды являются последователями вавилонской богослужебной практики, их литературным языком долгое время был арабский, а разговорным – ладино.

Субкультурный тип итальянского еврейства объединяет черты ашkenазской и сефардской традиций.

Евреи, переселившиеся в Крым с его присоединением к Российской империи, в подавляющем большинстве относились к ашkenазам, создавшим впоследствии на территории полуострова свою традиционную общину [3, с. 52].

Караимы – («читающие») (самоназвание – «карай» или «караи» в единственном числе, «караим, карайлар» – во множественном), народ Крыма, исповедующий неталмудический иудаизм (самоназвание карайзм), сутью которого является следование Торе и непринятие любых ее толкований (в т.ч. Талмуда). Несмотря на то, что караймский язык, как и крымскотатарский, относится к кыпчакской группе тюркских языков, письменность караймов и крымчаков основана на древнееврейском алфавите [4].

Крымчаки (самоназвание «кърымчах» в единственном числе, «кърымчахлар» во множественном) – народ Крыма, исповедующий талмудический иудаизм сефардского

толка с примесями местных традиций. Этноним «крымчак» впервые появился в официальных документах Российской империи в 1844 г., для отличия этой иудейской группы от евреев-ашкеназов, переселявшихся в Крым из России и Польши с конца XIX в. Как минимум с XVI – XVII в. крымчаки перешли на этнолект крымскотатарского языка (кыпчакская группа) [5].

Народное декоративно-прикладное искусство наглядно демонстрирует синтез культур, общность этнокультурного поля. Такое взаимопроникновение является естественным следствием компактного проживания народов на единой территории, наглядным подтверждением чему служит наличие континуума этнокультурных кодов декоративно-прикладного искусства.

Актуальным направлением в данном контексте является сравнительное семантико-символическое, стилистическое и типологическое исследование произведений народного искусства иудеев, а также анализ устойчивых символов, основанных на едином источнике – Торе.

Изобразительный семиозис является подразделом **семиотики** – науки, анализирующей знаковые системы и их связи.

Семиотика, как философское течение, возникла в конце XIX в., параллельно развиваясь в двух направлениях: семиологии и прагматике. Основы семиологических исследований содержатся в работах швейцарского философа, лингвиста и семиотика Фердинанда де Соссюра (1857–1913), который занимался семиотикой языкового знака и вывел концепцию «двустороннего знака», состоящего из означающего (слова) и означаемого (значения формы). Связь означающего и означаемого, согласно Соссюра, условно: значения знака могут различаться для разных групп людей [12].

Основоположником прагматики был американский философ, логик и математик Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914), изучавший знаки с точки зрения логики. Пирс считал, что знаком можно назвать все, что означает некий объект. Знаки, внешне не напоминающие означаемый объект, Пирс называл символами [11].

Бельгийское объединение авторов – семиотиков Ми (транскрипция греческой буквы μ) (основано в 1967 г.), разработало семиотическую структуру трех уровней: иконического, символического, индексного.

Итальянский теоретик культуры, философ, специалист по семиотике и средневековой эстетике, писатель Умберто Эко (1932 – 2016) развил понятие знака и совокупностей знаков до кодов, означающих не конкретный, а общий объект. У. Эко называл сообщение, передаваемое знаком или рядом знаков, текстом .

Теория *культурного текста* стала одним из главных постулатов, выдвинутых советским и российским семиотиком и культурологом Юрием Михайловичем Лотманом (1922–1993). Он является автором созданной на основе работ французских структуралистов теории «семиосферы» культуры. Позже российский культуролог Андрей Яковлевич Флиер (род. 1950) включил определение «Культурный текст» в разряд культурологических понятий.

Традиционные изобразительные элементы любого этнического декора делятся на два типа:

1. Элементы орнамента ;
2. Отдельные устойчивые изображения и/или сюжеты.

Согласно определению Большой Советской Энциклопедии, орнамент (*ornamentum* – «украшение» (лат.) акцентирует или выявляет архитектонику предмета, декором которого он является. Элементы орнамента представляют собой стилизованные или абстрактные мотивы. Визуальная символика орнаментальных элементов изначально имела прикладной, магический смысл. Второй по значимости функцией орнамента является эстетическая. Обе эти функции продолжали существовать в синтезе, что позволяет, зная культурные коды тех или иных этносов, определять значения отдельных элементов орнаментов и их совокупностей.

Владимир Васильевич Стасов (1824–1906) в своей фундаментальной работе «Русский народный орнамент» акцентировал мысль на архаичности и символизме этнического орнамента: «Орнамент всех вообще новых народов идет из глубины древности, а у народов древнего мира никогда не заключал ни единой праздной линии: каждая черточка здесь имеет свое значение, является словом, фразой, выражением известных понятий, представлений. Ряды орнаментики – это связная речь, последовательная мелодия, имеющая свою основную причину и не назначенная для одних только глаз, а также для ума и чувства» [\[13\]](#).

Помимо орнамента, то есть композиций из повторяющихся с разной периодичностью элементов, в народном искусстве существовали отдельные устойчивые изображения или сюжеты. Этимология этих сюжетов восходит к магическим или религиозным смыслам. Все изобразительные элементы в народном искусстве подразделяются на три категории: **физиоморфные** (включающие в себя изображения предметов), **абстрактные** (геометрические) и **эпиграфические** (текстовые). В свою очередь, физиоморфные изображения распределяются по пяти подразделам: **зооморфные** – изображения реально существующих и мифических животных, **антропоморфные** – изображения человека, **фитоморфные** – изображения растений, **скевоморфные** – изображения предметов и **astrальные** – изображения Солнца и звезд.

Интерес к художественной стороне еврейской традиции возник еще в конце XIX в., когда вследствие глобализации и стремления молодежи в города, mestechki стали приходить в запустение. Предпринятые в целях сохранения культурного наследия этнографические экспедиции, возглавляемые учеными-этнографами С. Анским (Шломо Раппопортом), С. Таранушенко, П. Жолтовским, положили начало не только этнографическим коллекциям бытовых и обрядовых еврейских предметов, но и изучению изобразительного иудейского семиозиса. В частности, предметом этого изучения стали рисунки, выполненные в ходе экспедиций С. Юдовиным, П. Жолтовским и др., на которых художники запечатлели сюжеты рельефов на надгробиях и росписей в синагогах. Эти сюжеты стали основой статей по еврейскому искусству Рахель Бернштейн-Вишницер, Зинаиды Яргиной. Позже о традиционных изображениях животных и их символике писали исследователи ашкеназийских еврейских mestechek, профессора Еврейского университета в г. Иерусалиме, Борис Хаймович, Вениамин Лукин, Владимир Левин, Нелли Портнова, профессор СПбГУ Валерий Аронович Дымшиц и др. Однако все эти авторы рассматривали бестиарные сюжеты в общем историко-культурном контексте, не выделяя их в отдельную ветвь исследования, и не занимались систематизацией круга традиционных образов и их взаимосвязями, рассматривая их с историко-искусствоведческой точки зрения, но не с обобщенно-философской, культурологической.

В иудейской изобразительной традиции присутствие разных видов изображений распределялось неоднородно. В ашкеназийском народном искусстве основными

знаковыми элементами были изображения символических животных, рыб, птиц, а также химер. Большое количество изображений также включали в себя фигуру человека либо ее часть. Растительные и астральные элементы присутствовали в меньшей степени. В сефардском же народном искусстве геометрические и растительные элементы составляли основной репертуар изображений.

Для выяснения детерминации **иудейского культурного кода народного искусства** необходимо определить, какая его функция является определяющей для данного исследования.

Под **культурным кодом** в современной культурологии принято понимать ключ к понятию определенной картины мира. Понятие «код» происходит из технической среды, его значение состоит в дешифровке языков, однако, значение термина было расширено до философского уровня. Существует несколько определений **культурного кода**:

- 1 . Культурный код как знаковая структура (в изобразительной семиотике – определенный круг образов);
- 2 . Культурный код как система упорядочивания (использования) символов (в нашем случае – в изобразительной символике, например в орнаментике – канон: тип построения, композиция, регламент очередности, величин и т.д.)
- 3 . Культурный код как некое случайное или природное соответствие означающего и означаемого (в визуальном воплощении может быть применимо к архаичным символам, присутствующим одновременно в культурах многих народов, например: солнце, дерево, волна)

Функции культурного кода состоят в:

- a) расшифровке смысла отдельных явлений (текстов, знаков, символов) – при отсутствии кода культурный текст остается закрытым (в случае с визуальной семиотикой, например, орнаментом, в этом случае он воспринимается лишь с точки зрения стилистики, композиционных особенностей, цвета и т.д., без дешифровки значений его элементов и их совокупности)
- б) взаимосвязи между означающим (знаком) и означаемым (предметом, явлением, смыслом);

Ф. Соссюр объяснял термин культурный код с помощью лингвистики, построения языка [11]. Однако предмету нашей статьи более близко выдвинутое У. Эко семиотическое понятие *S*-кода (семиотического кода), согласно которому построение изображения ведется по строго определенным канонам, правилам комбинаторики. Также, по его словам, одно и то же высказывание (изображение) может быть понято по-разному (под разным углом) представителями различных групп. Так, в случае с орнаментальным мотивом (например, деревом) его значение может быть по-разному воспринято представителями разных этносов.

Исследуя обширный пласт артефактов, мы считаем целесообразным представить коды иудейского изобразительного семиозиса в виде схемы по типу кругов Эйлера (рис. 1). Диаграмма швейцарского, прусского и российского механика и математика Леонарда Эйлера (1707–1783) – «круги Эйлера» позволяет наглядно выявить соотношения между подмножествами с помощью наложения плоскостей друг на друга.

Коды иудейской культуры

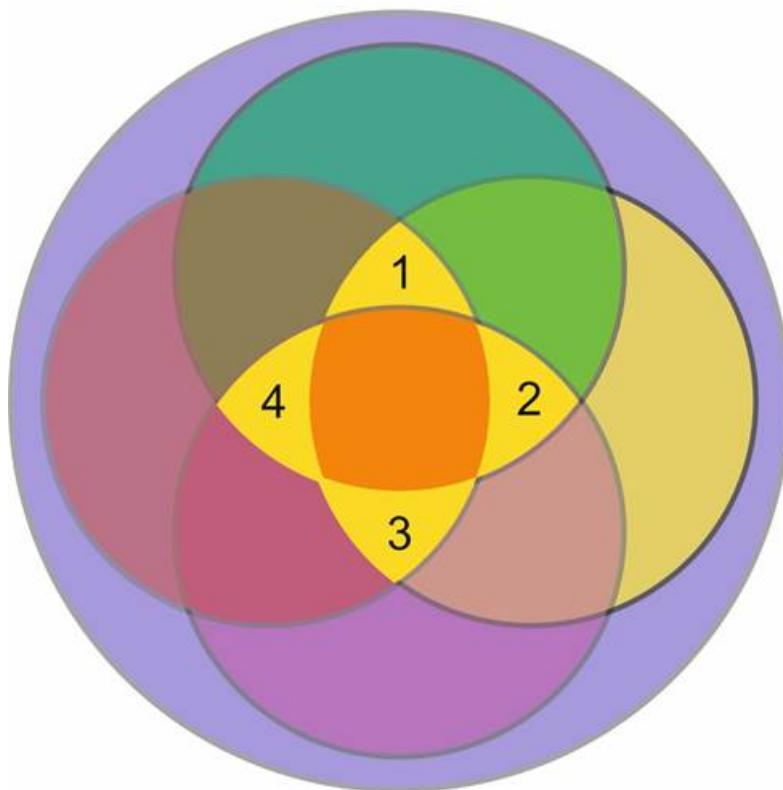


Рисунок 1

Нами выделено пять кодов, с помощью которых выявляются основные смыслы любых традиционных изображений, касающихся иудейской культуры, со следующими названиями [8]:

1. Код **Сэфер (Книга)**
2. Код **Менора**
3. Код **Числа**
4. Код **Римон**
5. Код **Бестиарий**

Код **Сэфер** – «Книга» (иврит) основной, включающий в себя все остальные коды, на схеме изображается в виде большого сиреневого круга, внутри которого помещаются четыре остальных круга (кода). Код Сэфер включает в себя все ключевые вербальные источники, являющиеся основой иудаизма.

Основным отличием иудаизма от других древних верований был монотеизм. По представлениям иудеев, Бог через пророка Моисея даровал им свод законов (Завет) в виде скрижалей, обязав строго придерживаться заповедей и не почитать иных богов. Впоследствии этот завет был оформлен в ряд священных книг, включая *Тору* (Пятикнижие Моиссеево), *Невиим* (Книги пророков) и *Ктувим* (Писания), являющиеся базой иудаизма как вероучения. В качестве признания чрезвычайно важной роли этого свода в жизни еврейского народа его иногда обозначают просто словом *Сефер* – Книга, во мн. ч., *Сфарим* – Книги. Заповеди и Законы Моисеевы составляют «смысловой стержень иудаизма... основу иудейской религии, а также основу иудейской этики и права»; это – «центральный документ иудаизма» [\[6, с. 5\]](#).

Считающийся каноническим вариантом письменной Торы была оформлен книжниками Эзрой и Нехемией. В 457 г. до н.э. жрецом-книжником Эзрой был привезен в Иерусалим из Вавилона вариант Торы, использовавшийся вавилонскими изгнанниками. В Иерусалиме на тот момент существовали и другие варианты Писания, поэтому возникла необходимость упорядочивания канонического варианта Торы. Эзра и Нехемия проделали эту работу в течение 13 лет при поддержке сановников и старейшин (автономной администрации Иудеи). После окончания оформления письменного канона Закона возникла необходимость его популяризации, внедрения и объяснения. Таким образом в иудаизме образовалась вторая часть Закона – так называемая устная, состоявшая в толкованиях письменного Закона.

Активный процесс формирования Устного Закона – Устной Торы начался с IV в. до н.э. В устной Торе были прописаны эсхатологические идеи, не освещенные либо слабо освещенные в письменной Торе: о бессмертии душ, загробном мире, Страшном Суде – посмертном воздаянии за земные грехи (нарушения заповедей), а также многие предписания, касающиеся религиозно-бытовых обрядов [\[6, с. 3-27\]](#). Существует постулат о том, что Устная Тора была дана Моисею одновременно с письменным законом, однако была записана мудрецами позднее. Письменное оформление устного Закона – Талмуда – относится ко II-V в. По образной характеристике израильского раввина, переводчика Торы, основателя Института изучения иудаизма Адина Штейнзальца (1937–2020), «Если Библия [имеется в виду Тора – прим. авт. статьи] – краеугольный камень иудаизма, то Талмуд – его центральная колонна, поддерживающая весь духовный и философский свод... (Он) представляет собой собрание устных законов, разрабатывавшихся поколениями мудрецов в Палестине и Вавилонии вплоть до начала средних веков».

Устный Закон, объединенный общим названием *Талмуд* («учение» – иврит), состоит из двух составляющих: *Мишны* и *Гемары*.

Мишна, в свою очередь, включает в себя *Галаху*, *Мидраши* и *Аггаду*. Мишна в ее современном состоянии была отредактирована в III в. Иегудой Га-Наси. Первое печатное издание Мишны появилось около 1485 г.

Галаха – свод законов, предписаний (и в письменной, и в устной Торе). Кодекс основных законов Галахи, использующийся до настоящего времени включительно – *Шулхан Арух* (букв. «накрытый стол» – иврит) был структурирован и записан испанским раввином, крупным авторитетом и знатоком иудейского канона, Йосефом бен Эфраимом

Каро (1488–1575).

Мидраш – жанр гомилетической и экзегетической литературы, состоящий из проповедей мудрецов, притч, в которых объясняется суть того или иного закона или явления, описанного в Торе.

Аггада – творчески переработанная, изложенная с художественным вымыслом притча или реальная история из жизни мудрецов, демонстрирующая в виде аллегории действие предписания или наказание за его невыполнение. Аггада по своей сути также является мидрашом. Наиболее ранним из дошедших до нас мидрашей является пасхальная Аггада, в которой содержится описание праздника Песах и предписания по традициям его почитания.

Название *Гемара* изначально позиционировалось как более поздний синоним Талмуда, то есть толкований к Торе и Мишне, возникшее в эпоху гонений на Талмуд как антихристианское произведение. В ряде источников Гемарой называют Талмуд в целом, а также его отдельные главы. Однако, по сути, Гемара является отдельным и более поздним источником, содержащим дополнения и толкования мудрецов к уже имеющимся главам Мишны.

К одному из самых известных и широко распространенных (до настоящего времени включительно) мистических и эзотерических течений иудаизма, в котором рассматривается онтологическая сущность Бога и его роль, а также предпринимаются попытки толкований некоторых скрытых значений Торы, относится *Каббала*. Течение возникло в XII в., но его основное распространение пришлось на XVI в. Изначально термином Каббала называли все книги, не вошедшие в Пятикнижие, а позднее – весь Устный Закон, однако с XII в. мудрецы стали подчеркивать эзотерическую составляющую их учения. В период расцвета каббалистического учения (1270–1320) была написана основная книга его постулатов – *Сэфер га-Зогар*, или, сокращенно, *Зогар* («книга сияния» – иврит). В книге содержатся мистические толкования различных сюжетов Торы. Фактически, *Зогар* представляет собой книгу мидрашей эсхатологического содержания, записанных от лица путешественников по Эрец *Исраэль* (Земле Израиля), основной темой которых является познание Бога, и в то же время, признание его непознаваемым.

Желтый круг – код **Менора** ;

Название Менора (как основной и наиболее древний иудейский символ), дано коду, расшифровывающему группу скевоморфных изображений иудейской культовой атрибутики.

Первоначальное описание культовых предметов содержится в Торе в виде указаний, данных Богом для создания и оснащения Скинии Завета (для хранения скрижалей Торы), и впоследствии Первого и Второго Храмов [Исход (Шмот) 25-27].

Главной святыней, которой отводится особое место в иудаизме, является Тора [8]. Чтение Торы является основой литургии в субботние и праздничные дни. Тора представляет собой свиток, написанный на пергаменте специально обученным для этого мастером, переписчиком *сойфером* – от слова *Сэфер* – «книга» (иврит); каждые четыре пергаментные страницы сшиваются вместе специальными нитями, образуя *иерия* – разделы, соединенные, в свою очередь, в свиток. Концы свитка прикрепляются к круглым деревянным валикам *эц хаим* – «Древо жизни»(иврит), с рукоятками по обеим сторонам; между рукоятками и валиком надеваются деревянные диски, поддерживающие свиток, в то время, когда он находится в вертикальном положении [9]. У сефардов Тора

традиционно помещалась в футляр из дерева или металла, у ашкеназов – в расшитый тканевый чехол, чаще всего бархатный. В средние века утвердилась традиция пышного украшения футляра Торы – его увенчивают богатые по форме и орнаментике навершия – короны *Кетер-Тора* – «Корона Торы» (иврит), или навершия из металла в виде гранатов – *риммоним*. На цепи подвешивается специальная пластина с чеканным орнаментом, часто инкрустированная полудрагоценными камнями – *торашилд* или *тас* [3]. К пергаменту запрещено прикасаться руками, поэтому при чтении свитка пользуются особой указкой яд – «рука» (иврит), по форме воспроизводящей кисть человеческой руки с вытянутым указательным пальцем. Близким по значению и дизайну к свитку Торы ритуальным предметом является *Мегила Эстер* – «свиток Эстер» (иврит) – одной из ветхозаветных книг, традиционно читаемой в период праздника Пурим.

Согласно тексту Писания, завет об изготовлении меноры был дан Моисею Всевышним на горе Синай одновременно с заповедями [Исход (Шмот) 25:9]. В буквальном переводе *менора* – «светильник» (иврит), однако понятие традиционно применяется по отношению синагогальному семисвечнику, все ветви которого развернуты в одной плоскости. При всем разнообразии менор, независимо от территории и периода их создания, все они имеют сходство с деревом, на что имеется прямое указание в приведенном тексте Писания. К меноре близки и трех- четырех- пятисвечные светильники, изготавливавшиеся как для храмовых, так и для бытовых нужд.

Особую разновидность составляют так называемые *ханукии* – девятиствольные светильники, используемые в строго определенные дни одного из наиболее важных праздников еврейского календаря – Хануки.

К предметам первостепенной важности в иудейской богослужебной практике относятся такие элементы мужского ритуального костюма, как:

- *талит* (иврит) или *талес* (идиш) – молитвенное наплечное покрывало белого цвета прямоугольной формы, с несколькими вытканными черными или черно-синими полосами. Посередине продольной части талита чаще всего пришивается *атара* – «венец, корона» (иврит) – прямоугольный кусок ткани для отличия верхней наружной и нижней внутренней частей. Талит надевается во время чтения определенной молитвы *Шахарит* на голову, перебрасывая все четыре его конца через левое плечо, образуя *Исмаилово окутывание*, после чего он опускается на плечи.;
- *цицит* (у крымчаков *чичит*, у караимов *чичит* или *арба кенафот* – «четыре угла» (иврит)) – кисти или пучок нитей, призывающиеся к четырем концам мужской одежды, согласно предписанию, содержащемуся в Торе [Числа (Бемидбар) 15:38–41]. В каждом пучке должна быть крашеная голубая нить, при взгляде на которую каждый должен вспоминать о заповедях. Цицит должны быть видны из-под одежды. В некоторых хасидских общинах практикуется носимый под одеждой *талит катан* – малый талит (иврит) (в сравнении с *талит гадоль* – большой талит (иврит)), на котором обязательно есть цицит. У караимов чичит (*арба кенафот*) представляет собой шарф с вышитыми узорными концами, с белыми, голубыми и зелеными кистями по его краям. Каираимский чичит не только надевали на плечи, но и вешали на стенах кенас, понимая заповедь «смотреть на чичит» буквально;
- *кипа* (ермолка) – дословно «покрытие, купол» – круглая вязаная или сшитая клиньями шапочка, надевающаяся евреями и крымчаками на темени, под основной головной убор (например, шапку-штраймеле у хасидов). Крымские караимы вместо кипы во время молитвы надевали остроконечную шапку калпак (повседневным головным убором и

караимов, и крымчаков была черная барашковая шапка *крымка*); караимы также не носили пейсов – длинных локонов у висков, заповедь о которых содержится в Тадмуде.

- *тфилин* (иврит)или *филактерии* (греч.) – две деревянные или кожаные коробочки с кожаными шнурками, с фрагментами текстов из Торы внутри, надевающиеся мужчиной во время определенных молитв на лоб и на руку соответственно, во исполнение библейского предписания [Второзаконие (Дварим) 6:6-8;ср. Исход (Шмот) 13:9, 16; Второзаконие (Дварим) 11:18]. Караимы, в отличие от евреев и крымчаков, тфилин не надевают.

Одним из обязательных предметов, использующихся в синагогальной церемонии отделения субботы от остальных дней недели, является *бсамим* , или *годес* (*хадас*) – «мирт» (иврит) – специальный сосуд для благовоний Бсамим, как правило, представляют собой металлические сосуды разнообразной формы, с отверстиями для воскурения благовоний [\[8\]](#).

К особым ритуальным предметам также принадлежат:

- специальный декорированный нож для обрезания;
- кресло *Илии* – резной деревянный стул для *моэля* – совершающего обряд обрезания;
- чаша с надписями для обряда обрезания;
- *Хупа* – декорированный свадебный балдахин для церемонии бракосочетания;
- *ктубба* (у караимов *шетар*) – богато декорированный брачный договор;
- серебряное кольцо-перстень, надеваемый женихом на указательный палец невесты с надписью *Мазаль Тов* ;

Специальное назначение среди атрибутов молитвенных домов имеют сосуды – *цдака* – кружка для пожертвований, а также кувшины для ритуального омовения рук.

Зеленый круг – код **Римон** – «гранат» (иврит);

Название Римон (как один из иудейских символов единства в вере) выбрано для кода, объединяющего фитоморфные изображения. Стоит отметить, что изображение граната как символа единства используется и в других культурах и этносах, однако, имеет иное значение, например, у тюрков – единства и многочисленности семьи, рода. В Торе встречаются описания и упоминания различных растений: граната, винограда, инжира, пальмы, кедра, алоэ, миндаля, оливы, терна, дуба, пшеницы и др. Ключевым фитоморфным символом является два Райских дерева: Древо Жизни и Древо Познания добра и зла.

В целом растительная символика, представленная в виде изображений цветущих деревьев с плодами и сидящими на них птицами, или их отдельных ветвей, или вазонов с цветами и плодами, олицетворяет райский сад, плач о потерянном рае и надежду на приход Мессии и возвращение к раю. Также растения служат символом плодородия обетованной земли (послы, вернувшиеся из земли Ханаанской с виноградом, инжиром и гранатами [Числа (Бемидбар) 13:17-24], голубка, вернувшаяся к Ною в ковчег с масличной ветвью [Бытие (Брейшит) 8:8-11])

Красный круг – код **Числа** ;

Код Числа объединяет числовую символику, а также назван идентично одной из книг Торы.

Согласно иудейскому мировоззрению, в Торе нет незначительных деталей, каждый ее аспект несет как прямое, так и иносказательное значение. На поиске скрытых смыслов и объяснении противоречий в Писании построен основной метод иудейской диалектики – пиллпул . Один из аспектов Каббалы заключается в переводе текстов (слов) Торы в числовые значения (ввиду буквенного написания цифр в иврите), и последующая расшифровка значений этих чисел. Знаковыми числами в иудаизме являются, например: 1 – единство Бога; 2 – два стражи райских Врат и врат Храма; 7 – количество дней творения, дней недели, ветвей Меноры, 12 – число колен Израилевых (потомков Иакова (Израиля), каждый из которых наследует определенную землю [Бытие (Брейшит) 49:1 – 27]); число камней жертвенника Моисея [Бытие (Брейшит) 24:4]; 40 дней и ночей пребывания Моисея на горе Синай с Богом [Исход (Шмот) 24:16–18]; 40 лет странствий по пустыне [Числа (Бемидбар) 33:38–39]; 613 – общее число заповедей, данных Моисею Богом и т.д.

Лиловый круг – код **Бестиарий**, являющийся предметом нашей статьи, рассмотрим этот аспект подробно.

Код Бестиарий объединяет зооморфные, а также зооантропоморфные изображения: животных, а также птиц, рыб (включая мифологических, химерических). Зооантропоморфизм является отличительной эсхатологической категорией этого круга изображений в иудаизме, поскольку абсолютно все животные или химеры поданы с целью очеловечивания образа, в том числе и визуально (животные часто изображены в человеческих позах – например, идущие на двух лапах медведи, львы, животные с человеческими глазами, морды, напоминающие лицо и т.д.).

Существуют две причины подобных изобразительных метаморфоз. Первая, практическая, обусловлена тем, что изображения территориально располагались в синагогах Западной и Восточной Европы, крайне удаленных от места обитания животных, упоминавшихся в Библии, то есть, попросту, народные художники ни разу не видели живого льва или даже медведя. По этой причине образцами для изображений, многократно перерисованных и измененных, были некогда завезенные в Европу средневековые миниатюры, сами по себе тяготевшие к гротескному, химерическому видению. Можно предположить, например, что мессианский сюжет о битве льва и единорога, часто встречавшийся в иудейской изобразительной практике, был непосредственно увиденной, а не вымышенной борьбой между львом и носорогом (единорогом), что вполне реально, например, для евреев, находившихся в египетском плену. Однако, впоследствии единорог изображался в виде мифической лошади с рогом на лбу, что и понятно, так как лошадь была привычным животным для европейских широт, тогда как носорога увидеть было негде. Вообще, народный примитивный стиль чаще всего имел именно реальные причины отсутствия натуры.

Другой аспект состоит именно в нарочитом очеловечивании художниками образов животных. Это, безусловно, связано со строгим запретом на изображение человека, и иносказательным прочтением образов животных в значении человека, то есть, передачей сюжетов Писания через образы животных, а не людей. Но главная причина, по которой животные имеют человеческий взгляд или образ, состоит в мистицизме иудаизма, особенно его хасидском прочтении, где подобные изображения встречаются чаще всего. Притчи мидрашей Талмуда часто являются многозначительными, допускающими множество толкований и смыслов, а эсхатологические мессианские

чаяния, особенно усиливавшиеся в тяжелые периоды, побуждали народных художников на создание мистических образов.

Иудейский бестиарий несет иносказательный смысл, каждый из образов является олицетворением Бога, человека или его отдельных качеств. Изображения символических животных, упоминаемых в Писании, чаще всего встречаются в трех видах композиций. Первая, наиболее распространенная – это каноническая композиция Арон Гакодеша в виде портала, где нишу для хранения Торы охраняют стражники (левы или лев и единорог), лев или орел (или двуглавый орел) увенчивают вершину композиции, а в ветвях райского дерева над порталом изображены птицы. Такая композиция с небольшими вариациями повторяется в книжной графике, художественном металле, резьбе по дереву, вышивке и пр.

Второй вид композиций с распространенным на них бестиарием украшает ашкеназские надгробия-мацевы, расположенные в местечках – черте еврейской оседлости, установленной Екатериной для проживания евреев в Российской империи, а также в Западной и Восточной Европе. Их символика различна. Ряд изображений прямо указывают на имена погребенных, например медведь (Бер на идиш) изображался на мацеве мужчины по имени Бер, Лев (Арье) – на могиле мужчины по имени Арье-Лейб и т.д.

К зоантропоморфным символам на мацевах также можно отнести и изображенные части человеческого тела в значении целого. Такое своеобразное видение, наивный уход от нарушения заповеди не изображать человека было принято далеко не во всех иудейских общинах, в частности, тех, которые были территориально близки к исламской культуре (крымчаки, караимы, испанские и итальянские сефарды) придерживались более строгого исполнения запрета. Однако для восточноевропейских местечек, особенно для хасидов, такое прочтение было характерным. На мацевах встречаются изображения руки с кувшином (указывающей на могилу девушки), руки со сломанной веткой или цветком в ней (на могиле молодого человека или девушки) (рис. 2), руки с писчим пером (на могиле сойфера – переписчика Торы), благословляющих рук первосвященника – Ааронида (на могиле принадлежащего к колену Аарона) и т.д.



Рисунок 2. Изображение сломанной розы на могиле девушки, еврейское кладбище в г. Сирет, Румыния.

К третьему виду бестиарных изображений относится Зодиак, заимствованный иудеями и интерпретированный как олицетворение двенадцати основных праздников. В нем зооморфные изображения причудливо соседствуют с антропоморфными, причем изображенными на свой лад и в ином порядке, нежели в классическом зодиакальном кругу, исходя из тех же соображений запрета. Так, например, знак Близнецы изображался в виде двух рук в замке или просто расположенных рядом, Стрелец в виде руки со стрелой и т.д.

Рассмотрим значение изображений животных, встречающиеся наиболее часто.

Лев (Арье). Каждому из двенадцати колен израилевых соответствует свой символ, так, Лев символизирует царское колено Иегуды [Числа (Бемидбар) 28:49]. Лев (как и дикий **бык (Шор)**, а также **орел**) являются образами могущества Бога, который вывел евреев из египетского плена [Числа (Бемидбар) 23:22; 28:49] (рис. 3). Именно по этой причине фигура или голова льва или орла часто увенчивают композицию синагогального Арон-Гакодеша, как образ Бога, находящегося над всем мирозданием. Изображения львов также часто встречаются в образе грозных стражников, охраняющих вход в Храм, символом которого является ниша для хранения Торы в Арон Гакодеше (рис. 4). Это указание на представителей царского рода Иегуды, хранящих заветы.



Рисунок 3. Лев на надгробии, еврейское кладбище, г. Сирет, Румыния.

Орел является символом Всевышнего, согласно Торе: «Вы видели, что Я сделал египтянам, и как Я носил вас на орлиных крыльях, и принес вас к Себе» [Исход (Шмот) 19:4; Числа (Бемидбар) 28:49; Второзаконие (Дварим) 32:11]. Изображение орла увенчивает Арон Гакодеш и другие традиционные композиции, показывая верховенство Бога над миром и людьми. Вариант изображения двуглавого орла означает сочетание милосердия и справедливости Всевышнего (рис. 4).



Рисунок 4. Двуглавый орел и два льва в виде стражников, охраняющих Тору. Синагога в г. Бакшаны, Румыния.

Бык (Шор) также символизирует Всевышнего, который вывел евреев из Египта [Числа (Бемидбар) 23:22] (рис. 5). Бык упоминается в Торе и как жертвенное животное, и как символ тяжелого сельскохозяйственного труда, и как образ силы и пользы. В последнем значении Бык представляет образ Бога как всесильного, всемогущего (так же, как и другие два мощных образа – сильного и грозного животного Льва, и сильной хищной птицы – Орла).



Рисунок 5. Изображение быка в виде знака Зодиака Телец. Синагога в г. Чортков, Подолия.

Грифон – химерическое животное, представляющее собой синтез этих двух образов (туловище льва с головой и крыльями орла) также является олицетворением Бога, но в его мессианском значении, образом расставания души с телом, согласно Каббале. Также грифон символизирует херувимов – существа высшего иного мира, изображения которых упоминаются в Торе, как фигурки, украшающие Скинию Завета и Святая Святых Храма [Исход (Шмот) 25; Третья книга Царств 6:23–29] (рис. 6) .



Рисунок 6. Изображение грифонов и льва на надгробии, еврейское кладбище в г. Сирет, Румыния.

Единорог (Тахаш) является также мессианским символом, олицетворением битвы праведников со злом в дни прихода Мессии. Согласно одному из переводов, шкурами Тахаша была выстлана Скиния Завета (переносной храм) [Исход (Шмот) 25]. Единорог является мистическим животным, изображение которого одновременно знакомо людям, так как напоминает лошадь, но рог на лбу делает этот образ эфемерным, напоминающим о мессианских чаяниях, о чудесах Бога и надеждах на его милость. Уже упоминавшийся распространенный сюжет о предшествующей приходу Мессии битве льва и единорога имеет философский смысл противостояния противоречий, бинарной оппозиции, в ходе которой на свет выходит истина, поэтому этот сюжет иногда помещается в виде стражников по сторонам от портала Арон Гакодеша, где хранится Тора, содержащая истинную мудрость. Также объединение Льва и Единорога в единой композиции символизирует объединение Иудеи и Израиля. Лев и единорог часто изображаются на мацевах, как символ мессианской надежды и перехода души в иной мир (рис. 7).

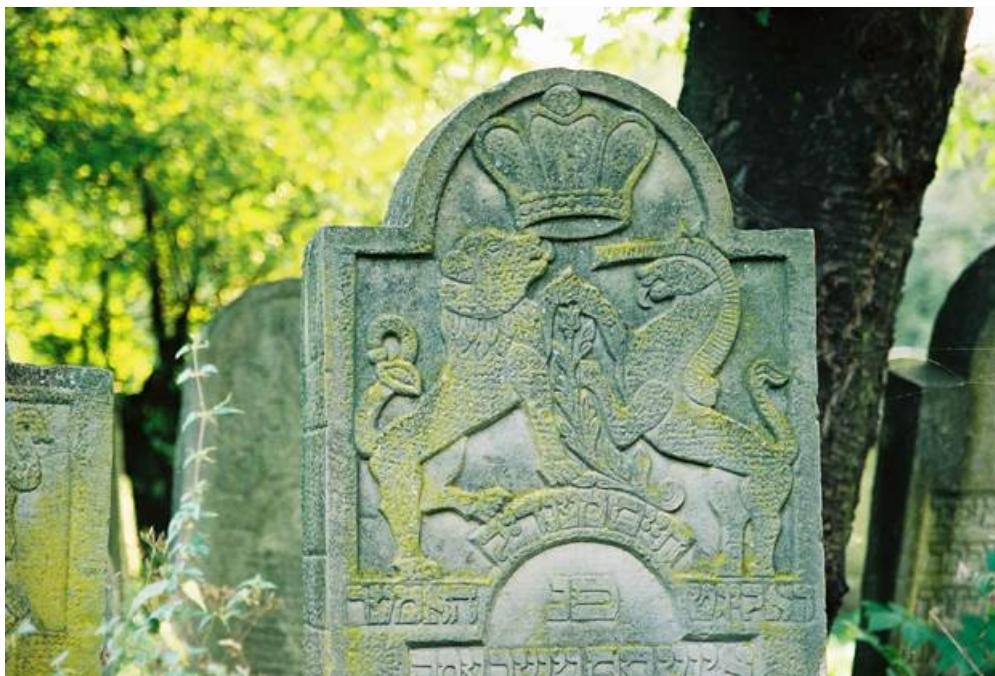


Рисунок 7. Битва Льва и Единорога. Изображение на надгробии в г. Куты, Подолия.

Левиафан – в притчах мидрашей символ мессианских ожиданий. Согласно мифу, ряд животных, которые сойдутся в смертельной схватке будут поданы на пир по приходу Мессии. К ним относятся бык Шор, Лев, Единорог, Левиафан, Олень Цви. Вкусное мясо Левиафана, по преданию, станет наградой для праведников. Левиафан в мидрашах описывается как морское чудовище, однако на изображениях он имеет вид большой рыбы, напоминающей щуку (использование которой в качестве образца очевидно, так как щука речная рыба, привычная для черты оседлости) (рис. 8). Изображение **Рыбы** также означает плодовитость, символ благополучия, сытости, а также, при их расположении в круге, рыбы являются символом цикличности времени (рис. 9). Иногда в подобном значении изображаются три **зайца**, бегущие по кругу.



Рисунок 8. Левиафан на надгробии. Еврейское кладбище, г. Куты, Подолия.



Рисунок 9. Три рыбы на надгробии, еврейское кладбище, г. Сирет, Румыния.

Слон с башней на спине является символом праведника, несущего заветы Бога, аллегорией тяжести заветов и их исполнения.

Олень (Цви) является символом красоты, чистоты, благородства, в Мишне упоминается как символ быстрого исполнения заповедей. В «Песни Песней» олень олицетворяет возлюбленного, вариант **Лань (Серна)** – возлюбленную (рис. 10) .



Рисунок 10. Олени с лозой винограда. Изображение символизирует вестников земли Ханаанской. Еврейское кладбище в г. Куты, Подолия.

Аист в изображениях означает праведника, чистого как белое оперение этой птицы.

Медведь (Бер) указывает на имя Бер, также очеловеченные медведи (реже олени или другие животные) (рис. 10), идущие на задних лапах и несущие виноградную гроздь, символизируют людей, принесших плоды винограда из земли Ханаанской [Числа (Бемидбар) 13:17–24] (рис. 11). Сюжет особенно часто встречается на надгробиях.



Рисунок 11. Медведи, несущие гроздь винограда. Еврейское кладбище, г. Сатанов, Подолия.

Голубь (Голубка) – символ чистоты, праведности, доброй вести. Голубка принесла Ною в ковчег масличную ветвь, свидетельствующую о пригодной для жизни земле после

потопа [Бытие (Брейшит) 8:11]



Рисунок 12. Голубь на надгробии, еврейское кладбище в г. Сирет, Румыния.

В качестве отрицательных символов упоминаются (и изображаются) **скорпионы, жабы, ядовитые змеи, летучие мыши, саранча** [Второзаконие (Дварим) 9:15–16; Пророки (Невиим) 2:20]. В ряде случаев упоминаемые в Писании животные имеют прямой смысл (стада **коз, овец**, жертвенный **ягненок/козленок**).

К зоантропоморфным изображениям можно отнести также изображения отдельных частей тела человека как образ целого, например, благословляющие руки первосвященника – Ааронида. Подобным образом изображаются **и знаки Зодиака**, относящиеся к отдельной группе бестиарных символов и означающие в иудейском прочтении круг двенадцати основных праздников, двенадцать месяцев, 12 колен Израилевых. Знаки Зодиака в оформлении синагог отображались не в их изначальном порядке, а интерпретировались в соответствии с иудейским прочтением. Так же, как и в случае с другими образами людей, часть в них означает целое. Так, Дева изображается как рука с кувшином, Близнецы в виде двух кистей рук и т.д. Образы животных в качестве знаков Зодиака также интерпретируются в иудейском прочтении: знак Тельца – Бык – Образ Всевышнего, знак Льва – аналогичное значение, Рыбы – символ плодовитости, цикличности времени и т.д.



Рисунок 13. Благословляющие руки Ааронида на надгробии, еврейское кладбище в г. Сирет, Румыния.

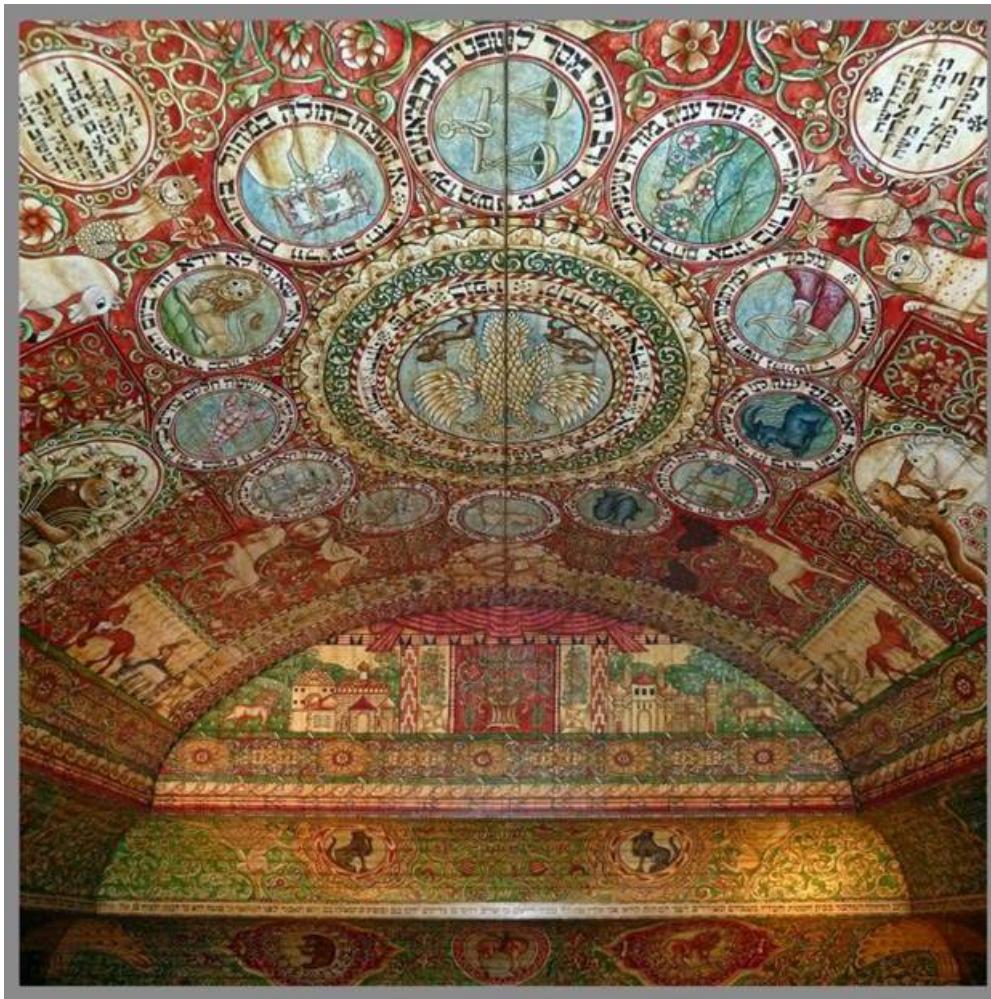


Рисунок 14. Знаки Зодиака. Роспись деревянной синагоги в г. Ходорове (не сохранилась).

Сопряжения (объединения) близлежащих кодов усложняют итоговые смыслы, придавая им развернутые варианты значений.

Объединения трех из четырех кодов с каждой из четырех сторон (на схеме показаны ярко-желтым) выявляют через синтез символов четыре **ключевых смысла** иудейской культуры: Творение, Рай, персоны Торы и ожидание Мессии.

Центральное сопряжение всех пяти кодов представляет собой **Око** (по смысловому значению, а также на схеме прочитывается визуальное сходство с глазом), или **Сердце** иудаизма, его центральный смысл, аккумулирующий все мировоззренческие идеи, визуальным (изобразительным) воплощением которого, инвариантным для всех иудейских народов Крыма, является синагогальный Арон Гакодеш – шкаф для хранения свитка Торы (рис. 3, 4) [\[18\]](#).

Традиционная композиция Арон Гакодеша олицетворяет Ковчег (Скинию) Завета, а также Святая Святых Первого и Второго Храмов – место хранения скрижалей, а позднее написанной Торы. Место для хранения Торы в синагоге (кенасе, къаале) оформлено в виде портала – входа в Рай, обрамленного двумя колоннами (образами храмовых колонн Яхин и Боаз) – код Числа, Менора . По бокам от портала часто помещены символы стражей – львы, или лев и единорог – код Бестиарий . Растения, цветы и плоды в верхней части Арон Гакодеша олицетворяют райский сад – код Римон . В верхней части портала изображается символ Бога как царской власти – лев, орел – код Бестиарий , или корона – код Менора . Над порталом помещаются изображения скрижалей Торы –

коды Сэфер (Книга), Менора, Числа. Такая композиция с небольшими вариациями также часто встречается в оформлении брачных ктуббот или шетаров – брачных контрактов, пинкасов – уставов различных организаций, махзоров – праздничных молитвенников, а также в декоре обрядовых предметов – вышитых завес-парохетов, посуды, щитков для разделения глав Торы – тасов, надгробий – мацев.

Таким образом, выделенные нами коды иудейского визуального семиозиса инвариантны, их источником служит Книга – Тора, как основа всей религиозной иудейской доктрины. Каждый из кодов представляет собой группу символов, объединенных кодом Книги. Сопряжения кодов и их комбинации показывают круговорот от общего первоисточника – Торы, к нему же – Торе как святыне, и в эсхатологическом, и в материальном воплощении. Устойчивая композиция, переходящая из одного артефакта в другой, указывает на иудейскую принадлежность, а трактовка отдельных символов позволяет дешифровать культурный текст. Ряд коннотаций в изобразительном семиозисе трех иудейских этносов Крыма незначителен, и относится в большей степени к народной мифологии, тогда как в религиозной традиции совокупность визуальных кодов практически инвариантна и соответствует их единому первоисточнику [8].

Код бестиарий представляет собой достаточно широкий круг образов фауны, символизирующих людей, их качества, а также сюжеты Торы или Талмуда. Их символика устойчива, инвариантна для представителей разных направлений иудаизма. Наиболее распространены изображения бестиарного кода в ашкеназийской среде, особенно среди хасидов, тогда как у сефардов, испытывающих влияние близлежащих исламских культур, упор сделан на код Римон и Числа, а по стилистике их изобразительная культура тяготеет к геометрической орнаментике.

Следует отметить, что коды иудейского изобразительного семиозиса (в условиях рассеянности иудейских общин по всему миру, различной культурной и языковой среде), служат наиболее однозначными идентификаторами ментальности, напоминаниями о ветхозаветных хабитусах. Схема, отображающая взаимосвязи между кодами, является пригодной также и для систематизации кодов изобразительного семиозиса иных культур, однако, разумеется, в этом случае она подлежит корректировке названий кодов (групп символов), а также смыслов их взаимодействия, в соответствии с иным культурным источником.



Рисунок 15. Традиционный Арон-Гакодеш. Синагога в г. Цфат, Израиль.



Рисунок 16. Традиционный Арон-Гакодеш.

Библиография

1. Данилевский В. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М. : Институт русской цивилизации, 2011. 813 с.
2. Евреи. М.: Наука, 2018. 783 с.
3. Канцедикас А. Альбом еврейской художественной старины Семена Ан-ского. М. : Мосты культуры, 2001. 336 с.
4. Кизилов М. Б. Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь: Доля, 2011. 336 с.
5. Кизилов М. Б. Крымчаки: обзор истории общины // Евреи Кавказа, Грузии и Центральной Азии: исследования по истории, социологии и культуре. М : Ариэль, 2014. С. 218–237.
6. Козлов С. Я. Иудаизм в России: история и современность // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М. : ИЭА РАН, 2000. Вып. 137. С. 3–27.

7. Котляр Е. Р., Алексеева Е. Н. Иудейский культурный код в визуальном семиозисе Крыма // Философия и культура. 2022. № 11. С. 7 - 29. DOI: 10.7256/2454-0757.2022.11.39195 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39195
8. Котляр Е. Р. Ремесло и Тора: источники, виды и репертуар еврейского традиционного искусства. // Сборник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. Кемерово: КемГУКИ, 2015. № 31. С. 68–76.
9. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. 704 с.
10. От киммерийцев до крымчаков. Народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII в. / под ред. И. Н. Храпунова, А. Г. Герцена. Симферополь: Феникс, 2014. 286 с., илл.
11. Пирс Ч. С. Принципы философии. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. Т. II. 320 с.
12. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Труды по языкоznанию. М. : Прогресс, 1977. С. 31–269.
13. Стасов В. В. Русский народный орнамент. Вып. 1. Шитье, ткани, кружева. СПб. : Общество поощрения художников, 1872. 88 с.
14. Тюркские народы Крыма. Каракмы, крымские татары, крымчаки. М.: Наука, 2003. 459 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования, культурный код «Бестиарий» в иудейском изобразительном семиозисе, рассмотрен автором в религиозном контексте с опорой на анализ «священных книг, включая Тору (Пятикнижие Моиссеево), Невиим (Книги пророков) и Ктувим (Писания), являющиеся базой иудаизма как вероучения» («Код Сэфер включает в себя все ключевые вербальные источники, являющиеся основой иудаизма»). Именно наличие упоминаний в Сфарим различных бестиарий позволяет автору идентифицировать отдельный знак (артефакт) как символ или код иудейской культуры, а также раскрыть его «книжное» (культурное) значение. Сильной стороной статьи является детальная проработка большинства использованных понятий, включая их географию и этнографию. Так автор исключает расхождения в понимании описываемых аспектов реальности и возможные спекуляции относительно культурных особенностей исследованных артефактов. Вместе с тем, одно из ключевых понятий, характеризующих объект исследования, — семиозис, — автором конкретно не определено, а вырисовывается из контекста. С одной стороны, автор понимает семиозис как исторический процесс возникновения и эволюции значений; в этом смысле ценность представляет историческая и географическая определенность возникновения основных источников (Сфарим), а также их региональные и этнографические «преломления» (особенности). С другой, — восстановление логической взаимосвязи знаков и их значений ведет к понятию семиозиса как логично структурированной абстрактной системы значений (семиосфере), что позволяет автору интерпретировать значения отдельных знаков. В целом этот дуализм не приводит к противоречиям, оба подхода взаимно дополняют друг друга и позволяют автору раскрыть предмет исследования на достойном теоретическом уровне.

Методологию исследования скрепляют общенаучные методы типологии и классификации

различных объектов символической реальности, усиленные отдельными семиотическими приемами и сравнительно-историческим методом. Смелым, и вместе с тем наиболее спорным, авторским решением является визуальная типология кодов «традиционных изображений, касающихся иудейской культуры», представленная кругами Эйлера. С помощью кругов Эйлера автор выделяет пять кодов, «с помощью которых выявляются основные смыслы любых традиционных изображений, касающихся иудейской культуры», давая им названия, опять же оставаясь в этно-национальной религиозной семиосфере. С одной стороны, с помощью приведенной схемы автор указывает пять областей (типов) изобразительных знаков, среди которых бестиарии занимают определенное положение. Но вместе с тем, возникают вопросы: 1) насколько полно отражает образованная с помощью множеств Эйлера структура соотношения множеств значений? 2) что значит помещение автором в центр пересечения множеств «Ока Бога»? 3) не является ли более традиционной для иудейской культуры символическое отражение множеств в гексаграмме Звезды Давида? — и др. Впрочем, новые метод или прием всегда вызывают множество вопросов. Вероятно, последующие публикации автора раскроют эвристический потенциал его методического нововведения в полном объеме. Рецензент же рекомендует при использовании рисунка в тексте оформить его, включая заголовок, исходя из соответствующего ГОСТа.

Слабыми местами авторского подхода остаются: 1) отсутствие оценки изученности проблемы (в существующем контексте проблема выглядит так, словно до автора никто не занимался ни иудейской культурой, ни бестиариями); 2) отсутствие оценки прикладной значимости полученного результата. Последнее обстоятельство, учитывая скрупулезное, чуть ли не словарное, рассмотрение автором отдельных понятий, создает диспропорцию итогового вывода по отношению к большому введению и детально прописанной основной части. Рецензент рекомендует автору усилить итоговый вывод за счет оценки достижения / недостижения цели исследования, теоретической и практической значимости полученного результата, новизны исследования (прибавленного нового научного знания).

Актуальность тематики культурных кодов всегда обусловлена проблемами межкультурной коммуникации. В силу усиления в современном мире процессов интеграции культур, обращение к традиционной символике предотвращает инсинуации и спекуляции вокруг культурных знаков и символов. Возможно, если при доработке автор учтет замечание рецензента относительно прикладной значимости полученных результатов, актуальность публикации представленной статьи может быть обоснована более аргументировано.

Научная новизна результатов достигнута автором, прежде всего, за счет типологии и классификации символических объектов иудейской культуры. Это позволило автору логично заключить, что «Код бестиарий представляет собой достаточно широкий круг образов фауны, символизирующих людей, их качества, а также сюжеты Торы или Талмуда. Их символика устойчива, инвариантна для представителей разных направлений иудаизма». К элементу научной новизны можно было бы отнести и авторскую визуальную типологию кодов, но для её дальнейшего применения не достает проработки значимого эвристического потенциала и границ применимости нововведения (возможно ли, например, применение авторского приема при анализе других культур, иных видов знаков?).

Стиль в целом в работе выдержан научные, хотя есть отдельные замечания: 1) необходимо вычитать текст на предмет лишних пробелов перед знаками препинания, а также недостающих пробелов между слов; 2) в словосочетании «тезис подтверждали и другие учеными-этнографы» явная ошибка согласования; 3) в высказывании «Первоначальное описание культовых предметов описаны в Торе в виде предписаний...» трудно читается авторская мысль из-за тавтологии и ошибки согласования: описание

описано в виде предписаний». Структура статьи в целом отражает логику изложения результатов научного исследования, хотя, как рецензент уже отметил выше, желательно усилить вывод и дать оценку степени изученности проблемы и прикладной значимости полученного результата.

Библиография описана соответственно редакционным требованиям и в целом отражает проблемную область исследования, хотя небольшой обзор научной литературы по теме, включая зарубежную, за последние 5 лет значительно усилил бы научную значимость публикации и привлек бы к ней больше внимания специалистов.

Апелляция к оппонентам корректна и достаточна.

Интерес читательской аудитории журнала «Философская мысль» к статье гарантирован, но он может быть значительнее после доработки статьи с учетом замечания рецензента.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В журнал «Философская мысль» автор представил свою статью «Культурный код «Бестиарий» в иудейском изобразительном семиозисе», в которой исследована общность и коннотации иудейской символики в изобразительной практике на примерах художественных артефактов второй половины XIX – первой трети XX веков.

Автор исходит в изучении данного вопроса из того, что структуризация иудейского культурного кода невозможна без обращения к основам религиозных верований иудеев. Опираясь на труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», автор определяет религию как базис этнической идентичности народа, в частности, народов, исповедующих иудаизм. Основываясь на конфессиональном признаке, автор выделяет следующие иудейские этнические группы: евреи-ашкеназы, караимы, крымчаки.

Актуальность данного вопроса обусловлена тем, что в период всеобщей глобализации и стирания граней идентичности, связанный с активным взаимодействием с помощью современных средств коммуникации, развитие этнических моноконфессиональных культур сталкивается с рядом проблем. С одной стороны, это проблема сохранения идентичности и дальнейшего развития национальных традиций, касающихся религии, языка, народного искусства, а с другой – проблема толерантности, конструктивного диалога и взаимодействия между представителями разных народов.

Теоретическим обоснованием исследования послужили труды таких всемирно известных исследователей как Ю.М. Лотман, Н.Я. Данилевский Ф. де Соссюр, У. Эко, А.Я. Флиер и др. Методологическую базу исследования составил комплексный подход, содержащий исторический, социокультурный, семиотический, компаративный и художественный анализ. Целью данного исследования является сравнительное семантико-символическое, типологическое и стилистическое исследование произведений декоративно-прикладного искусства иудеев: евреев, караимов и крымчаков, а также анализ устойчивых символов, основанных на едином источнике, лежащем в основе религии каждого из обозначенных этносов – Торе, в которых отображаются как общие этнокультурные истоки, так и уникальность каждого этноса.

Проведя библиографический анализ исследуемой проблематики, автор отмечает, что интерес к художественной стороне европейской традиции возник еще в конце XIX века, когда вследствие урбанизации и стремления молодежи в города, местечки стали приходить в запустение. Предпринятые в целях сохранения культурного наследия этнографические экспедиции, возглавляемые учеными-этнографами, положили начало не только этнографическим коллекциям бытовых и обрядовых еврейских предметов, но и

изучению изобразительного иудейского семиозиса. Как замечено автором, все исследователи рассматривали бестиарные сюжеты в общем историко-культурном контексте, не выделяя их в отдельное направление. Систематизация круга традиционных образов и их взаимосвязями, рассмотрение их с обобщенно-философской, культурологической позиции и является научной новизной данного исследования.

Автором уделено особое внимание анализу понятия и сущности визуального семиозиса как важного компонента художественной культуры и семиотики в целом как философского течения. Также автором на основе трудов У. Эко и Ю.М. Лотмана, А.Я. Флиера и других выдающихся российских культурологов представлен анализ теории культурного текста, а также единого механизма семиотического пространства в контексте культуры. Автором также определена сущность понятия «культурный код», даны его определения и функции.

Изучив обширный пласт артефактов, автор представил коды иудейского изобразительного семиозиса в виде схемы по типу кругов Эйлера, что позволяет наглядно выявить соотношения между подмножествами с помощью наложения плоскостей друг на друга.

Автором выделено и подробно описано пять кодов, с помощью которых выявляются основные смыслы любых традиционных изображений, касающихся иудейской культуры: код Сэфер (ключевые вербальные источники, являющиеся основой для всех иудейских постулатов); код Менора (скевоморфные изображения иудейской культовой атрибутики); код Римон (фитоморфные изображения); код Числа (числовая символика), код Бестиарий (зооморфные и зооантропоморфные изображения как реальные, так и мифологические). Как представлено автором в схеме, объединения трех из четырех кодов с каждой из четырех сторон выявляют через синтез символов четыре ключевых смысла иудейской культуры: Творение, Рай, персоны Торы и ожидание Мессии. Центральное сопряжение всех пяти кодов представляет собой Око или Сердце иудаизма, его центральный смысл, аккумулирующий все мировоззренческие идеи.

Особое внимание автор уделяет анализу кода «Бестиарий». Согласно выводам автора, код бестиарий представляет собой достаточно широкий круг образов фауны, символизирующих людей, их качества, а также сюжеты Торы или Талмуда. Их символика устойчива, инвариантна для представителей разных направлений иудаизма. Наиболее распространены изображения бестиарного кода в ашкеназийской среде, особенно среди хасидов, тогда как у сефардов, испытывающих влияние близлежащих исламских культур, упор сделан на код Римон и Числа, а по стилистике их изобразительная культура тяготеет к геометрической орнаментике. Как констатирует автор, иудейский бестиарий несет иносказательный смысл, каждый из образов является олицетворением Бога, человека или его отдельных качеств. Изображения символических животных, упоминаемых в Писании, чаще всего встречаются в трех видах композиций: это каноническая композиция Арон Гакодеша в виде портала, где нишу для хранения Торы охраняют стражники-животные, а в ветвях райского дерева над порталом изображены птицы; ашкеназские надгробия-мацевы; Зодиак, заимствованный иудеями и интерпретированный как олицетворение двенадцати основных праздников. Автором проведен описательный и семиотический анализ значений изображений животных, встречающихся наиболее часто: льва, орла, быка, грифона, единорога, левиафана, слона, оленя, аиста, медведя, голубя.

В завершении автором представлены выводы по проведенному исследованию, включающие все ключевые положения изложенного материала.

Представляется, что автор в своем материале затронул актуальные и интересные для современного социогуманитарного знания вопросы, избрав для анализа тему, рассмотрение которой в научно-исследовательском дискурсе повлечет определенные

изменения в сложившихся подходах и направлениях анализа проблемы, затрагиваемой в представленной статье. Полученные результаты позволяют утверждать, что изучение особенностей формирования единого культурного кода отдельного моноконфессионального этноса и его отображение в образцах художественной культуры представляет несомненный теоретический и практический культурологический интерес и может служить источником дальнейших исследований.

Представленный в работе материал имеет четкую, логически выстроенную структуру, способствующую более полноценному усвоению материала. Этому способствует и адекватный выбор методологической базы. Библиографический список состоит из 14 источников, что представляется достаточным для обобщения и анализа научного дискурса по исследуемой проблематике. Можно сказать, что автор выполнил поставленную цель, получил определенные научные результаты, показал глубокие знания изучаемой проблематики. Следует констатировать: статья может представлять интерес для читателей и заслуживает того, чтобы претендовать на опубликование в авторитетном научном издании.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чжоу Ч. — Метафизический анализ бессмертия в китайском даосизме: тематическое исследование преемственности и изменений найденных при раскопках нефритовых артефактов // Философская мысль. – 2023. – № 4. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.40005 EDN: TCGNPE URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40005

Метафизический анализ бессмертия в китайском даосизме: тематическое исследование преемственности и изменений найденных при раскопках нефритовых артефактов

Чжоу Чжэнхуа

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2186-9170>

кандидат философских наук

аспирант, философский факультет, Уральский федеральный университет
620078, Россия, Свердловская область, г. Екатеринбург, ул. Комсомольская, 70



✉ 774853404@qq.com

[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.4.40005

EDN:

TCGNPE

Дата направления статьи в редакцию:

19-03-2023

Аннотация: Даосская философия и метафизика выполняли важную роль в древнем китайском обществе с его мышлением о ценности и смысле жизни, и продолжают быть важным ресурсом как для традиционной китайской философии, так и современной. В данной статье рассматривается понятие бессмертия в даосизме с точки зрения метафизики. Основная цель исследования состояла в метафизическем анализе символики бессмертия нефритовых артефактов, найденных при археологических раскопках. Объект исследования – даосская символика бессмертия, отраженная в древних нефритовых артефактах, предмет – преемственность даосской символики. Статья призвана расширить знания в данном направлении. Автор дает представление о метафизической системе нефритовой культуры, рассматривая даосизм с точки зрения метафизики, а также как религии и непременного атрибута повседневной жизни. На основе анализа 20 нефритовых артефактов выявлены основные характеристики символов даосского бессмертия. Автор приходит к выводу – тема даосского бессмертия, выражаемая в артефактах из нефрита, оказывала неизменное влияние на жизнь

китайского общества. В разные исторические периоды люди понимают даосскую мысль о бессмертии по-разному, используют различные практики по-разному, регулируют добычу нефрита, поэтому в разные исторические периоды для даосизма нефритовая культура представляет собой различную форму, отражающую эстетику характеристики древнекитайской эпохи и стремление к вечной мысли и продолжению даосизма. Выводы обсуждаются в трех аспектах: 1) воплощение метафизической мировоззренческой системы даосизма с использованием темы «вечной жизни» и «бессмертия» в массовой культуре; 2) воплощение метафизической системы идеологии нефритовой культуры; 3) принимается во внимание анализ продолжения и изменения процесса взаимной интеграции даосской и нефритовой культуры. Таким образом, с точки зрения человека и души можно прояснить универсальность продолжения даосизма в нефrite, чтобы заполнить академический пробел в этой области.

Ключевые слова:

Метафизика, Китайская традиционная философия, даосизм, Бессмертие, Небожитель, Нефритовые артефакты, Долголетие, Душа, символика бессмертия, нефритовая культура

Введение

Жизнь и смерть – вечные темы в истории человеческой мысли. Продление жизни и даже бессмертие – это инстинктивные влечения человеческих существ. Теория даосских бессмертных является особым выражением таковых в мыслях и верованиях. Она тесно связывается с Инь и Ян, с заботой о живых и утешением мертвых. Эта теория подразумевает долголетие и дальновидность, принимается как «посланник», направляющий все живые существа и души к восхождению в Небесную страну [1].

Разные народы формируют формы культурного самовыражения и системы, руководствуясь своей собственной духовной метафизикой [2]. Дискурс о метафизике в китайской традиционной философии находится под влиянием тезиса «Высшая метафизика – Дао, низшая метафизика – вещи», как указано в книге «Ицзин Сыци《易经系辞上》». «Дао», важнейшая категория древнекитайской философии, означает «Высшую метафизику», не имеющей формы духовность, неосязаемой и направляющей. «Форма» же имеет отношение к проводящим «сосудам», которые осозаемы, конкретны, материальны и феноменальны. Связи между ними обеспечивают происхождение, ноумены, предметы и явления.

Таким образом, «Дао» – это источник вселенной, метафизическая онтология, а «объекты» – это носители, выражающие «Дао», которые проявляются через различные материальные носители в поклонении древних китайцев человеку и природе. В богатой материальной культуре древнего Китая нефритовые артефакты не только отражают стремление древнего китайского народа к прекрасному, но и передают «чистый» диалектический метод сосуществования человека и природы. Это повлияло не только на жизнь китайцев, но и на духовную культуру китайцев [3; 4; 5].

Стоит уделить внимание характеристики материала и формы различных нефритовых изделий, уделено особое внимание сигналам и символам о бессмертии в даосизме, которые передают нефритовые изделия. Такие нефритовые изделия не случайны, они отражают древние бытовые символы, элементы натуралистического космогенеза и эпохальные исторические события [6]. Через демонстрацию нефритовых предметов и

передачу последовательной информации философия или метафизика даосизма творчески дополняет размышления о ценности и смысле жизни и становится важным ресурсом для философии будущего.

Результаты поиска на веб-сайтах академической литературы CNKI (Китай) и Web of Science (за пределами Китая) показали, что в наше время существует много литературы о культуре нефрита, а также много литературы о даосской мысли. Тем не менее исследований, связанных с нефритовыми артефактами, касающихся даосизма, крайне мало. В связи с этим данная работа призвана восполнить этот пробел путем новых исследований на основе принятия объекта как объективной реальности.

Путем сравнения нефритовых артефактов, обнаруженных в разных регионах Китая, можно выяснить, как китайцы понимают жизнь, как даосская философия влияет на жизнь людей, как сами нефритовые артефакты в конечном итоге превращаются в произведения искусства, наполненные китайской традиционной философией, и, в целом, как люди стремятся к жизни и ее улучшению.

1. Тема «вечной жизни» и «бессмертия» метафизической системы даосизма в народной культуре

Идея бессмертия в даосизме возникла из древних китайских религиозных верований. Она следовала определенным религиозным концепциям и методам практики Фан Сянъдао (Fang Xiandao) и Хуан Лаодао (Huang Laodao). В ней «Дао» принималось как высшая вера, была уверенность, что люди могут быть бессмертными и даже стать Небесными существами через практику. Если мы хотим правильно понять эту идею, мы должны понять ее в контексте древнекитайского языка, который может повышает глубину и точность понимания, так как идея, представленная словом «вечная жизнь» в китайском контексте, имеет как символическое, так и имплицитное значение. Смысл Хань (Han) в том, что люди не могут умереть, поэтому одно из его значений – символизирование здоровья, а другое – продление жизни.

Как представитель древнегреческих философов, Аристотель выдвинул метафизическую теорию «Небесное существо есть мысль о мысли», а Лао-цзы, представитель даосизма, выдвинул метафизическую теорию «Не делать ничего, кроме делания». Эти теории определяют онтологию, судьбу и развитие эпистемологии, они исходят из повседневной жизни людей, а также вдохновляют на философское мышление современных людей. Через эти феноменальные миры мы должны изучать и проверять отправную точку мышления и теорию, чтобы с уважением относиться к практике.

Согласно теории, изложенной в «Дао Дэ Цзин» (《道德经》) Лао-Цзы, люди эволюционировали в идеи и жизненные программы, такие как «Дао следует природе», «Дао – это всегда бездействие, и все делается», «Дао рождается, рождается добродетель, вещи обретают форму и потенциал для ее достижения». Это потому, что все уважают Дао и ценят добродетель. «Дао уважается, добродетель благородна, и жизнь всегда естественна. Следовательно, Дао рождается, добродетель же – животная. Рост поддерживается, убежище отравлено, а питание отменено. Родиться, но не иметь, быть, но не иметь возможности на что-либо полагаться, быть выращенным и не быть убитым – это называется Сюаньдэ» (из глав 25, 37, 51 книги «Дао Дэ Цзин» (Tao Te Ching,《道德经》).

Kai Zheng, китайский исследователь философии даосизма, подытожил «даосизм» как разновидность «метафизики» – согласно древнему изречению, «Метафизика называется Дао». Включая и рассматривая с позиций и направлений метафизику

эпистемологического контекста, моральную метафизику, эстетическую метафизику и метафизику сферы, он выступал за изучение даосской метафизики, начиная с материала и физики [7; 8; 9; 10].

Кость и плоть, жизнь и смерть, человек и призрак – в разных культурах они имеют разное понимание, но оно воплощает в себе простейшие и наиболее распространенные человеческие взгляды на тело и жизнь. В фольклоре древнего Китая люди создавали даосскую теорию, основанную на простейшем исследовании и познании неба, земли и человека, и в процессе непрерывной практики обогащали даосскую мысль, постепенно переросшую в даосизм. Натуралистическое отношение к жизни является наиболее существенным стержнем и характеристикой, отличающей даосизм от других религий.

Даосизм также предоставляет академические методы, академические перспективы и подходы для ученых в области философии, религии и культуры для изучения этической жизни китайского народа и развития философии культуры. Даосизм предложил множество методов и теорий для объяснения бессмертия и его обретения. В данном исследовании рассматривается два направления: даосизм как религия и даосизм в повседневной жизни.

Как религия, даосизм основан на даосской мысли, считает «Дао» высшей верой и направлен на достижение бессмертия и спасение людей. Он возник в конце династии Восточная Хань и имеет историю, насчитывающую более 1800 лет. Даосизм уделяет внимание и бессмертию людей, и построению дворцов и даосских храмов.

В храме Саньцин хранится Небесное существо (и предки Саньцина, в том числе Юцин Юаньши Тяньцзун, Шанцин Линбао Тяньцзун и Тайцин Даоде Тяньцзун). Это самое высшее божество в мире даосских бессмертных. Оно происходит из самой ранней и наиболее систематизированной родословной «Карта истинного духа и трудолюбия» (《真灵位业图》), созданной Тао Хунцзином (陶弘景, 456–536, даосский священник, ученый-медик и писатель) во времена Южной и Северной династий Китая. В этой книге Дао Хунцзин провел собственную систематизацию Небожителей и демонов, охватив не только реальных людей в реальной жизни (таких как Цинь Шихуан, Чжоу Вэнъван, Лао-цзы, Чжуан-цзы и т. д.), но и включил персон воображаемых. Академическое сообщество всегда полагало, что это родословная даосского Небесного Существа, в которое верит Дао.

Родословная распределяет 700 Небесных Существ, записанных в «Дао Цзин»《道经》по 7 уровням и отражает степень общественного развития того времени. Система (аристократическая родовая система) также отражает богословские взгляды Тао Хунцзина. Он не только издавал книги на тему бессмертных, но и выдвинул широкий набор систем практических методов, направленных на культтивирование здоровья и указывая на путь бессмертия. Примером может служить его труд «Здоровье и продление жизни» (《养生延命录》).

Эти работы и исследовательские практики заложили историческую и реалистичную основу даосизма для защиты и продвижения идеи бессмертия.

Даосизм в повседневной жизни – важная часть китайской традиционной культуры, он оказал большое влияние на социальную жизнь китайцев. За долгую историю эти влияния постепенно интегрировались в повседневную жизнь людей и стали ее непременной частью.

На основе даосской мысли о «ценности жизни» у китайцев с древних времен

сформировалось отличное от других стран мира понимание и представление о теле и жизни. От рождения до смерти даосские мысли о «драгоценной жизни» и «вечной жизни» проходят через начало и смерть жизни человека. Например, через год после рождения ребенка родители надевают ему украшение в форме замка во время празднования дня рождения. Слова «сто лет» и «благословение и счастье» подразумевают, что новая жизнь будет здоровой, счастливой и долгой в процессе роста [11].

Ярким примером является способ захоронения после смерти, кремации, применяемый под влиянием буддизма и даосизма. Из-за влияния даосской культуры ханьская культура (汉族文化) уделяет значительное внимание погребению как таковому и заботится о сохранении целостности всего тела, чтобы не отделить тело от божественности, поэтому особое внимание уделяется телу. Это яркое проявление даосской идеи бессмертия в жизни. Например, «нефритовое одеяние из золотого огонька» (金缕玉衣) Лю Шэна, царя Цзин Чжуншаня в династии Западная Хань, обнаруженный в провинции Хэбэй в 1968 г. (рис. 1).

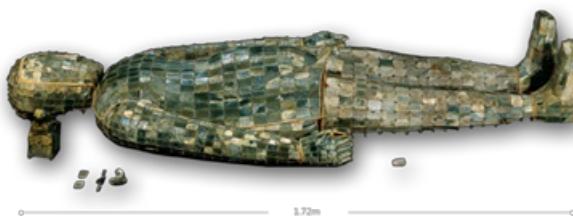


Рис. 1. Нефритовая одежда из золотых струй Лю Шэна (金缕玉衣). Музей провинции Хэбэй

Liu Sheng's golden wisp jade garment (金缕玉衣). Museum of Hebei Province

Для достижения бессмертия и самого бессмертия многие древние китайские императоры использовали различные методы, что также породило множество необычных для остального мира археологических и культурных явлений.

Нефритовые одеяния – это особая погребальная одежда для императоров и знати династии Хань. Они разделяются на нефритовые одежды с золотыми нитями, нефритовые одежды с серебряными нитями и нефритовые одежды с бронзовыми нитями в соответствии с классами. Под влиянием даосской культуры люди верят, что нефрит представляет собой сущность гор, которая может предотвратить разложение трупов, показать статус хозяина и достигнуть реинкарнации в загробной жизни. По этим причинам в знатных семьях династии Хань было очень популярно применять нефритовую одежду для погребения. Согласно исследованию ученых Музея провинции Хэбэй, «Золотая нефритовая одежда» Лю Шэна является самой ранней, самого высокого уровня и лучше всего сохранившейся из обнаруженных в истории китайских археологических раскопок. Общая длина составляет 1,88 метра, с использованием 2498 кусков нефрита и 1100 граммов золотой проволоки.

Являясь ключевым моментом содействия социальному воспроизводству, погребение заставляет живущих задуматься о собственном будущем, то есть о том, что значит быть человеком, что и является проблемой существования социального в философии, онтологии бытия человека [12]. В даосской идеологии бессмертие, Небесное существо становятся типичными жизненными конструктами, и это создает возможность для людей ожидать и выражать различные видения будущего во времени и пространстве как в мире живых, так и в мире мертвых.

Подводя итог, можно сказать, что в длительном историческом процессе развития китайской культуры даосизм оказал огромное влияние на народную жизнь китайского народа с его глубокое историческое и культурное наследие. Так же, как социальные и культурные явления, связанные с жизненными темами, такими как «вечность» и «бессмертие», путем «встраивания» в социальную жизнь, он стал способом «повседневного использования без осознания», который не только сохраняет традиционные черты даосской культуры, но и интегрируется в китайские традиционные и повседневные народные обычаи.

2. Воплощение метафизической системы нефритовой культуры

Традиционная китайская культура нефрита имеет долгую историю, насчитывающую не менее 8000 лет. Развитие нефритового искусства связано с особыми аспектами исторического процесса, окружающей среды и народов, для которых характерно использование китайского нефрита [\[13\]](#).

С древних времен существовало поклонение нефриту и вера в его силу, возможности и действие. В традиционной китайской философии и культуре нефритовые артефакты считались «мостом», который преодолевает жизнь и смерть и связывает бессмертных с реальным миром; нефрит достиг пика обожествления в династии Хань [\[14\]](#).

Метафизическая идеологическая система нефритовой культуры в основном отражается в следующих аспектах:

1. С точки зрения природы нефрит наделен очень важными значениями и признаками. Во времена династий Цинь и Хань он считался сущностью гор в природе. Нефрит обладает множеством сверхъестественных качеств, может сделать чистый труп бессмертным, его ношение может отогнать злых духов.
2. С точки зрения гуманизации жизни считалось, что нефрит действует на психику, может восходить к сущности Ян 阳, одной из китайских традиционных философских концепций, другой стороной которой является Инь 阴.
3. Его можно было принимать как пищу, чтобы продлить жизнь. Древние китайцы очень рано обнаружили целебную функцию микроэлементов нефрита. Гэ Хун葛洪 (283–343) из династии Восточная Цзинь, известный как «Гэ Небесное Существо», был известным даосом, ученым-медиком и алхимиком. Он занимает высокое положение в истории даосизма, медицины, науки и техники. В своей книге «Баопузи» (《抱朴子》) он процитировал древнюю книгу «Классическая теория нефрита» (《玉经》): «Жизнь тех, кто носит золото, будет продлена как золото, а жизнь тех, кто носит нефрит, будет продлена как нефрит». Эта концепция подчеркивает важность изделий из нефрита, рассматривает нефрит как лекарство для продления жизни и дает уверенность, что сочетание вечного золота и нефрита в природе может заставить людей жить дольше и превратиться в небожителей [\[15; 16\]](#).

Во времена династии Мин Ли Шичжэнь (1518–1593) в «Compendium Materia Medica» (《本草纲目》) он перечислил 14 видов нефритовых минералов, изучил лечебные свойства и эффективность многих нефритовых камней, упомянутых предшественниками, а также включил рецепты для лечения заболеваний с помощью нефрита в традиционную медицину, благодаря чему нефрит сочетается с сохранением здоровья и лечением и участвует в смешении даосизма и китайской традиционной медицины. С точки зрения эстетических устремлений люди создавали различные нефритовые украшения,

подходящие для разных частей тела, и использовали нефрит как метафору человеческих качеств и нравственности. Эти связанные с жизнью концепции и модели поведения передавались из поколения в поколение в древних китайских семьях. Благодаря мудрости древних были изобретены различные формы нефрита в соответствии с различными эстетическими устремлениями, от колдовских принадлежностей для небесных существ до ритуальных сосудов, представляющих королевскую власть императора в соответствии с различными целями.

Первоначально нефрит использовался для поклонения и метафоризации Небесных существ, но постепенно превратился в инструмент для общения с Небесными существами. Когда возник даосизм, нефрит стал одним из источников укрепления веры в Небесных существ, как одно из важных средств, способствующих переходу людей и их душ в Небесных существ. Поскольку нефрит воспринимался как Дух Неба и Земли, он стал воплощением высшей ценности в даосизме, поэтому его метафизическая ценность проявляется в установке, которая гласит: «Нефрит выше золота». Высшее даосское божество Саньцин Тяньцзунь включает в себя Юйцин Юаньши Тяньцзунь, Шаньцин Линбао Тяньцзунь и Тайцин Даодэ Тяньцзунь. Среди них Юцин Юаньши Тяньцзунь обладает самым благородным статусом. Место, где он обитает, – Цинвэйтэнь Юцинцзин. В даосской концепции Вселенной над благородным Саньцинцзином возвышается великий Луотянь, а в центре Далуотяна находится «Сюаньду Юцин», который является столицей всех Небесных существ. Люди полагают, что нефрит – это канал, помогающий достичь этого «многолюдного тоскующего места».

Подводя итог, можно сказать, что нефрит был не только интегрирован в повседневную жизнь древнего китайского народа, но и оказал глубокое влияние на политическую систему древнего Китая. До сих пор люди сохраняют и веру в эти функции, и символическую культуру нефрита.

3. Переходный процесс

В Древнем Китае очень рано возникли мифы и легенды, а также представление о мире бессмертных. Это происходило в вымышленном мире фантазий о Небесных существах и людях. Люди представляли, что они могут стать бессмертными благодаря самосовершенствованию и жить вечно, что они могут войти в мир бессмертия и вознестись к бессмертным после смерти. Это становилось желанной целью [\[17\]](#).

Ностальгия по реальному миру и страх смерти привели к тому, что стремление древнего китайского народа к бессмертию стало для него единственной духовной опорой [\[18\]](#). Они представляли себе сказочный мир как идеальное место. Они не только надеялись наслаждаться всеми благами как Небесные существа при жизни, но и желали попасть в их мир после смерти и быть включенными в систему ранжирования мира Небесных существ. Такие идеи были наиболее развиты во времена династии Хань, которая была сосредоточена на культуре гробниц, и стали тенденцией того времени. Они также оказали большое влияние на формирование концепции бессмертных и построение теоретической и практической системы бессмертных в последующих поколениях.

Прокитируем Hanshu Yiwenzhi (《汉书·艺文志》): «Причина, по которой бессмертные сохраняют правду о своей жизни, заключается в том, что они ищут правду о своей жизни». Tianyinzi Shenjie (《天隐子·神解》) пишет: «В обществе людей их называют человеческими бессмертными; на небесах их называют небесными бессмертными; на земле их называют земными бессмертными; в воде их называют водными бессмертными; кто может эффективно трансформироваться, будет называться Небесным существом».

Тело мертвое, но душа все еще существует; умершего больше не существует в мире, но его первоначальная жизнь не полностью «исчезла», а трансформировалась в другую «форму жизни», и люди верят в существование Небесных существ, они ищут способы общения с Небесным существом, надеясь попасть на Небеса после смерти.

Одним из признаков бессмертной души в нефритовых изделиях является оперение. В концепции династии Хань Небесные существа обладают крыльями, очень напоминающие по характеристикам птицы. Люди верят, что Небесные существа имеют крылья, как у птиц, и могут свободно летать по небу. Поэтому, если человек хочет стать Небесным существом, он должен либо превратиться в перо, либо отрастить крылья. В нефритовых образцах, представленных в табл. 1, оперение выражено растущими на плечах крыльями и перьями на теле. Это также некоторое проявление даосской мысли, которая порождает своего рода аргумент о том, что «Хороший даосизм изучает Небесное существо, выращивает перья и в конечном итоге становится летающим Небесным существом».

Табл. 1 – Символика бессмертной души в нефритовых артефактах (оперение)

№ образца	Название	Место раскопок	Период	Размер (см)	Место хранения	Изображение артефакта	М в
1	Нефритовая Сова 玉鵠	Могила Фу Xao в городе Аньян, провинция Хэнань 河南省安阳市妇好墓	Династия Шан	8	Национальный музей Китая		Р и г с о б п р и с д н с о ф п ч д п с с ч п

2	Гуманоид с короной дракона и феникса (нефритовый кулон) 龙凤冠人形玉佩	Город Тайян в провинции Шандун 山东省泰安	Западная династия Чжоу	7.05	Музей Донга		СЖОНСТЭДСИИФКИВН
3	Верховая езда骑凤仙人	Неизвестно	Династия Сун	7.8	Национальный дворец-музей династии Сун		ТХИРНДОИЧБЛДВПВЖ
4	Сапфировая прямоугольная печь 青玉立人耳蟠螭寿字纹长方炉	Неизвестно	Династия Сун	Не указан	Национальный дворец-музей династии Сун		ОХИДВДДВ

В соответствии со стандартами классификации нефритовые артефакты, связанные с даосским бессмертием, выставленные в Национальном музее Китая и музеях других провинций, классифицируются по двум показателям времени их открытия. Соответствующая информация зафиксирована на официальном сайте музея: как выявить изделия из нефрита, связанные с даосской тематикой в разные периоды, и на этой основе проанализировать процесс продолжения и изменения взаимной интеграции даосской культуры и нефритовой культуры, обсудить особенности эпохи, закономерности развития и эволюции, причины формирования метафизической теории китайского даосизма и мысли о бессмертии.

Нами был проведен анализ 20 репрезентативных нефритовых артефактов, в результате которого представляем следующие положения:

- 1) нефритовые артефакты в сочетании с культурой даосизма появились гораздо ранее, и достигли своего пика в династии Хань;
- 2) большинство из них имеют форму дракона (龙), феникса (凤), цикады (蝉), тигра (虎), совы;
- 3) большинство из них имеют форму юношей и Небесных существ;
- 4) значительное число представляют собой формы растений, таких как персик, сосна и лотос;
- 5) присутствует общее выражение благого смысла и стремление к благословению и молитве;
- 6) продолжительность одной и той же темы в разных династиях относительно велика;
- 7) общее направление тематики – от представления ранга императорской власти до непрерывного проникновения во все аспекты повседневной жизни.

Эти характеристики в ракурсе даосизма составляют уникальную художественную идентичность, а идентификация художественной идентичности необходима и важна [\[19\]](#). Идентификационная же информация содержится в художественных исторических артефактах, которые играют роль идентификаторов персонажей, за которой логично следует концептуальная информация, такая как идентичность сообщества, гендерная идентичность, религиозная идентичность и политическая идентичность. Разделение и идентификация сделаны для удобства анализа и исследования. Например, в образцах, представленных в табл. 2, имеются элементы, которые обычно используются для обозначения личности и статуса владельца гробницы.

Табл. 2 – Нефритовые артефакты с символикой статуса владельца и его личности

№ образца	Название	Место раскопок	Период	Размер (см)	Место хранения	Изображение артефакта
1	Синци Мин 行气铭	Гробница династии Ма Ван Дуй Хань в провинции Хунань	Воюющие царства	5.4	Музей Тянь Цзинь	

2	Золотая нефритовая одежда Лю Шэн 刘胜金缕玉衣	Лю Могила Хань №1, Маньчэн Линшань, провинция Хэбэй	Западная династия Хань	188	Музей Хэ Бэй	
3	Изображение зерна «Для долголетия» 玉“益寿”谷纹璧	Неизвестно	Династия Хань	13.2	Национальный дворец-музей	
4	Сапфировый двойной Чи Би с зернистым рисунком 青玉谷纹双螭璧	Неизвестно	Династия Хань	15.7	Музей Тянь Цзинь	

5	Восемь Бессмертных, держащих сосуд 八仙纹执壶	Неизвестно	Династия Сун	27	Национальный дворец-музей династии Сун	
6	Чаша с рисунком вечного ногтя 万寿耳乳钉纹杯	Неизвестно	Династия Сун	4.4	Национальный дворец-музей династии Сун	
7	Сапфиро-вая прямоугольная печь 青玉立人耳蟠螭寿 字纹长方炉	Неизвестно	Династия Сун	Не указан	Национальный дворец-музей династии Сун	

8	Ру И в узоре Фу и Шоу 福寿纹如意	Неизвестно	Династия Цин	42.2	Музей Хэ Бэй	
9	Шкатулка с изображением восьми сокровищ, символ долголетия 寿字八宝纹盒	Неизвестно	Династия Цин	7.5	Национальный музей Китая	
10	Старец-долгожитель 寿星老人	Неизвестно	Династия Цин	19.3	Национальный дворец-музей	
11	Экран-подложка для вставки рисунка изумрудного Фу Лу Шоу 翡翠福禄寿纹插屏	Неизвестно	Династия Цин	17.5	Национальный дворец-музей	

12	Символ долговечности, подсвечник «Витой облачный узор дракона Куи» 寿字勾云夔龙纹烛台	Неизвестно	Династия Цин	39	Национальный дворец-музей	
----	---	------------	--------------	----	---------------------------	---

Они являются собой маркеры не только идеализированного состояния и политического статуса после смерти, но также своего рода духовной силы. В каждом нефритовом артефакте есть «микрокосм» эпохи, связанный с историей, политикой, экономикой, культурой и т. д. Сами же по себе небольшие и цельные.

Заключение

Как исконная религия в древнем Китае, даосизм выполняет не только религиозные функции, но и более конкретные жизненные и культурные функции. Бессмертие в даосизме – это высшее стремление к человеческой жизни и духовному царству в системе даосизма. Ценность его не только в предложении этого духовного направления, но и в создании комплекса системных и интеграционных практических методов и теоретических систем. Поэтому его духовная структура богата. Как только эта духовная структура станет функцией бессмертия, будет реализовано использование человеческой жизни. Здесь бессмертие относительно, и это своего рода практика и ожидание продления жизни человеческого тела.

Вступая в эпоху 21 века, люди более склонны ценить и понимать разные культуры. В разных странах существуют различные формы представления и распространения культурных мыслей с предметами как их носителями. В Древней Европе, Древней Греции развитие производства каменных орудий привело к использованию драгоценных металлов, а в Азии, представленной Древним Китаем, производство каменных орудий привело к использованию нефрита. Нефрит стал ценностной ориентацией разных национальностей, выражал метафизическое познание и жизненную философию людей разных национальностей. Являясь типичной принадлежностью восточной культуры, нефрит стал носителем уникальной местной культуры в древнем Китае и сформировал нефритовую культуру, которая существует и сегодня.

Изделия из нефрита являются не только ярким воплощением материальной культуры китайского народа, но и ярким воплощением духовной культуры китайского народа. Демонстрация артефактов из нефрита не только показывает уникальные и изящные навыки резьбы древних китайских мастеров, но также отражает значение, которым люди наделяют нефрит, – своего рода душевным мышлением и глубокой философией даосизма. Поэтому гравировка символики на камне, как воплощение традиционной китайской культуры и философии, нефритовая посуда, олицетворяющая даосскую философию бессмертия, стала некой базовой единицей, несущей в себе теорию и систему традиционной китайской философии, отражающей эпистемологию и онтологию человека в традиционной китайской философии, методологию и диалектику познания отношений человека и природы.

Как видно из литературных источников, Хэбэй является одним из истоков даосизма, а культура даоян имеет долгую историю и породила множество направлений. Согласно

статистическим данным, в Музее провинции Хэбэй собрана самая большая систематизированная коллекция нефритовых артефактов, связанных с бессмертием даосизма, второе место занимает Музей провинции Хэнань. Можно сделать вывод, что в древние времена даосизм имел широкое и далеко идущее влияние, особенно в провинции Хэбэй. Таким образом, даосская культура имеет очень глубокое наследие и играет определенную роль в местной традиционной культуре. Наследие местной традиционной культуры и экономическое развитие сыграло свою роль в постепенной секуляризации и фольклоризации развития даосизма на местном уровне, но тем не менее нефритовая культура сохранилась, демонстрируя преемственность нефритовых артефактов-символов.

Исходя из статистических данных о размерах, орнаментации и моделированию нашего исследования показало: изделия из нефрита на тему даосского бессмертия имеют четко ограниченную тематику, уникальную форму и высокое мастерство. Это определяется следующими причинами:

- 1) нефритовые артефакты как ритуальные «сосуды» являются носителями древней социальной иерархии, проявлением общественного и политического порядка;
- 2) нефритовые артефакты даосского бессмертия выражают уважение людей к жизни, стремление к лучшей жизни, к идеальной социальной реальности;
- 3) нефритовые артефакты отражают социальную продуктивность того времени, такую как технология добычи полезных ископаемых, технология резьбы, уровень мастерства, эстетический вкус и т.д.;
- 4) как символ ранга, изделия из нефрита отражают внутренние моральные и этические взгляды людей в процессе использования.

В процессе общественного соблюдения этикета это даосское бессмертие как морально-этическое понятие возводится в кодекс поведения и этический порядок, которым в целом следует общество. Нефритовые артефакты с темой даосского бессмертия, выражая собой Дао, образуя с Дао единство, завершают сопряжение Высшей метафизики (形而上) и Низшей метафизики (形而下). И, наконец, нефритовые артефакты стали типичной принадлежностью ранней древнекитайской цивилизации.

Эти Дао и нефритовые артефакты с темой даосского бессмертия органично дополняют друг друга, продвигают друг друга и представляют естественное содержание китайской культуры в религии, политике, культуре и других аспектах.

В даосизме нефрит используется в качестве магического инструмента (Нефритовый Гуй (玉圭), Нефритовый Тигр (玉虎) и другие) с целью отогнать неудачу и злых духов, в погребальных обрядах для достижения бессмертия благодаря тому, что нефриты существуют вечно как «святой алтарь и надежная твердыня». Через нефритовые артефакты и искусство с духовным миром и всеми вещами во вселенной в качестве объекта и цели воспроизведения, серия даосских молитв о лучшей жизни продолжается в наше время как важная тематика, используемая в резьбе по нефриту («Фу Лу Шоу Си» (福禄寿喜), «Цзи Сян Жу И» (吉祥如意), «Дай Дай Шоу Сянь» (代代寿仙), «Ван Фу Лун Шоу» (万福万寿) и так далее).

Нефритовые артефакты воплощают этику, эстетику и жизнь китайского народа и становятся особым символом традиционной китайской культуры, сохраняющим свою преемственность в поколениях. Как символ, они не только несут в себе национальную

духовную систему, но и показывают вклад в мировую культуру на национальном уровне. От людей до богов/Небесных существ, от повседневной жизни до духовного мира, практика и теория даосской метафизики, сосредоточенные на идеи бессмертия, отражают эпистемологию и онтологию древних китайцев в отношении тела и жизни. Этот вид эпистемологии и онтологии жизни воплощает в себе духовную структуру и традиционную культуру китайского народа и добавляет интересное содержание в систему философии человека.

Сочетание даосского бессмертия и артефактов из нефрита способствовало эволюционному процессу наследования, продолжения, изменения и всеобщей жизни. Различные династии накладывали несколько факторов на форму одной и той же темы, сохраняя простоту, разнообразие и приемлемость темы. Общий стиль не только породил античный эстетический интерес, но и повлиял на современную эстетическую направленность.

Библиография

1. Xilin He. The Featherman and Its Symbolic Significance in the Art of Han Dynasty // Cultural Relic. 2010. No. 650 (07). P. 46-55+97. DOI:10.13619/j.cnki.cn11-1532/k.2010.07.006.
2. Kai Zheng. Taoism Mind-Nature Theory Research // Philosophical Research. 2003. No. 08. P. 80-86.
3. Jun Liang. Discuss about Chinese Ancient Jade Culture // Journal of Fujian Normal University Fuqing Branch. 2006. No. 01. P. 67-70.
4. Soul of Jade-Exhibition of Ancient Chinese Jade Culture // Rongbaozhai. 2022. No. 207 (02). P. 266.
5. Xinchang Ning. Realm of Metaphysics in the Perspective of Confucianism, Buddhism and Taoism // Academic Research. 2011. No. 11. P. 20-24.
6. Исаева Л.И. Китайская вышивка на подушках как предмет духовной культуры. Ч. 2 // Современные востоковедческие исследования. 2022. №1. С. 102-115. DOI: <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2022-102-115>.
7. Shoupeng Wu. Aristotle. Metaphysics. Beijing: The Commerical Press,1991.
8. Kai Zheng. Ontology and Metaphysics in the Context of Chinese Philosophy // Philosophical Research. 2018. P. 01. P. 77-85.
9. Kai Zheng. Research on Taoism Metaphysics. Beijing: China Renmin University Press, 2018.
10. Baoyou Zhao. Lao Tzu's Thought and the Way of Human Existence. Beijing: Social Sciences Acadeic Press, 2011.
11. Xinhua Wan. The Sustenance of Life. A Brief Talk about Longevity Lock // Root Exploration. 2006. No. 01. P. 72-82.
12. Yao A. Politics of Time on the Southwest Frontier of China's Han Empire. // American Anthropologist. 2017. Vol. 119. P. 86-103. DOI
13. Wang R. Progress Review of The Scientific Study of Chinese Ancient Jade // Archaeometry. 2011. Vol. 53. P. 674-692. DOI <https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2010.00564.x>.
14. Yunhui Wu. The Historical Development and Cultural Connotation of Chinese Ancient Jade Culture // Modern Communication. 2017. No. 452 (06). P.100-101.
15. Li Yang. Investigation of Taoist (Taoism) Jade Advocating Culture in the Perspective of Tradition // The Silk Road. 2017. No. 353 (16). P. 36-38.

16. Pengfei Li. Observing the Transition of Aesthetic Experience of Chinese Traditional Jade Culture from the View of Eating Jade in Ancient Times // Journal of Gems & Gemmology. 2014. Vol. 16 (05). P. 75-80. DOI:10.15964/j.cnki.027jgg.2014.05.040.
17. Jianhua Huang. «Fairy Tales» in the Qin and Han Dynasties and the Theme of Ascension to Immortals in the Portraits of the Han Dynasty // Yangtze River Civilization. 2009. No. 1. P. 11-29.
18. An Yang. The Soul of Ascending Immortals—A Brief Analysis of Han Dynasty Pictorial Stones // Journal of Changjiang Normal University. 2013. Vol. 29 (04). P. 86-89.
19. Borgatti J.M. The Art of Identity: African Sculpture from the Teel Collection // Museum Anthropology. 1997. Vol. 21. P. 90-92. DOI <https://doi.org/10.1525/mua.1997.21.2.90>.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензуемая статья представляет собой опыт выявления мировоззренческого значения нефритовых артефактов Древнего Китая. Автор стремится обосновать положение об особом социально-культурном значении нефрита как материала, выступающего в качестве «носителя» тех смыслов, которые в сознании китайского народа соотносились, прежде всего, с понятием «Дао». Созданные из нефрита изделия, имевшие довольно разное предназначение в быту, медицине, духовных практиках, неизменно рассматривались как «выражение» Дао, объект, связанный с «метафизикой»? осмыслиением «высшего мира Дао». Нефритовые изделия – материальные, то есть «феноменальные» и конкретные «сосуды» Дао как ноумена, связь с которым выявляет в них «восходящую метафизику» и раскрывает их происхождение, позволяет понять их культурный и духовный смысл, не ограничивающийся «объектным» и феноменальным бытием. Эта логика связи Неба и Земли позволяет объяснить характерное для Древнего Китая поклонение человеку и природе. Автор говорит в этой связи о «прекрасном образе жизни древнекитайского народа» и характерном для него «целомудренном диалектическом методе сосуществования человека и природы». Специальное внимание в статье уделяется «символам», посредством которых нефритовые артефакты возвещают в обычном мире о «даосизме бессмертия». Автор видит в них выражения «натурфилософского космогенеза и эпохальных исторических событий»: «Благодаря демонстрации нефритовых предметов ... философия или метафизика даосизма открывается будущему с его творческим мышлением о ценности и смысле жизни и становится важным ресурсом для будущей философии». Новизну постановки вопроса о нефритовых артефактах как «выражении» Дао сам автор обосновывает тем, что «существует много литературы о культуре нефрита, а также много литературы о даосской мысли, однако, существует очень мало исследований, связанных с нефритовыми артефактами, предметом которых является даосизм». Указывая на недостаточную изученность темы, автор ставит задачу сравнить нефритовые артефакты, найденные в различных регионах Китая, и раскрыть характерное для древних китайцев понимание жизни. На конкретном археологическом материале он показывает, как метафизическая система даосизма связана с темой «Вечной жизни» и «Бессмертия» в народной культуре, сформировавшихся под влиянием более древних китайских религиозных верований. В этой связи автор подчёркивает, что «наиболее существенным стержнем» и характеристикой, отличающей даосизм от других религий, является «естественное» отношение к жизни. Став частью китайской традиционной культуры, даосизм оказал

существенное влияние на социальную жизнь китайцев. За долгую историю он вошёл в повседневную жизнь, и именно благодаря даосской идее «ценности жизни» в сознании китайского народа сформировалось столь отличающее его от других народов понимание тела и жизни как земного выражения высших сил. В традиционной китайской философии и культуре нефритовые артефакты стали как бы «мостом», выводящим за пределы, якобы, навсегда разорванных жизни и смерти. Знакомство со статьёй может создать впечатление, будто она лишь касается традиционной философской проблематики, что способно вызвать сомнение в целесообразности её публикации в специализированном философском журнале. Однако, на взгляд рецензента, автору удалось показать связь особенностей восприятия нефритовых изделий в истории китайской культуры с проблемой бессмертия, что даёт право рекомендовать статью к печати.

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Гайнутдинов Т.Р. — Реституция истины в живописи: «Башмаки» Винсента Ван Гога и их экспликация в философии Жака Деррида // Философская мысль. – 2023. – № 4. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.39965 EDN: TDQKLC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39965

Реституция истины в живописи: «Башмаки» Винсента Ван Гога и их экспликация в философии Жака Деррида

Гайнутдинов Тимур Рашидович

кандидат философских наук

доцент, кафедра философии, Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

150000, Россия, Ярославская область, г. Ярославль, ул. Советская, 10, каб. 58

✉ jean-jacques@yandex.ru

[Статья из рубрики "Философия и искусство"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2023.4.39965

EDN:

TDQKLC

Дата направления статьи в редакцию:

13-03-2023

Аннотация: Используя в качестве отправной точки анализа полилог Жака Деррида «Реституция, От истины к размеру», статья рассматривает проблему истины в живописи. Деррида, обращаясь к известному спору Мартина Хайдеггера и Мейера Шапиро по поводу картины Винсента Ван Гога «Башмаки», не только реконструирует детали этой заочной дискуссии, растянувшейся на долгие годы, но и выступает с острой критикой академического дискурса, как философского, так и искусствоведческого, в равной степени ограниченных в своей тотальной претензии на знание истины в живописи. Деррида приходит к выводу, что несмотря на внешние различия и внутреннее противопоставление, позиции Хайдеггера и Шапиро оказываютсяозвучны друг другу. Воссоздавая основные направления дерридианского анализа, автор раскрывает идею «реституции истины» в живописи, встраивая её в более общий философский контекст деконструкции искусства. Реституция с неизбежностью сопряжена с присвоением и переатрибуцией смыслов и образов художественного произведения. Именно это произошло в «зеркальной спекуляции» Хайдеггера и Шапиро, стремившихся к присвоению истины «башмаков» с картины Ван Гога. Хайдеггер ставя башмаки «на землю», отдает их крестьянке, Шапиро же пишет об их принадлежности самому художнику Винсенту, но, в конечном итоге, оба прославленных профессора лишь проецируют на картину Ван Гога свою собственную идентичность и заставляют говорить

свою правду, одновременно встраивая её в рамки академического дискурса.

Ключевые слова:

Деррида, Ван Гог, Хайдеггер, Шапиро, живопись, истина, реституция, искусство, деконструкция, парергон

Истина в живописи

Наиболее значительной работой Жака Деррида по эстетике является книга «Истина в живописи» [1] – именно в ней он переосмысливает основные аспекты художественного творчества. Известно, что первоначально Деррида планировал назвать свою книгу «*Du droit à la peinture*», то есть «Право на живопись», что было созвучно с рядом других текстов, написанных Деррида во второй половине 1970-х годов, вышедших в итоге под одной обложкой в 1990 году с названием «*Du droit à la philosophie*» («Право на философию»). Можно предположить, что тем самым он планировал объединить свою критику системы искусства и академических структур. Сам Деррида утверждал, что он счел этот проект и фиксирующее его название излишне амбициозным и потому отказался от него. Так или иначе, в итоге мы имеем «Истину в живописи», точнее её обещание, и оно заполняет художественный и философский дискурс со всех сторон. Само существование «права на живопись» предполагало бы закон, обозначавший её предел. Этот предел Деррида и деконструирует со всех сторон, определяя его вслед за Кантом через парергон.

Развивая деконструкцию на полях (парерге), Деррида смещает привычную ось восприятия [2] и ту иерархию, которая ей продиктована – он буквально развязывает привычные связи, как развязывают шнурки на ботинках, снимая их по возвращении домой. Ботинкам и развязанным на них шнуркам, но также, хотя бы отчасти, и развязанной речи, Деррида посвящает в 1978 году довольно большую по объему статью, озаглавленную «*Restitutions, De la vérité en pointure*» (именно в такой пунктуации), что буквально можно перевести – «Реституция, От истины к размеру». Отталкиваясь от этой публикации, мы бы хотели обратиться к проблеме истины в живописи, а также её настойчивому поиску в творчестве Мартина Хайдеггера и Мейера Шапиро.

Статья Жака Деррида вышла в художественно-философском журнале «*Macula*», основанном незадолго этого, и некоторые первые читатели наивно полагали, что в названии опубликованной статьи закралась ошибка. Дело в том, что французское слово живопись (*peinture*) и размер (*pointure*) близки и по написанию (с различием лишь в одну букву), и по звучанию, поэтому при первом прочтении кажется, что речь идет об опечатке нездачливого наборщика текста и невнимательном глазе редактора, пропустившего ошибку при проверке текста: «Реституция, От истины к живописи» – должно быть именно так (закроем пока глаза на витиеватую конструкцию всей фразы). Ведь речь, разумеется, идет о восстановлении истины в живописи, что всегда занимало Деррида, и отсылает нас к известной фразе Поля Сезанна: «Я задолжал Вам истину в живописи, и Я Вам её скажу» [3]. Именно вокруг этого обещания Сезанна будет выстроена книга Деррида «Истина в живописи». Сама книга выйдет в том же году, и вышеозначенная статья, расширенная и дополненная, трансформируется там в четвертую главу или, по выражению самого Деррида, «четвертый круг» [4, с. 317]. Это текст посвящен башмакам Винсента Ван Гога, точнее, их воплощению на холсте, и

выстроен в форме полилога, отправной точкой для которого послужило эссе Мейера Шапиро «Натюрморт, как личностный объект»^[5], в котором он критикует известное рассуждение Мартина Хайдеггера о картине Ван Гога с изображением крестьянских башмаков.

Вернемся, однако, к названию статьи Деррида «Реституция, От истины к размеру». Конечно, в нем не было никакой опечатки, но лишь сознательная языковая игра-ловушка, вполне привычная для деконструкции Деррида (вспомним хотя бы узловой концепт его философии неографизм «differance», подменяющий привычную «е» в корне слова на «а», что отражается лишь на письме, но совершенно стирается при произношении). Возможно, для Деррида это также способ выразить свою иронию в отношении истины в живописи, по крайней мере, над теми, кто в неё верит – философами и искусствоведами. Итак, следом за Деррида мы двигаемся «от истины к размеру», в первую очередь, конечно, обуви, ведь именно о ней идет речь в статье Деррида, словно бы мы в обувном магазине и примеряем подходящую для нас пару туфель: одна аккуратна снятая с полки коробка сменяет собой другую, но нужной пары всё нет и нет. Подходящую, в смысле способную вернуть нам истину, вновь восстановить её очертания. Вопрос лишь в том, кому же мы должны эту истину вернуть? Вся суть реституции в этом возвращении прежних прав, на пару старых ботинок тем паче, поскольку кто мы без обуви? Без пары привычных уютных штиблет? Необходимо восстановить справедливость. Мейер Шапиро требует этого в своей статье для друга Курта Гольдштейна, брошенного сразу после прихода Гитлера к власти в нацистскую тюрьму, а едва покинув её застенки вскорости бежавшего из Германии. Всё это происходило в тот самый момент, когда Мартин Хайдеггер стал ректором Фрайбургского университета и начал писать «Исток художественного творения», рефлексируя по поводу башмаков Винсента Ван Гога, увиденных им на большой выставке художника в Амстердаме ранней теплой весной 1930 года. Эту выставку посещал и Гольдштейн, но, вероятно, в 1933 году его мысли весьма далеки от Ван Гога, хотя именно в Нидерландах он бежит, будучи изгнан обезумевшим отечеством. Итак, Мейер Шапиро требует реституции – этого «акта направительной правосудности» («actus iustitiae commutativaе») Фомы Аквинского^[6], он требует воздаяния для ушедшего старшего друга. Он несет перед ним ответственность, а потому взыскивает к ответу Хайдеггера. Едва умирает Гольдштейн, в начале нового учебного 1965 года, Шапиро пишет Хайдеггеру. Конечно, он не требует сатисфакции здесь и сейчас, тем более что уже поздно, слишком поздно для его друга. Шапиро готов к затяжной реституции, он призывает Хайдеггера к ответу, если не за «туфли с набережной Дуная», то хотя бы за башмаки Ван Гога. Шапиро готовит для Хайдеггера ловушку, чтобы тот смог наконец вернуть башмаки их владельцу – художнику Винсенту, бороздящему городские ландшафты. Возвращение башмаков владельцу и является восстановлением истины – вот почему это столь важно для обоих почтенных профессоров.

Мартин Хайдеггер и Мейер Шапиро: дискуссия о «башмаках» Винсента Ван Гога

Известно, что Винсент Ван Гог был неутомимым ходоком. Часто это связывают с отсутствием денег, но причина, очевидно, не только в этом. Возможно, мерность шага оказывала на него психотерапевтический эффект; быть может, напротив, именно внутренняя экспрессия не давала ему подолгу оставаться в состоянии покоя, постоянно выталкивая на улицу, заставляя мерить её быстрым широким шагом. Куда бы ни поехал Ван Гог, куда бы он ни отправился, всюду мы видим его в движении, идущим. Но ходьба требует обуви, и мы можем воочию увидеть её на целом ряде картин художника. По меньшей мере на полутора десятке полотен Ван Гога, начиная с самых ранних натюрмортов (хрестоматиен здесь, конечно, «Натюрморт с капустой и деревянными

башмаками» 1881 года) и заканчивая последними работами (например, «Сиеста» или «Полуденный отдых после работы (по Милле)» 1890 года), изображена обувь: чаще всего старые, видавшие виды башмаки или же традиционные, голландские, деревянные кломпы.

Мартин Хайдеггер обращается к башмакам Ван Гога в двух текстах: «Исток художественного творения» [7] и «Введение в метафизику» [8]. Но о какой именно картине он ведет речь в обоих случаях? Долгое время это оставалось загадкой, и поскольку сам Хайдеггер напрямую не указывал, какую картину Ван Гога он описывает, Мейер Шапиро провел свое небольшое расследование. Однако и оно не позволило прийти ему к однозначному выводу, так что, в конечном итоге, он всё же вынужден был напрямую спросить об этом у философа. В ответном письме Хайдеггер «любезно написал» [5, с.291], что речь идет о картине, которую он увидел в марте 1930 года на выставке Ван Гога в Амстердаме. Сверив перечень работ, которые были тогда на выставке с наиболее полным на тот момент каталогом-резоне живописи Ван Гога, подготовленным Якобом Бартом де ла Файем [9], Шапиро пришел к выводу, что Хайдеггер ссылается на картину под номером 255 из этого каталога – «Een paar schoenen» (в переводе с нидерландского «Пара Башмаков», но чаще картину называют просто «Башмаки» или «Старые башмаки со шнурками», как будем делать и мы), написанную в начале осени 1886 года. Небольшое полотно, размером 38 на 45 сантиметров, масло на холсте, причем сейчас мы знаем, что «Башмаки» написаны поверх другой картины, изображающей вид из квартиры брата Винсента – Тео. Ван Гог поступал так довольно часто из-за хронической нехватки денег, а вместе с ней и нехваткой холста, так что работы зачастую писались одна поверх другой – такой вот живописный палимпсест.

Итак, два великих учителя, Мартин Хайдеггер и Мейер Шапиро, в 1965 году в нескольких письмах друг к другу выразили своё видением одной из картин Ван Гога, изображающей пару старых, истоптанных башмаков. Спустя три года после состоявшейся эпистолярной встречи, в 1968 году выходит статья Шапиро «Натюрморт, как личностный объект: заметки о Хайдегgerе и Ван Гоге». Статья вышла с посвящением Курту Гольдштейну, который как раз и обратил внимание Шапиро на книгу Хайдеггера «Исток художественного творения». Ещё спустя двадцать шесть лет, уже многим после смерти Хайдеггера и незадолго до своей собственной смерти, Шапиро публикует дополнение к заметкам – «Ещё о Хайдеггерсе и Ван Гоге», то есть, учитывая, что книга Хайдеггера «Исток художественного творения» была написана в 1935 году, можно сказать, что диалог двух великих учителей растянулся почти на шесть десятилетий, и даже в 1994 году, когда Хайдеггера уже не было в живых, а самому Шапиро перевалило за 90 лет, он продолжает ему отвечать, развивая этот незримый диалог из кабинета своей нью-йоркской квартиры.

Сцена, которую мы можем себе представить, следуя букве (всего одной, как мы помним) и размеру Деррида — это два почтенных профессора, завороженно всматривающихся в одну и ту же картину (или её иллюстрацию), самую известную «обувную» картину в истории живописи – «Старые башмаки со шнурками» Винсента Ван Гога. Башмаки на ней, со слов Деррида, кажутся уже неспособными послужить какую бы то ни было службу (разве что, в качестве объекта для художника), не подлежащими возвращению, не воскрешаемыми. Они более не работают, никому не принадлежат, они не присутствуют и не отсутствуют. Тем не менее два профессора, словно два мага, настойчиво стремятся их оживить, и для них это прежде всего способ сделать их своими. Хайдеггер и Шапиро спорят об этой паре обуви, даже не сомневаясь, что это именно пара, заключив

своеобразное pari о паре, и каждый из них полагает именно себя в качестве ведающего истину. Конечно, ведь как учитель, каждый из них имеет некую задолженность в истине – задолженность перед своими учениками, читателями, самим художником в конце концов. Каждый из них должен вернуть этот долгок, ввернув своё слово, сделать это уверенно и красиво, как и пристало великому учителю. Вот почему они так настойчиво говорят об этом, обмениваясь письмами, вступают в диалог, почти научный диспут.

Для Хайдеггера в башмаках крестьянки, изображенных Ван Гогом, в их изношенности и потрепанности считывается тяготы физического труда; они, буквально, принадлежат земле, физически связаны с ней. Когда мы наблюдаем картину Ван Гога, изображающую пару поношенной обуви, мы не столько смотрим на это изображение, сколько оказываемся в присутствии этих старых башмаков. По словам Хайдеггера, эти башмаки есть на самом деле, то есть через живопись Ван Гога здесь реализует себя истина. Более того, в «Истоке художественного творения» Мартина Хайдеггера «обувание становится равным бытию» [\[10, с. 59\]](#): именно по меркам этой пары происходит некоторое восстановление реальности, возвращение её к бытию, подлинному основанию. Эти некогда крепкие и основательные башмаки, прошедшие тысячи троп, впитав в себя всю пыль и грязь гумуса, став одним с ним цветом, совершенно уставшие и измученные ныне, истоптанные и потрепанные, но вместе с тем не потерявшие своей надежности, а потому исправно продолжающие служить своей владелице — крестьянке, но, вместе с тем, земле, а потому почти неотличимы от неё: «Из тёмного истоптанного нутра этих башмаков неподвижно глядят на нас упорный труд тяжело ступающих во время работы в поле ног. Одиночество забилось под подошвы этих башмаков, одинокий путь с поля домой вечернею порою. Немотствующий зов земли отдаётся в этих башмаках, земли, щедро дарящей зрелость зерна, земли с необъяснимой самоотверженностью её залежных полей в глухое зимнее время. Тревожная забота о будущем хлебе наущном сквозит в этих башмаках, забота, не знающая жалоб, и радость, не ищащая слов, когда пережиты тяжёлые дни, трепетный страх в ожидании родов и дрожь предчувствия близящейся смерти. Земле принадлежат эти башмаки, эта дельность, в мире крестьянки — хранящий их кров. И из этой хранимой принадлежности земле изделие восстает для того, чтобы покояться в себе самом» [\[7, с. 119\]](#). Земля — это то, на чем человек основывает свое пребывание, лоно, в котором он процветает. Точно так же, как человеку нужна почва, устойчивое основание, он нуждается в материале, из которого может творить: камень, дерево, металл, речь, звук. Когда мы создаем произведение, мы не заставляем исчезать материал, из которого оно создано. Напротив, мы позволяем ему проявить себя. Это одно из измерений деятельности: освободить землю так, чтобы она стала землей, сделать её видимой в свете своего бытия и, одновременно, вывести её из себя, из своей внутренней резервации. Земля, по сути, является тем, что заключено в себе; деятельность же позволяет ей себя открыть или хотя бы приоткрыть, создав тем самым мир. Между землей и миром идет борьба, но вместе с тем они принадлежат друг другу в единстве бытия-работы. Парадоксальным образом они навсегда разделены, размежеваны, но покоятся друг на друге. Подобно Канту, Хайдеггер устанавливает связь между произведением искусства и природой, но это не отношения завершенности, а движение, посредством которого произведение непосредственно во время своего создания раскрывает то, что, по сути, замкнуто на себе — землю.

По мысли Хайдеггера, предъявляемый нам объект на картине Ван Гога не является воспроизведением или презентацией некоей вещи, это не «вероломство образов», если использовать название известной картины Рене Магритта, совсем напротив, это

вещь в своей истине: «Мы обрели эту дельность изделия, оказавшись перед картиной Ван Гога. И картина сказала свое слово. Оказавшись близ творения, мы внезапно побывали в ином месте, не там, где находимся обычно. Благодаря художественному творению мы изведали, что такое по истине это изделие, башмаки» [\[7, с. 121\]](#). Когда та или иная вещь в своей утилитарности служит определенному делу, мы не можем уловить её сути, она оказывается скрыта своей функцией, подчинена «служебности» своего существа. Однако, художник способен приостановить служебность изделия, вывести его из «подручности» собственной функции и тем самым открыть истине собственного бытия.

Хайдеггер апеллирует к греческому слову «ἀλήθεια», которое чаще всего переводят как «истина», но более точно, настаивает философ, мыслить «ἀλήθεια», как несокрытость или непотаенность: «Что же совершается здесь? Что творится в творении? Картина Ван Гога есть раскрытие, растворение того, что поистине есть это изделие, крестьянские башмаки. Сущее вступает в несокрытость своего бытия. Несокрытость бытия греки именовали “алетейя”. Мы же говорим “истина” и не задумываемся над этим словом. В творении, если в нем совершается раскрытие, растворение сущего для бытия его тем-то и таким-то сущим, творится совершение истины» [\[7, с. 124\]](#). Согласно Хайдеггеру, художественное произведение позволяет существу изделию стать несокрытым. В башмаках Ван Гога происходит воплощение истины в бытии, восстановление подлинности, некоего онтологического фундамента. Ван Гог дает нам ту самую «истину в живописи», о которой говорит Сезанн, он возвращает нам этот долг, даже если взят он был вовсе не им, да и к тому же не перед нами.

Всем известно, что Ван Гог был не только неутомимым ходоком, но и вечным должником, по крайней мере, как только взял кисть в руки, купил первые масляные краски и, натянув холст на подрамник, сделал густой мазок. Постоянная нехватка денег! Его письма к брату Тео – непрерывная мольба о монете на новые краски, кисти и холсты.

Ван Гог и Сезанн – оба ходили в долгниках: первый задолжал денег, второй – истину и оба с готовностью в этом признавались, настойчиво обещая вернуть всё до последнего, закрыть все долги, расквитаться с ними. Ровно, как и Мейер Шапиро, который также постоянно чувствует себя в долгу. В первую очередь, перед самим Ван Гогом, но ещё и Куртом Гольдштейном, который познакомил его с текстом Хайдеггера – текстом, какказалось Шапиро, порочным в своем грубом присвоении и искажении идентичности. Хайдеггер под видом поиска «истока художественного творения» похитил у Винсента истину, перевернул всё с ног на голову и нагло украл его идентичность, заставил чревовещать другими голосами и даже вынудил его изменить пол, превратив в крестьянку, тяжелой поступью, бредущей по вязкому гумусу. Поэтому необходимо вернуть всё на свои места, необходима тотальная реституция в соответствии с жесткими предписаниями истории искусства: важно рассказать историю картины, дать ей название и установить четкую датировку, определить горизонты идентичности изображаемых объектов, а также обстоятельства её написания художником.

Шапиро не может допустить, чтобы картина осталась без атрибуции, растворившись в метафизическом дыму досужих рассуждений философа или, что ещё хуже, превратившись в чистый остаток эстетики, её праздно брошенный фрагмент. Точно так же, как был брошен на пороге публичного дома в качестве необратимого дара в канун Рождества 1888 года кусок левого уха художника, немногим ранее отсеченный им опасной бритвой. Ван Гог преподнес свой странный дар восемнадцатилетней Габриэль Берлатье, которая, будучи ранее несовершеннолетней, официально устроилась в «срамное» учреждение служанкой, чтобы расплатиться с долгами, накопленными, пока

она лечилась от бешенства в Институте Пастера несколькими месяцами ранее. Полное имя девушки, а также более-менее точные обстоятельства всего происшествия, мы узнали совсем недавно – этому способствовало среди прочего прилежное ведение и хранение документации Институтом Пастера в Париже. Интересно, что впервые правильная версия о получателе «дара Ван Гога» была выдвинута в одной из газетных публикаций 1936 года, правда, там имя девушки звучало «Рашель» со ссылкой на запись полицейского Альфонса Робера, который и прибыл первым на место происшествия в бордель на улице дю Бу д'Арль двадцать четвертого декабря. Нашли также небольшую заметку от 26 декабря 1888 года в парижском издании *«Le petit journal»*, которая цитирует телеграмму корреспондента из Арля: «Вчера вечером некий художник из Голландии по имени Винсент, после того как отрезал себе ухо лезвием, пришел к дверям публичного дома и подал кусок своего уха, завернутый в бумагу, человеку, который открыл дверь. "Возьмите это, это может быть полезным", — произнес он и ушел» [\[11\]](#). «Это может быть полезным! Кусочек плоти, завернутый в пропитанную кровью бумагу. Известно, что левую руку Габриэль в месте укуса собаки (что и послужило источником заражения бешенством) прижгли раскаленным железом, так что у неё остался большой рубец. Возможно, в замутненном сознании Ван Гога кусочек его плоти мог помочь восстановить утраченное совершенство фрагмента эпидермиса на руке Габриэль? Возможно, это тоже форма реституции? Своего рода восстановление истины в размере кусочка кожи, только уже не на паре туфель, но на предплечье девушки. Габриэль подрабатывала уборщицей в *«Café de la Gare»* в Арле, завсегдатаем которого был Винсент. За три месяца до потери уха он даже изобразил его в своей знаменитой картине *«Ночное кафе»*, так что они часто виделись друг с другом в тот странный для обоих год. Для Берлатье он начался с укуса бешеной собаки (это случилось восьмого января) и поездки на лечение в Париж, а для Ван Гога с переезда из Парижа в Арль. И если в начале года их пути были разнонаправлены, то по меньшей мере с лета они виделись довольно часто, по крайней мере, достаточно часто для того, чтобы в канун Рождества Ван Гог вручил ей собственное ухо, обернутое бумагой, чтобы хоть чуть-чуть удержать тайну собственного открытия, как и пристало хорошему рождественскому подарку. Впрочем, известно, что дело было не столько в Габриэль, сколько в брате Тео: именно 23 декабря 1888 года Винсент получил письмо от брата, в котором тот рассказывает ему о своей предстоящей свадьбе с Йоханной Бонгер, которая наконец ответила «да» на предложение «руки и сердца». Ван Гог был оглушен этим известием, полагая, что свадьба Тео разрушит их близкие отношения. Быть может, узнав о скорой женитьбе брата, он представил картину Ван Эйка *«Свадьба черты Арнольфини»*, а особенно босые ноги и обувь, лежащую подле фигур. Патены, снятые с ног и оставленные в стороне – он сам столь часто писал этот образ, ставший его лицом, его автопортретом. Ведь не зря же, Ван Гог говорил о том, что двурогие высокие чепцы-прически, который носили современные ему дамы Арля словно сошли с картин Яна Вай Эйка (именно в таком головном уборе изображена супруга Ван Эйка Маргарет на картине 1439 года). Между Ван Эйком и Ван Гогом пропасть почти в четыреста пятьдесят лет, но дамы, тем не менее, продолжают носить те же прически, а пара ботинок по-прежнему стоит в стороне, снятая перед «землей святой», разговор о которой нас ещё ждет впереди.

Разумеется, Ван Гог был не был единственным художником, сфокусированным на обуви. Помимо уже названного Ван Эйка, Шапиро называет другого художника, старшего современника Ван Гога – Жана-Франсуа Милле, у которого была привычка дарить друзьям и почитателям рисунки пары башмаков в знак его привязанности к крестьянской жизни. В 1864 году была опубликована книга *«Художник и крестьянин»*, посвященная

Милле и содержащая репродукцию одного из таких набросков. Ван Гог в своих письмах неоднократно ссылается на эту книгу, а имя самого Милле у него встречается более двухсот раз [5, с. 35]. Безусловно, что некоторые идеи барбизонской школы и Милле, как одного из её основателей, были довольно близки Ван Гогу, особенно в том, что касается образа художника-крестьянина. Возможно, в том числе поэтому у Хайдеггера возникло подобного рода наложение. Тем не менее Шапиро придерживается противоположной Хайдеггеру точки зрения: эти башмаки, как он считает, принадлежат самому художнику. Они старые и поношенные, но их крестьянский характер совсем не очевиден. На выставке живописи Винсента Ван Гога в Амстердаме, которую посетил Мартин Хайдеггер в марте 1930 года, были две картины с изображением обуви: на одной из них были изображены старые поношенные башмаки со шнурками, на другой – три пары обуви, но, по мнению Шапиро, ни одна из этих пар не похожа, собственно, на крестьянскую обувь. Особенно странно, что Хайдеггер настойчиво утверждает принадлежность этой пары именно крестьянке, а не крестьянину. С чем связана подобная уверенность философа остается загадкой: Хайдеггер никак не объясняет эту «прививку пола башмакам» [10, с. 51], да и Шапиро не обращает на эту гендерную трансформацию башмаков никакого внимания. Пожалуй, сам этот кажущийся нам совершенно произвольным и неоправданным выбор Хайдеггера мог бы послужить отправной точкой для обширных гендерных штудий его философии. В этих башмаках крестьянки Хайдеггер различает пыльную проселочную дорогу, комья земли, в которую врезается плуг, но самое главное: тихую и молчаливую заботу о сохранности зерна или, скажем, картофеля, если апеллировать к другой знаменитой картине Ван Гога. Конечно, то, что делает эту картину Ван Гога произведением искусства – это вовсе не её репрезентативные возможности, и Хайдеггер не просто дает описание пары обуви крестьянки. Он пытается сделать существенно большее, точнее – совершенно иное: он стремится открыть их для истины. Но в самой попытке этого открытия Хайдеггер лишь проецирует на картины Ван Гога, которые он комментирует, свою собственную чувствительность, свою собственную привязанность к земле: «Из своего знакомства с полотном Ван Гога он извлек ворох летучих ассоциаций с крестьянами и почвой, ассоциаций, не подкрепленных самой картиной. Они, видимо, выросли на почве его собственных взглядов на общество, в которых с пафосом акцентируется «исконное» и «близость к земле»» [5, с. 30].

Шапиро обвиняет Хайдеггера в том, что он перенес на картину Ван Гога свои собственные желания и фантазии, упустив тем самым из виду «присутствие художника в произведении» [5, с. 31]. Апеллируя к некоторым биографическим фактам, Шапиро настаивает: это вовсе не крестьянские башмаки, но обувь самого Ван Гога – совершенно городского жителя. Франсуа Гози, – один из художников, с которым Ван Гог познакомился в Париже и которого цитирует Шапиро, – вспоминает, как Винсент искал подходящую обувь для картины: «На блошином рынке он купил пару старых, больших, неуклюжих башмаков – башмаков какого-то работяги – но чистых и заново начищенных. Это были обычные старые ботинки, ничего примечательного в них не было. Как-то днём, когда шёл сильный дождь, он надел их и направился на прогулку вдоль старой городской стены. И вот, залепленные грязью, они стали гораздо более интересными» [12].

Мейер Шапиро отмечает, что башмаки Ван Гога обращены к нам, словно лицо смотрящего на нас человека: «они как бы смотрят на нас, они кажутся такими поношеными и морщинистыми, что мы можем говорить о них как о правдоподобном портрете...» [5 с. 31]. Для Шапиро эти башмаки не просто принадлежат художнику, не просто подходят ему по размеру – «они суть Винсент Ван Гог с головы до пят» [10, с. 59],

самый точный его автопортрет, который вообще можно себе вообразить. Интересно, что Шапиро в качестве наглядности цитирует Кнута Гамсуна, к которому обращался и Хайдеггер в работе «Введение в метафизику», опубликованной в том же 1935 году, что и «Исток художественного творения». В романе Гамсуна «Голод» герой описывает свою обувь: «Словно я никогда не видел своих башмаков, я начинаю присматриваться, как они выглядят, как меняются при всяком движении моей ноги, и какая у них форма, как потерлась кожа. И обнаруживаю, что морщины и белесые швы придают им своеобразное выражение, что у них как бы есть лицо. Некая частица моего существа как бы перешла в эти башмаки, от них на меня веяло чем-то близким, словно то было мое собственное дыхание» [\[13\]](#).

Итак, башмаки Ван Гога подобны лицу самого художника, взирающего на нас со своего автопортрета. Точно так же, как у Эммануэля Левинаса лицо является истоком всякого смысла, где слово и взгляд сливаются в единое целое, где инаковость «Другого» берет свой источник, а бесконечность обретает своё зримое выражение, у Шапиро таким метонимическим образом лица Винсента выступает именно картина с башмаками. Башмаки Ван Гога – это его автопортрет, его парусия – вот на чем настаивает Шапиро: «Нет более отделенности: ботинки не привязаны более к Ван Гогу, они суть сам Винсент, неотделимы от него. Они даже не изображают одну из его частей, но все его соединенное, сжатое, сосредоточенное на самом себе, вокруг себя, рядом с собой присутствие, парусию» [\[10, с. 58\]](#).

Критика Жака Деррида

Чтобы полнее понять замысел Ван Гога, чтобы поставить, наконец, башмаки на своё место и точно определить их размерность в сетке истины, необходимо картину, которую разбирает Хайдеггер, вставить в общую серию «обувных» картин художника. Вот почему Шапиро обращается сразу к восьми картинам Ван Гога в противовес неполным двум у Хайдеггера. Для Шапиро важно обозначить серийность работ художника, связанных с башмаками, – именно в этом, по его мнению, залог их правильного восприятия. Однако, как поясняет Деррида, Шапиро совершает ошибку: он отделяет строки Хайдеггера, посвященные непосредственно картине Ван Гога, от их философского контекста, от самого пути мысли. То есть возвращая серийность Ван Гогу, он устраняет её у Хайдеггера! Шапиро резко, а подчас и грубо избавляется от философии, он останавливает её движение, остужает её накал, чтобы высвободить биографию художника и его живопись. Философия оказывается вынесенной за скобки, или, скорее, даже выброшенной за их рамки, словно излишek или никчемный довесок, пустая болтовня шарлатана, морочащего голову своему читателю.

Деррида подхватывает идею серийность картин Ван Гога, связанных с обувью, хотя и обозначает спорность ряда моментов. Например, должны ли мы включать в неё только работы, имеющие в своем названии слово «башмаки» и синонимичные с ним? Или же необходимо брать в расчет все ботинки, которые он нарисовал, включая сюда и те, что находятся на ногах его персонажей? Конечно, в последнем случае этих работ будет слишком много. Допустим поэтому, что мы ограничим себя лишь картинами, где обувь находится в центре внимания художника, где она существует автономно, не будучи привязанной к конкретному владельцу. Хайдеггер, подробно разбирая картину «Старые башмаки со шнурками» 1886 года, также упоминает ещё одну работу Ван Гога, в центре внимания которой находится обувь – итого лишь две работы. Мейер Шапиро в 1968 году обращается уже к 8 работам, ссылаясь при этом на наиболее полное на тот момент комментированное издание работ Ван Гога, вышедшее в 1939 году под редакцией Яакова

Барта де ла Файя. В 1970 году, уже после смерти де ла Файя, вышло новое дополненное издание, содержавшее девять названий работ, посвященных обуви. Что касается Деррида, то он обращается к семи картинам, игнорируя при этом три, упомянутые Шапиро и, напротив, добавляя две, которых у него нет. Мы не случайно, столь обстоятельно говорим об это, поскольку во всём, что касается серий (произведений искусства, в частности), любая выборка и, соответственно, любые упущения или привнесения с ней связанные, могут играть существенное значение для понимания. Деррида сам подчеркивает это, правда, в несколько ином художественном контексте, на примере работ Жерара Титус-Кармеля, обращаясь к ним в третей главе книги «Истина в живописи», озаглавленной «Картуш» [\[14\]](#).

Что общего у трех картин, упоминающихся у Шапиро, но исключенных Деррида? На всех работах, проигнорированных Деррида, отсутствуют шнурки! Правда, в качестве своеобразной компенсации, Деррида приводит отдельный список из девяти картин Ван Гога, где изображена традиционная голландская деревянная обувь, но этот перечень дан именно для того, чтобы указать на их исключенность из сферы его внимания. Вся аргументация Деррида выстроена на плетении и переплетении внутреннего и внешнего, и расшнурованные башмаки способствуют, словно нить Ариадны, расшифровке этой проблемы. Конечно, более отчетливо дилемма внутреннего и внешнего прослеживается в контексте кантовской проблемы парергона [\[15\]](#), которой Деррида посвящает первую главу книги «Истина в живописи» (мы подробнее пишем об этом в статье «Деконструкция в окрестностях искусства. Проблема живописи в философии Жака Деррида» [\[16\]](#)), но одновременно мы обнаруживаем её в качестве сквозной линии и во всех остальных главах этого текста, а также целом ряде других публикаций [\[17\]](#).

Почти на всех картинах Ван Гога, изображающих башмаки, шнурки кажутся неоправданно длинными, витиевато скрученные, они ткут свой собственный узор и, кажется, могут оплести ваши ноги, словно лиана подняться до колена, а не просто беспорядочно валяться на полу. Хайдеггер и Шапиро, однако, пренебрегают тем фактом, что картины Ван Гога (во всяком случае те, что Деррида сохраняет в своей серии из семи анализируемых работ) развязаны, заброшены, праздны. Башмаки Ван Гога хромые, разномастные и совершенно оторваны от тел своих владельцев. Они не принадлежат ни крестьянке, как писал Хайдеггер, ни самому Ван Гогу, на чем настаивал Шапиро, ни вообще кому бы то ни было. Вместе с тем они идут, да-да, они способны идти и делают это в своем собственном ритме, пусть и никогда не достигая собственной цели. Именно поэтому им настойчиво пытаются присвоить все новые роли, вписав каждый раз новых владельцев. Башмаки Ван Гога заставляют говорить, развязывая шнурки, они, тем самым, развязывают рты и вынуждают нас задавать всё новые и новые вопросы. Кому принадлежит эта пара старых ботинок? Есть ли кто-то, лишь мгновение прежде снявший их с ног? Привычно ступали они по грязной городской брусчатке? Или же чаще колесили вдоль крестьянских полей?

Сама обувь ничего не ответит, да и с художника спрос никакой, но вот пара профессоров торопится взять слово за шумным столом академического дискурса. Они настойчиво вызывают всё новых и новых призраков, чтобы определить для них подходящее место: вот уставшая крестьянка, тяжелой поступью идущая домой «вечернею порой» (Хайдеггер), а вот и сам Винсент – неутомимый городской ходок-художник, колесящий по грубой брусчатке булыжной мостовой (Шапиро). Картины Ван Гога заставляют возвращаться призраков, так что художник, точнее его полотна, оказываются своего рода медиумом, и вот уже два почтенных профессора собрались за вертящимся столом для спиритических сеансов и, взвявшись за руки, вызывают явиться

из грязных и никчемных штиблетов своих призраков. Каждый своего собственного. Женщину и мужчину. Крестьянку и художника. Призраки бродят по Европе, скитаясь в поисках обуви. Они возвращаются к нам невесть из каких миров и, возможно, вопреки своей собственно воле. Они начинают кружиться над парой ботинок, настойчиво примеряя эту пару на себя. Но Деррида отмечает, что эта пара уже присвоена Хайдеггером и Шапиро, и именно потому они с такой настойчивостью предлагают её другим. Всё это напоминает опыты самозарождения жизни Ван Гельмонта, когда он доказывал, что из старого потного исподнего и пригоршни зерна или ломтя сыра через три недели появятся мыши – дайте лишь время, покой и тьму, и вот у вас уже несколько взрослых крепких мышат пищат на руках. Вот и в нашем случае: дайте лишь пару старых истоптанных башмаков профессору Хайдеггеру, и он покажет вам рождение крестьянки; перепоручите эту же пару профессору Шапиро, и он вернет вам Ван Гога. Вы увидите его воочию, словно близкого друга, его рыжую бороду, метущийся огненный взгляд на остром, слегка осунувшемся овале лица, но самое главное – он направляется к вам, идет решительной поступью неутомимого ходока с мольбертом на перевес, тянувшим его к земле, но и открывающим дорогу к небу. Вот он – Винсент! В момент написания «Старых башмаков со шнурками» ему тридцать три года, и он еще полон сил и надежды, несмотря на тяготы собственной нищеты.

Подобно тому, как Гегель потешался над психологами, которые полагают, что абсолютный дух словно большой мешок, способный вместить множество ценных способностей: «Наблюдающая психология... должна по меньшей мере дойти до изумления от того, что в духе, как в мешке, могут находиться вместе столь многие и столь неоднородные по отношению к другу... способности» [18], точно так же Деррида одним из голосов своего полилога говорит, что рассуждения Хайдеггера о Ван Гоге «всегда казались смехотворными и достойными сожаления. ...мы не просто разочарованы, мы лопаемся от смеха. Падение напряжения слишком велико. Мы шаг за шагом следуем по тропе, проложенной «великим мыслителем», он возвращается к истоку художественного творения и к истине, пронизывающей всю историю Запада, и вот вдруг, на повороте в одном из коридоров, мы встречаемся с экскурсией школьников или туристов» [10, с. 40 – 41]. Справедливости ради, следует сказать, что Деррида позволяет себе иронию не только в отношении Хайдеггера, но и Шапиро: сравнивая башмаки Ван Гога с их собственными, он приходит к выводу, что ноги двух знаменитых профессоров оказываются ареной для столкновения идеологии: перед нами два правых башмака консервативно настроенного члена НСДАП Мартина Хайдеггера и два левых башмака неомарксиста Мейера Шапиро. Но так или иначе у обоих мыслителей башмаки Ван Гога оказываются точно таким же мешком, куда можно запрятать весь мир. И вот уже из этого мешка выходит крестьянка с целым ворохом хмурой ребятни, рожденной в чудовищных муках, а следом за ними сам Винсент с мольбертом-треногой на плече и в соломенной шляпе, рассыпающейся на глазах при малейшем дуновении ветра.

Хайдеггер стремится вернуть башмаки обратно на землю, вновь поставить их на почву фундаментального опыта крестьянства; Шапиро же отдает их городскому жителю Винсенту Ван Гогу, но оба, и Хайдеггер, и Шапиро, лишь срываются в пропасть собственных иллюзий, оба имеют наивный, докритический подход. Оба профессора лишь проецируют на картину Ван Гога свою собственную идентичность и заставляют говорить свою собственную правду одновременно, встраивая её в рамки академического дискурса. Собственно, так и работает академический дискурс, будь то философский или искусствоведческий: он присваивает себе объект изучения. При всех различиях позиций, Хайдеггер и Шапиро сходятся в одном: представленные на картинах Ван Гога

башмаки являются парой. Они в этом абсолютно уверены и даже не берут в расчет вероятность обратного. Деррида, напротив, задается вопросом действительно ли эти башмаки всегда шли нога в ногу и составляют пару друг другу? Вероятнее всего это не так. Более того, сам Ван Гог нигде не говорит о них, как о паре, в отличии, например, от другой работы, где также изображена пары старых, тяжелых, черных башмаков, один из которых подошвой к зрителю, и по поводу которых сам художник указывал, что они парные. Мы можем принять эти сношенные ботинки за метафорическое изображение двух братьев, Винсента и Тео, которые очень похожи друг на друга, но всё же довольно редко бывают вместе.

Рене Магритт и Джорджо де Кирико

В конечном итоге Шапиро совершаet то же злоупотребление в отношении Хайдеггера, что и сам Хайдеггер в отношении Ван Гога: он отделяет хайдеггеровские строки, посвященные картине Ван Гога, от их метафизического контекста, от самого пути или серии мысли, которые к нему привели. Шапиро обвиняет Хайдеггера, что он нивелирует в своем анализе живопись, тогда как сам Шапиро с легкостью избавляется от философии, остужая её напор и останавливая движение. В обоих случаях живопись оказывается подчинена форме академического дискурса: дискурса философии или дискурса истории искусства. В обоих случаях, отмечает Деррида, почтенные профессора пренебрегают тем фактом, что башмаки на картинах Ван Гога праздны, заброшены и развязаны. Они совершенно разномастные, хромые, оторванные от тел, как и на некоторых полотнах Магритта. И имя Магритта вовсе не случайно уже во второй раз заявляет нам о себе: в том же 1935 году, когда выходит «Исток художественного творения» Мартина Хайдеггера, Рене Магритт пишет картину «Красная модель», на которой мы видим стопы-башмаки, то есть причудливый сюрреалистический симбиоз обуви и человеческой стопы, внутреннего и внешнего. Известно, что Магритт написал, как минимум, три одноименные работы, довольно похожие друг на друга и отличающиеся в большей степени лишь фоном (деревянная стена или каменная кладка) и общей цветовой гаммой, но совпадающие в главном – перед нами стопы, буквально вырастающие из ботинок. Эти стопы-башмаки расшнурованы, как и на картинах Ван Гога, но в отличие от него шнурки у Магритта аккуратны и коротки, их едва ли хватит, чтобы завязать прилежный бантик. И всё же эта шнурковка необходима: она сшивает разрез на лодыжке, собирая поехавшие в разные стороны фрагменты кожи, формирует своего рода аккуратный рубец.

По сути, Магритт реализует то же самое, что параллельно ему Хайдеггер в «Истоке художественного творения» – одушевляет башмаки, наделяя их антропоморфными чертами, превращая в живое, пусть и монструозное существо. Подобно Ван Гогу, Магритт создает серию картин: к трем вариантам «Красной модели», в 1947 году он пишет ещё одно полотно, которое считается частью серии «Философия в будуаре», где пальцы ног «вырастают» из женских туфель на каблуке; а в «Колодце правды» (*«Le puits de vérité»*) он оставляет ботинок и часть ноги до колена – дальше лишь пустота. Стоит обратить внимание также, что у Магритта на этой картине лишь один ботинок, ни о какой паре здесь уже и речи быть не может. Все эти фрагменты ног (пальцы, ступня, лодыжка), купированные от тела, но сросшиеся с внешними очертаниями обуви, своего рода ноги-атавизмы, лишенные функции, а потому обретшие свою самостоятельную жизнь.

Магритт иронизирует над башмаками Ван Гога в то время, как Хайдеггер и Шапиро принимают их более чем в серьез. По всей видимости, отнюдь не только Ван Гог был вдохновителем «обувной» серии Магритта. Мы можем обнаружить ещё один исток его художественного творения в работах итальянского художника Джорджо де Кирико,

повторяющимся мотивом ранних картин которого была пустая перчатка. В 1922 году близкий друг Магритта Марсель Леконт показал тогда только начинающему художнику репродукцию картины де Кирико «Песнь любви» 1914 года, где как раз фигурирует большая кожаная перчатка огненно-рыжего цвета, приколотая к стене. По воспоминания Магритта эта работа ошеломила его и тронула до слез, подтолкнув к собственным художественным поискам. По свидетельствам современников, Хайдеггер не был сколь бы то ни было активно вовлечен в художественную жизнь своего времени и мало интересовался авангардными направлениями в искусстве, будь то итальянский футуризм, немецкий экспрессионизм или интернациональный сюрреализм, предтечей которого и считается де Кирико. Поэтому, даже если предположить, что он видел «Песнь любви» де Кирико, сложно себе представить, что эта картина могла тронуть его до слез. Хотя Хайдеггер лишь на год младше де Кирико и точно так же, как он испытал огромное влияние философии Ницше. В 2014 году вышла большая монография, впервые подробно рассматривающая устойчивую связь ранней живописи де Кирико (автор обращается к работам, созданным художником накануне Первой мировой войны и уделяет особое внимание 1914 году) с философией Фридриха Ницше [\[19\]](#). Влияние Фридриха Ницше на модернистское искусство и поэзию было столь же обширным, сколь и глубоким. И ни один художник не был обязан Ницше больше, чем Джорджо де Кирико. Помимо философии Ницше, де Кирико постоянно черпал образы в античной Греции, что, несомненно, сближает его с кругом интересов Хайдеггера. Известно, что у семьи де Кирико были греческие корни, он родился в греческом Волосе и получил художественное образование в Высшей художественной школе в Афинах. С 1906 по 1908 годы де Кирико жил в Мюнхене, посещая там занятия в Художественной академии. Именно в Мюнхене происходит его открытие ницшеанской философии наряду с символистской живописью Клингера и Бёклина. В это же время, параллельно Хайдеггер открывает для себя Ницше во Фрайбургской гимназии, куда он поступает в том же 1906 году. При этом до сих пор нет ни одной публикации, проливающей свет на этот параллелизм философии Мартина Хайдеггера и метафизической живописи Джорджо де Кирико.

Впрочем, мы ушли в сторону, свернули с проложенной Винсентом тропы. Или же нет, мы по-прежнему там, ведь несомненно, что «Красная модель» Магритта – это реминисценция башмаков Ван Гога, пропущенная через красные перчатки де Кирико. Башмаки, лишенные ног и перчатки, снятые с рук, оставленные фрагменты гардероба – всё это может играть первостепенную роль в истории живописи. Не случайно Шапиро проводит «параллель между частым рисованием башмаков, отделенных от тела и предметов гардероба и той важностью, которую Ван Гог в разговоре придавал башмаку как символу его вечного хождения, идеала жизни странника, постоянной смены обстановки» [\[5, с. 37\]](#).

Академический дискурс и присвоение истины в живописи

Несмотря на все различия позиций Хайдеггера и Шапиро, они оказываются сообщниками, обоюдно формируя идентичность прежде неприкаянной паре обуви. Словно принцы в поисках Золушки, они ищут ножку нужного размера. Размера истины, разумеется, да и может ли быть иначе, если за дело берутся двое знаковых профессоров, разделенных не то океаном, не то Холокостом.

Однако, Деррида настаивает: обувь, то есть, в нашем случае, пара мало чем примечательных башмаков, может служить восстановлению истины, её реституции лишь в том случае, если прежде она была свидетелем другого договора. Чтобы поддержать это

рассуждение Деррида ссылается на отрывки из Библии, в частности, тот, где к Моисею обращается Господь перед горящим терновым кустом (Неопалимой Купиной): «И сказал Господь: не подходи сюда; и сними обувь твою с ног своих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исход 3:5). Призыв «сними обувь твою с ног твоих» на древнееврейском языке Ветхого завета (Танах) звучит еще более радикально: слово «сними» здесь правильнее было бы перевести словом «сбрось», «скинь», то есть речь идет о том, что необходимо отбросить, от чего необходимо отказаться самым решительным образом. Подобное произошло и с Исаией: «Господь сказал Исаии, сыну Амосову, так: пойди и сними вретище с чресл твоих и сбрась сандалии твои с ног твоих. Он так и сделал: ходил нагой и босой» (Ис. 20:2).

В контексте истории живописи Деррида приводит пример знаменитой картины Яна Ван Эйка «Портрет четы Арнольфини», созданной художником в Брюгге в 1434 году. На картине можно заметить две пары брошенных туфель: одна пара характерных, нидерландских, деревянных туфель-паттенов (вероятнее всего от старофранцузского «patte» – копыто или лапа, что в равной степени кажется подходящим) с простым кожаным ремешком в нижнем левом углу картины принадлежит жениху; другая – существенно более изящная пара, отделанная красной кожей и россыпью бисера, очевидно принадлежащая невесте, немного задвинута под кровать, располагаясь на картине между супругами. Известно, что в Средние века жених и невеста снимали обувь с знак святости брачной церемонии, что как раз с очевидностью и отсылает к только что упоминавшемуся эпизоду Танаха.

Мы видим, что отношение к сакральному может осуществляться через простую обувь, и история живописи дает нам целый ряд примеров такого воплощения. Однако, здесь очень легко попасть в ловушку и она, захлопываясь, формирует присвоение, переатрибуцию, корректировку размеров, а вместе с ними и истины. Именно это, по мнению Деррида, произошло в академическом дискурсе Хайдеггера и Шапиро – двух великих профессоров, спорящих перед картиной Ван Гога. Имеет место «зеркальная спекуляция, направленная на обеспечение вещи. Спекуляция, обслуживающая и сводящая (тут – женщину, там – мужчину) в смертельной дуэли, неумолимой и жестокой, несмотря на академическую вежливость, взаимоуважение обоих людей, правила чести и присутствие на поле сражения всевозможных свидетелей. Избранным оружием – поскольку следует нажимать на парергон – является обувь» [\[10, с. 53\]](#). Есть пара башмаков, написанных на холсте, и есть голоса ученых, которые утверждают, что держат слово, а в слове истину этой пары. Они настойчиво пытаются вдохнуть в неё жизнь, но обувь, тем не менее, остается пустой и анонимной – именно к такому выводу приходит Деррида. Башмаки Ван Гога – это совершенно опустошающая попытка воскрешения отсутствующего субъекта. Они вовсе не являются обещанием длинных пеших странствий, мерности поступи и симметрии шага, надежного и крепкого в своем постоянстве. Напротив, они суть свидетельство хромоты – хромоты академического дискурса, в равной степени философского и искусствоведческого, по крайней мере, в той его части, которая претендует на знание истины в живописи и обещает его нам открыть.

Библиография

1. Derrida J. La Vérité en peinture. Flammarion, 1993. – 442 p.
2. Гайнутдинов Т.Р. Ослепление и истоки рисунка // Философия и культура. – 2020.-№ 7. – С. 1-9.
3. Сезанн П. Переписка. Воспоминания современников. М.: Искусство, 1972. – 370 с.
4. Деррида Ж. Правда в живописи. // Эстетика и теория искусства XX века:

- Хрестоматия. М.: Прогресс – Традиция, 2008. С. 306-319.
5. Шапиро М. Натюрморт как личный объект: заметки о Хайдеггерем и Ван Гоге (1968) // Топос, № 2-3 (5), 2001, с. 28 – 39.
 6. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 3. Вопросы 62. Киев: Ника-Центр, 2015.- 504 с.
 7. Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008. – 528 с.
 8. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: НОУ – «Высшая религиозная школа», 1998. – 302 с.
 9. Van Gogh, Vincent. J.-B. de la Faille Edité par Hyperion, Paris. 1939.
 10. Деррида Ж. Воссоздание истины по мерке // Топос, № 2-3 (5), 2001, с. 40 – 63.
 11. Бейли М. Имя той, кому Ван Гог вручил свое ухо, наконец-то известно / М. Бейли // The Art Newspaper Russia. – 2016. – № 47.
 12. Gauzi, Francois. Lautrec et son temps. Paris, 1954. Р. 31-32.
 13. Гамсон К. Голод // Романы / Пер. Ю. Балтрушайтиса под ред. В. Хинкиса. Мн., 1989.
 14. Derrida J. Cartouches // La Vérité en peinture. Flammarion, 1993. p. 211-290.
 15. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. – 367 с.
 16. Гайнутдинов Т. Р. Деконструкция в окрестностях искусства. Проблема живописи в философии Жака Деррида // Гайнутдинов Т. Р. Философия и культура. – 2022. – №10 – С.
 17. Гайнутдинов Т. Р. Письмо и фигура. Опыт совместного творчества Жака Деррида и Валерио Адами // Гайнутдинов Т. Р. Философия и культура. – 2019. – №10 – С. 1-6.
 18. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 157.
 19. Ara H. Merjian Giorgio de Chirico and the Metaphysical city. Nietzsche, Modernism, Paris. Yale university press, 2014.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В рецензируемой статье автор предлагает весьма интересные рассуждения о состоявшейся в прошлом веке (точнее, растянувшейся на десятилетия) дискуссии, в центре которой оказались «Башмаки» Ван Гога. Насколько можно судить по тексту, написанному, скорее, в жанре эссе, чем привычной «размеренной» академической статьи, автор склоняется к мнению, что свести живопись и философское суждение к одному знаменателю трудно, а, может быть, и невозможно. Поэтому все замечания, которые делались, например, в связи с «Башмаками» Хайдеггером, раскрывают черты его философского мировоззрения и стиля его письма, но вряд ли могут оцениваться «объективно». Нет сомнения, что статья найдёт своего читателя (с учётом уже того обстоятельства, что творчество Ван Гога пользуется в нашей стране огромной популярностью), она написана хорошим языком, многие фрагменты с точки зрения стиля можно признать даже элегантными. Тем досаднее, что в тексте осталось так много опечаток и ошибок, о чём будет сказано ниже. Прежде, однако, следует заметить, что хотя статья и написана в жанре эссе, было бы целесообразно снабдить текст подзаголовками, поскольку в нём, следует признать, объединены существенно различающиеся по своему предметному содержанию фрагменты. Трудно признать

удачной и композицию статьи. Неочевидно, прежде всего, почему её следовало начинать с рассуждения о публикации Деррида. Ни из названия статьи (с чего и начинает знакомство с материалом читатель), ни из её содержания, взятого в целом, естественность такого решения не просматривается. Однако основным недостатком статьи является труднообъяснимое количество ошибок, которые оставил в ней читателю автор. Это и банальные опечатки («отталкивая от этой публикации...» вместо «отталкиваясь»), и другие простейшие ошибки, например, наречие «незадолго» автор почему-то пишет в три слова, между тем, оно пишется, разумеется, слитно, да эта ошибка ещё и повторяется. Далее, русский язык признаёт только «дать маxу», но никак не «давшего маxа», которое почему-то использует автор. Часто автор оставляет «незакрытыми» запятой придаточные предложения (например: «речь, разумеется, идет о восстановлении истины в живописи, что всегда занимало Деррида и отсылает нас...»); вторая запятая часто отсутствует и в связи с появлением вводных конструкций и причастных оборотов: «обувь, тем не менее остается пустой», «живописи, по крайней мере над...», «хайдеггеровские строки, посвященные картине Ван Гога от их метафизического...», и т.п. Встречаются и лишние запятые: «возможно, для Деррида, это также способ...» (зачем вторая запятая?). А почему раздельно написано «чтобы» («что бы поддержать это рассуждение...»)? В конструкции «куда бы не поехал Ван Гог, куда бы он не отправился, всюду мы видим...» должна стоять частица «ни». Прочитаем и следующее предложение: «Башмаки на ней, со слов Деррида, уже неспособными послужить какую бы то ни было службу (разве что, в качестве объекта для художника), не подлежащими возвращению, не воскрешаемыми». Почему здесь появляется творительный падеж? Невероятная путаница с «так же» и «то же»: «точно также, как был брошен...» (следовало писать раздельно); «точно также как у Эммануэля Левинаса...» (то же самое, да ещё пропущена запятая); «совершает тоже злоупотребление в отношении...» (та же самая ошибка)... А в «Хайдеггер стремиться вернуть башмаки...», разумеется, лишний «ъ». Встречаются и неудачные фрагменты, которые следует переформулировать или дополнить «...мы имеем «Истину в живописи», точнее её обещание и оно захлестывает художественный, впрочем, как и философский дискурс со всех сторон (пропущены две запятые, и неискажённому читателю неясно, почему «захлёстывает»). Казалось бы, какое значение для восприятия текста философского или культурологического содержания имеют морфология, синтаксис, пунктуация? По-видимому, однако, здесь мы встречаемся с тем самым случаем, когда «количество переходит в качество», и рецензент, с интересом прочитавший статью, не может всё же рекомендовать её к печати до того, как в тексте будет наведён элементарный порядок. Рекомендую отправить статью на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Реституция истины в живописи: «Башмаки» Винсента Ван Гога и их экспликация в философии Жака Деррида» выступает трактовка живописи философами 20 века: Мартином Хайдеггером, Майером Шапиро и Жаком Деррида. Автор говорит о реституции как «возвращении прежних прав». Используя многозначность этого понятия по отношению к презентации бытия художником, интерпретации картины художника философом, осмыслиению философского дикурса одного или нескольких философов другим философом. Формально в представленном тексте мы сталкиваемся с размышление автора о размышлениях Деррида о том как осмысливали живопись Ван

Гога Хайдеггер и Шапиро, но фактически речь идет о бытии, символом которого выступают башмаки, увиденные и изображённые Ван Гогом, а так же Жаном-Франсуа Милле, Рене Магриттом и Джорджо де Кирко. Впрочем, последний изображал не башмаки, а перчатки, однако и у него они выступали символом бытия, понимаемого в хайдеггеровском смысле, как коренящемся в человеке, который дает присутствующему присутствовать. Истина, с которой начинается первое эссе – есть непотаенность бытия, которая и должна пережить возвращение-реституцию.

Методология исследования может быть определена как постмодернистская. Она во многом близка хайдеггеровскому «вслушиванию» в бытие, которое переживает деконструкцию, осуществляемую автором вслед за Деррида. Автор по принципу рондо, обращается к способам презентации мира живописью и интерпретации этого обращения философией, четырежды возвращаясь к исходной точке – крестьянским башмакам как объекту изображения, чтобы с каждым разом углубить понимание проблемы необходимости и невозможности постижения мира.

Актуальность исследования очевидно связана с визуальным поворотом, который наметился в современной культуре с конца прошлого века, в стремлении «видеть» и «переживать», а не «проговаривать» и «описывать» мир. С этой позиции Хайдеггер, Шапиро и Деррида являются знаковыми фигурами, которые предчувствуют этот поворот, обращались в своей философии к осмыслиению художественного образа как способа освоения мира.

Научная новизна следует из ракурса рассмотрения и письма, представленных в данной работе, стремления автора продемонстрировать возможность актуального философствования в ситуации пост-философии.

Стиль представленной работы – философское эссе, состоящее из пяти частей, связанных единой темой, но ведущих повествование по ризоматическому принципу случайного переплетения ассоциаций и образов. Текст красив и может быть несколько сложен для восприятия, что случается иногда с современными философскими текстами. Структура и содержание. В первом эссе «Истина в живописи» автор начинает разговор об одноименной книге Жака Деррида по эстетике, название которой отсылает к фразе Поля Сезанна: «Я задолжал Вам истину в живописи, и Я Вам её скажу». Одной из тем книги является интерпретация картины Ван Гога с изображением башмаков Хайдеггером и Шапиро. В первом разговоре об истине автор намечает связи между философским дискурсом Деррида и полемическим осмыслиением картины более ранними философами, подчеркивая исторический контекст начала этого диалога -1930 год, в связи с чем указывает на необходимость восстановления-реституции исторической справедливости, подразумеваемой Шапиро в письме к Хайдеггеру.

Второе эссе «Мартин Хайдеггер и Майер Шапиро: дискуссия о «башмаках» Винсента Ван Гога» еще глубже исследует специфику интерпретации живописных башмаков и той разнице, которую придают ей два философа. Автор эссе сосредотачивает внимание на Хайдеггере и Шапиро, как бы «вынося за скобки» Деррида. Он подробно рассказывает как Мартин Хайдеггер и Майер Шапиро, начали в 1965 году в нескольких письмах друг к другу, разговор о видении одной из картин Ван Гога (причем делается специальное отступление для обсуждения вопроса о какой именно картине идет речь) и как этот диалог продолжался вплоть до 1994 года даже тогда, когда Хайдеггера не стало, а самому Шапиро перевалило за 90 лет. В интерпретации Хайдеггера – башмаки рассказывают о своей владелице, несут в себе упоминание о ее нелегкой деревенской жизни. Шапиро видит в башмаках портрет самого Ван Гога, его неутомимую жажду к перемещению, городскую жизнь.

В третьем эссе «Критика Жака Деррида» на первый план выходит фигура этого философа, размышляющего о Шапиро и Хайдеггере и их попытках «прочесть» картину

Ван Гога. Автор вспоминает что в 1968 году Мейер Шапиро в своем философствовании обращается уже к 8 работам Ван Гога, изображающим башмаки, а сам Деррида насчитывает 9 картин, причем три из них не упоминались Шапиро. Рассуждения Хайдеггера о Ван Гоге всегда казались Деррида смехотворными и достойными сожаления. Но так же достойными сожаления для него были и рассуждения Шапиро. Автор эссе приходит к выводу, что для Деррида «у обоих мыслителей башмаки Ван Гога оказываются ... мешком, куда можно запрятать весь мир», но на самом деле философы видят в картине лишь подтверждение собственных философских построений.

Четвертое эссе «Рене Магритт и Джорджо де Кирико» уводит читателя в сторону от башмаков Ван Гога и обращается к живописи названных художников, которые уже не репрезентируют в картинах поношенную обувь и связанные с ней ассоциации, а изображают видение смысла башмаков. В этом эссе показывается переход живописи от изображения, требующего интерпретации к самой интерпретации мира.

В заключительном коротком эссе «Академический дискурс и присвоение истины в живописи» автор приходит к выводу, что и пара башмаков, написанных на холсте, и голоса ученых, которые утверждают, что могут представить истинный смысл пары, остаются пустой попыткой воскрешения отсутствующего субъекта. Они свидетельство несостоятельности академического дискурса, «в равной степени философского и искусствоведческого... в той его части, которая претендует на знание истины в живописи и обещает его нам открыть».

Библиография включает 19 наименований философских произведений, в том числе на языке оригинала, к которым апеллирует автор в своих эссе.

Апелляция к оппонентам пронизывает все эссе, являющееся, по сути, диалогом автора с Хайдеггером, Шапиро, Деррида и многими другими художниками и философами.

Текст будет интересен искусствоведам, поскольку содержит много фактической информации о творчестве Ван Гога, например историю отрезанного кусочка уха, презентованного Габриэль Берлатье, юной парижской проститутке или экскурсы в историю живописных полотен Рене Магритта, Габриэля Берлатье, Жана-Франсуа Милле, Ван Эйка, изображающих башмаки. Любители философии получат истинное удовольствие от чтения текста.

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Гревцев А.В. — Прочтение концепции социального конструктивизма Л. С. Выготского через семиотику образования, теорию о трансценденции в образовании и богословие личности В. Н. Лосского // Философская мысль. – 2023. – № 4. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.40103 EDN: TEGSGM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40103

Прочтение концепции социального конструктивизма Л. С. Выготского через семиотику образования, теорию о трансценденции в образовании и богословие личности В. Н. Лосского

Гревцев Арсений Владимирович

аспирант, кафедра теологии, Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования Русской Православной Церкви «Общепрестольная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

115035, Россия, г. Москва область, г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2, оф. строение 1

✉ thabell@mail.ru



[Статья из рубрики "Философия науки и образования"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.4.40103

EDN:

TEGSGM

Дата направления статьи в редакцию:

02-04-2023

Аннотация: Предметом работы являются тезисы концепции развивающего обучения, семиотики образования, теории о трансценденции в образовании и богословия личности. Целью исследования является разработка практического метода педагогики на основе рассмотренных положений. Автор демонстрирует ключевые положения концепции развивающего обучения: зону ближайшего развития, scaffolding; раскрывает понимание образования как семиотической системы и участия в нем трансцендентной реальности; излагает основные тезисы богословия личности по В. Н. Лосскому. Затем автор объединяет вышеуказанные теории для построения педагогического метода, который он определяет как интеграцию подходов концепции развивающего обучения с позиций богословия личности. Особым вкладом автора является обобщение разрозненных концепций в единые выводы и разработка практического педагогического метода, который включает в себя ряд тезисов, специфические компоненты кейса для проведения урока в виде шаблона и установки для реализации кейса в соответствии с общепринятыми этапами урока также в виде шаблона. Автор делает вывод, что отмечает универсальность разработанного кейса для применения на различных ступенях

образования и ценность материала, на основе которого составлен метод, для дальнейшего изучения каждой из представленных областей наук. Автор отмечает, что применение метода не ограничивается религиозным контекстом, поскольку основой для разработки метода послужили нецерковные исследования, а положения православного богословия личности созвучны с приведенными теориями современной философии образования.

Ключевые слова:

философия образования, семиотика образования, edusemiotics, концепция развивающего обучения, зона ближайшего развития, scaffolding, конструктивистский образовательный подход, трансцендентность в образовании, богословие личности, педагогические методы

Введение

Статья является продолжением исследования в области философии педагогики с акцентом на изучение трудов В. Н. Лосского и интеграции его теории личности в образовании [1].

Педагогическая концепция развития учащегося (Л. С. Выготского, В. В. Давыдова, Д. Б. Эльконина и других) выходит за рамки образовательной системы, воспринимая процессы обучения как часть общего пути совершенствования человека в целом. Это несомненно является преимуществом применения на практике педагогических методов, основанных на положениях данной концепции, однако автор статьи видит полное раскрытие концепции развивающего обучения в условиях применения учения об обожении человеческой личности согласно богословию личности, одним из основоположников которой является В. Н. Лосский. Богословская мысль выходит за рамки земной жизни и за пределы существования одного индивидуума, дает большую часть знания и позволяет переориентировать педагогические приемы на конечную цель возрастания человека: его единение в Церкви с другими людьми и Богом и обожение.

Концепция развивающего обучения Л. С. Выготского

Концепция развивающего обучения разработана в трудах Л. С. Выготского, Д. Б. Эльконина и В. В. Давыдова. Она заслуживает многих отдельных полноценных исследований и не может быть полностью рассмотрена в рамках подпункта. Здесь будут выделены лишь основные тезисы для практического применения в рамках темы работы.

Понятие развития:

1. «Развитие ребенка — это процесс непрерывного изменения» [2, с. 484].
2. Обучение и развитие человека — это разные процессы [2, с. 487].
3. Развитие также не есть созревание плюс обучение.
4. Процесс обучения пробуждает в ребенке ряд процессов внутреннего развития [2, с. 502]. «Обучение только тогда становится подлинным обучением, когда оно забегает вперед развития» [2, с. 505]. Таким образом обучение создает зону ближайшего развития ребенка [2, с. 506], которая служит сильнейшим орудием повышения эффективности,

полезности, плодотворности решения педагогических задач. Педагогика, ориентированная на завтрашний день детского развития в процессе обучения пробуждает процессы развития, которые лежат в ближайшей зоне развития [3, с. 251]. Зона ближайшего развития — это понятие, которое было введено Л. С. Выготским в педагогическую и психологическую науку. Оно обозначает перспективы компетенций, которые будут развиты у обучающегося следующими на основе имеющегося опыта. На эту зону ближайшего развития должны быть нацелены обучение и воспитание, поскольку именно эти особенности формируют его путь развития личности. Таким образом обучение хотя не является непосредственно развитием, но является необходимым инструментом и источником развития. Ряд процессов без обучения возникнуть не могут. При этом обучение в развитии сохраняет свою актуальность и для взрослых [4, с. 388]. В. В. Давыдов дополняет понятие зоны ближайшего развития в этом контексте, что она таким образом является не только частью развития, но и внутренней связью обучения и развития [5, с. 82-83].

5. С учетом наличия зоны ближайшего развития и описанных отличий обучения от развития необходимо привести следующую мысль Л. С. Выготского: «Уровень развития ребенка не является критерием того что можно и чего нельзя проходить сейчас ребенку». Если определенная функция слабо развита у ребенка, ее нельзя обходить стороной в образовательном процессе. Наоборот, школа должна отнестись с наибольшим вниманием к развитию этой функции. Так, если у ребенка слабо развито абстрактное или причинное мышление, то следует работать над этой функцией. Детское развитие не определяется уровнем созревания на сегодняшний день [2, с. 483-484]. Важную практическую актуальность данный тезис приобретает применительно к традиционной технологии выделения этапа урока оценки текущих знаний.

6. В. В. Давыдов говорит, что развитие личности человека является частью его общего психического развития [6, с. 150].

7. Новые психические способности, умственные силы и настоящее мышление могут пробудиться и развиться в человеке при условии всестороннего развития личности, ума, воли, фантазии, чувств, выносливости, мужества [6, с. 141].

Понятие личности человека в рамках концепции развивающего обучения:

1. Согласно определению В. В. Давыдова, личность — это человек, обладающий определенным творческим потенциалом.

2. Возникновение личности В. В. Давыдов связывает с формированием сознательности и развитием воображения как основы творчества примерно в 3 года [6, с. 151]. Он рассматривает человеческую личность, как часть индивида, формирующуюся в течение жизни вместе с социализацией, а не присущее ей по антропологии [6, с. 143-150].

3. В то же время В. В. Давыдов в работе «Теория развивающего обучения» рассуждая о понятиях индивид, личность, индивидуальность отмечает следующие важные черты личности:

- способность к творчеству;
- способность человека осознавать новые общественные потребности (чувство нового);
- способность воздействовать на них своей работой и участвовать самостоятельно в

жизни социума;

— самостоятельное восприятие принятых в обществе морально-нравственных ценностей и правил;

— способность работать в соответствии с собственным убеждением в сложных ситуациях;

— умение сопротивляться трудным ситуациям, совершать мужественные поступки, со смелостью вмешиваясь в ход вещей, проявляя силу воли и личностный характер и взимая на себя ответственность перед обществом за все последствия, которые могут произойти;

— ясность, гибкость и твердость ума;

— а также: мужество, решительность, инициативность и многие другие качества [\[5, с. 56–57\]](#).

Василий Васильевич говорит, что истинное образование старается воспитать в человеке личность, обладающую всеми перечисленными качествами, а педагогическая наука, в свою очередь, являясь теоретической основой образования, должна рассуждать о способах и средствах воспитания такого человека и его личности. Поэтому истинные образование и педагогика имеют личностный смысл [\[5, с. 58\]](#).

Описание свойств частично соответствует учению богословия личности: собственное убеждение и индивидуальность — уникальности и целостности личности; проявление собственной воли — свободе; инициативность и самоотдача — кенотичности; творческие дела — творчеству.

О средствах развития человека авторами трудов по развивающему обучению приводятся следующие положения:

1. В младшем (дошкольном) возрасте одним из ведущих моментов в развитии ребенка является игра. Движение в смысловом поле игры происходит так же, как в реальном. Сама по себе игра является творческой переработкой впечатлений [\[2, с. 218–219\]](#).

2. Творчество как умение «из элементов создавать построение комбинировать старое в новое сочетание» очень значимо для общего развития и созревания ребенка [\[2, с. 239–240\]](#). Для реализации творчества необходимы материальные условия и уровень развития общества [\[2, с. 259–260\]](#).

3. В. В. Давыдов дополняет определение творчества, углубляясь в составляющие этого понятия: воображение играет большую роль в познании. Оно позволяет соотносить усвоенные общие понятия с частными фактами, «абстракции — с чувственным материалом», захватывая целый образ понятия воображением и производя его анализ средствами абстракции [\[6, с. 152\]](#).

4. Продолжая разбор творческих компонентов деятельности человека В. В. Давыдов отмечает, что фантазирование — это ключ к производству чего-то нового, к творчеству, к развитию технологий, к возможности реализации того, что еще не существует. Он утверждает, что именно благодаря фантазии человечество изобрело, например, самолет [\[6, с. 163\]](#).

5. Рассматривая подвиды творчества Л. С. Выготский делает вывод, что детское литературное творчество дает серьезное развитие творческого воображения, фантазии, эмоциональной жизни и речи [\[2, с. 299\]](#).
 6. Также, как один из вариантов творчества, драматическое творчество отличается тем преимуществом для развития ребенка, что отвечает двигательной природе детского воображения [\[2, с. 304\]](#).
 7. Необходимо найти верный интерес учащегося и следить все время за тем, чтобы интерес не уклонялся в сторону и не подменялся другими интересами. Внимание ребенка ничего не стоит, если его стимулом является неверный интерес: боязнь наказания, например, что он не получит сладкого, или ожидание награды (что он получит конфетку). Поэтому награда и наказание являются недопустимым средством в школе [\[4, с. 119\]](#).
 8. С предыдущим пунктом связано определение целевой установки воспитательного педагогического процесса. Экзамены являются примером неверной целевой установки. Ориентируясь на них, учащиеся учатся не для развития и приобретения новых компетенций, а для сдачи экзаменов, а сами экзамены сдаются для того, чтобы получить диплом в университете [\[4, с. 159-160\]](#).
 9. Верный интерес ученика может быть найден с помощью анализа имеющихся у него опыта и памяти. Таким образом новый материал можно будет перевести на язык собственного опыта ученика [\[4, с. 184\]](#). Примером может быть измерение расстояния от Земли до Солнца в привычных временных параметрах для ученика: перевод его в длительность полета стрелы от Солнца до Земли, это время будет длится в течение десятилетий, за которые ученик закончит школу и университет и профессионально реализуется [\[4, с. 185\]](#).
 10. В. В. Давыдов говорит относительно целевой установки образовательного процесса, что в действительности сами учащиеся должны выступать подлинными субъектами своей деятельности [\[6, с. 157\]](#).
 11. Эмоция является важным организатором поведения. В ней реализуется активность организма [\[4, с. 136\]](#). Эмоциональное преподавание, прочувствование предмета, способствует усвоемости знаний [\[4, с. 141\]](#).
- Упомянутые интересы, согласно концепции развития, можно подразделить на следующие:
1. «На всю жизнь». К таким относятся: интересы к жизненным делам, к науке, к труду. Интерес к последнему исходит из естественных склонностей к деланию, удовлетворения от собственной деятельности [\[4, с. 120\]](#). Труд является особенно важным стимулом для развития человека еще и потому, что практика является надежным средством проверки научного знания [\[4, с. 233\]](#).
 2. Временные. Например, интерес к грамматике языка, к умыванию. Такие интересы уходят, когда вырабатывается привычка к целевому действию.
 3. Косвенные. Суть их заключается в использовании естественного интереса для выработки другого, основного возникающего интереса, который после появления

подавляет исходный интерес. Например, выработка интереса к химии с использованием интереса к кухне, который после укрепления интереса к химии заглушается и подавляется [4, с. 120].

Семиотика образования

Рассматриваемая в данной работе концепция развивающего обучения, основоположником которой является Л. С. Выготский, активно используется и дополняется в современных философских исследованиях.

В статье Олтанию Алин, Марии Камбури и Эндрю Стейблз «*Predicating from an Early Age: Edusemiotics and the Potential of Children's Preconceptions*» edusemiotics (семиотика образования) определена как новое теоретическое подразделение семиотики, которое обосновывает философию образования в семиотике. Семиотика и образование имеют долгую общую историю, и современная семиотика образования приносит идеи, которые не были возможны в период средневековья. В настоящее время исследования edusemiotic в основном являются теоретическими, но данное исследование приводит семиотический анализ эмпирических данных и результатов исследования отношения преподавателей к предположениям детей. Олтанию Алин, Марии Камбури и Эндрю Стейблз фокусируются на социально-конструктивистской педагогической традиции Выготского и акцентируют внимание на изменении отношения учителей к представлениям детей. Результаты, полученные в исследовании, могут служить аргументом для переориентации школьного образования с программы обучения навыкам на программу свободного образования, в основе которого лежит семиотическое сознание. Исследование представляет способы, которыми преподаватели общаются с представлениями учеников в контексте иконического обучения и нарративного конструктивизма. Основываясь на феноменологических категориях Чарльза Пирса и его понятии о семиозисе, авторы объясняют, что знания, полученные ребенком до начала обучения, являются неотъемлемой частью феномена обучения и не должны игнорироваться, а использоваться для развития смысла на основе существующих знаний. Образование требует взаимного обучения со стороны студента и учителя. В то время как ученик изучает знания учителя, учитель учится знаниям ученика: это делает возможным их педагогический диалог [7, с. 622–623].

Обучение, согласно Пирсоновской концепции, является спиральным явлением, состоящим из абдукции (формулировки гипотезы), дедукции и индукции. Ученик непрерывно изменяет свои знания на протяжении всей жизни, а изменение мнения должно происходить естественным образом через разнообразные опыты. Учителю следует быть осторожным, чтобы не навязывать свои взгляды ученику. Дети учатся методом проб и ошибок, и им нужно время и терпение. Ему следует предоставлять разнообразные активности, чтобы ученики могли использовать различные типы интеллекта и обучения. Учащийся создает свои собственные концепции, которые могут отличаться от концепций учителя. Конструктивизм – это набор теорий обучения, расположенный между когнитивными и гуманистическими взглядами. Он имеет корни в разных областях гуманитарных наук. Социальный конструктивистский педагогический подход Выготского предполагает, что знание строится на знаниях. Многие исследовательские традиции поддерживают мнение, что знания не передаются непосредственно, а активно создаются учащимся. Проект по привнесению конструктивизма в семиотическую перспективу заключается в переосмыслении понятия поддержки Брюнера и зоны ближайшего развития Выготского с целью более глубокого понимания семиозиса.

В семиотике Шарль Сандерс Пирса обучение происходит благодаря тому, что новая информация соотносится с уже существующими отношениями обозначения. Это противоречит парадоксу обучения, представленному в диалоге «Менон» Платона [8]. Семиотика и конструктивизм совместимы и дополняют друг друга. Понятие «каркаса» (scaffolding) относится к взаимодействию преподавателей и учащихся и означает, что объект обучения всегда доступен ученику, как возможность для открытия. Обучение включает в себя интерпретацию, новое понимание и способность применять его в разных контекстах. Оно является непрерывным и круговым процессом, который изменяет феноменологический мир организма. При обучении живое существо также неизбежно выполняет поиск новых гипотез и пересматривает старые.

Семиотика Пирса объясняет, что мы можем учиться новому, потому что можем вписать его в существующие отношения значимости. Обучение начинается с неизвестных терминов, но не должно быть такого, чтобы все термины были совершенно неизвестны ученику. Таким образом, семиотика и конструктивизм совместимы и дополняют друг друга. Концепция опорных структур (scaffolding) сходна с понятием зоны ближайшего развития Выготского. Обучение — это интерпретация, понимание и применение нового путем добавления терминов отношений значимости к существующим, изменяя структуру всего семиотического мира живого организма. Обучение происходит круговым или спиральным путем, постоянно расширяя феноменологический мир (окружение) организма и изменяя предположения [7, с. 623–625].

Подход когнитивной семиотики рассматривает взаимосвязь между телом и разумом, что способствует развитию биосемиотики как семиотической теории жизни, объясняющей жизнь в терминах отношений значимости. Организм не является «черным ящиком». Опыт здесь понимается в самом широком смысле этого слова и включает в себя опыт мышления. Историческое сознание и сознание знаков взаимосвязаны, так как семиотическое сознание включает историческое сознание.

Теория эволюции Пирса является основой его телеологической семиотики, которая может быть использована в образовании для создания отношений между учителем и учеником. Основная цель учителя должна заключаться в том, чтобы помочь ученику расширять свои знания и понимание. Пирс считал, что субъективный опыт является основой жизни и знания не возникают из ничего, а всегда встраиваются в окружающую среду [7, с. 625–627].

Объединение конструктивизма и семиотики, на первый взгляд, кажется противоречивым, однако возможно сотрудничество на основе их общих принципов. Конструктивизм представляет собой идею о том, что знание является инструментом, и что ученики активно участвуют в процессе строительства новых знаний. Семиотика же подчеркивает, что знак является не инструментом, а активным процессом интерпретации. Взаимодействие ученика с окружающей средой позволяет ему строить концепции и решать проблемы, что приводит к автономии и независимости. Занятия, с этой точки зрения, должны включать практические задания, вызывающие реорганизацию теорий, а также групповые задания, способствующие обучению через практику общения. Конструктивистские методы обучения используются для создания аутентичной среды для рефлексии и поддержки социального конструктивизма. Конструктивизм здесь противопоставлен объективизму, который рассматривает знания как информацию, передаваемую от учителя к ученику [7, с. 627–628].

Знания, как и представления детей, меняются со временем. Учителям следует учитывать,

что дети приходят в школу с предварительными представлениями о мире, которые могут отличаться от общепринятых объяснений и классификаций, и организовывать деятельность, направленную на оспаривание и сомнение в текущих знаниях науки и явлений. Предварительные представления учащегося — это логические идеи, развиваемые детьми на основе опыта и прежних представлений, а не открываемые ими факты. Учителя не могут просто заменить их собственными идеями, потому что идеи не существуют как монадические единицы. Семиотическое образование бросает вызов современным дуалистическим формулировкам: «правильно — неправильно», «верно — ложно», «умственное — физическое», «видимое — воображаемое», — в надежде, что переосмысление приведет различными способами к истине [\[7, с. 629–632\]](#).

Пирс полагает, что каждый организм воспринимает реальность по-своему, что делает жизненный опыт уникальным. Он критикует подход к обучению, который не признает возможности творчества и открытый ребенка, основываясь на предположении, что взрослый знает лучше и что все формулировки должны соответствовать принятым в научном сообществе.

Пирс отмечает, что сходство может быть найдено между любыми двумя вещами, если найти соответствующие общие элементы. Он также говорит, что открытие соответствия может быть трудным, но когда оно происходит, оно приводит к творческому росту и открытиям. Подобный подход может использоваться в обучении, чтобы помочь учащимся делать собственные открытия и развивать свои способности.

По данным Олтанию Алин, Марии Камбури и Эндрю Стейблз, которые они получили в ходе исследований, учителя не признают потенциал творчества и открытый у детей и не учитывают опыт, отличающийся от их собственного и от принятого в научном сообществе. Они не учитывают, что опыт каждого ребенка уникален, и что их понимание мира может отличаться от восприятия взрослых. Учителям следует учитывать индивидуальные особенности учащихся и помогать им развивать свои способности и творческий потенциал [\[7, с. 632–635\]](#).

Взаимодействие между учителем и учеником важно для эффективного обучения на основе представлений ученика. Авторы считают, что для детей младшего возраста наиболее подходящий способ обучения — это деятельность, которая даст детям возможность активно участвовать в процессе обучения, задавать вопросы и тестировать свои идеи и представления, что помогает им развивать свои знания. Социальный конструктивизм подчеркивает, что самая мощная форма обучения — это обучение друг с другом. Маленькие группы могут дать детям возможность видеть материалы и экспериментировать в своих группах, обсуждать, представлять свои результаты в остальном классе, сравнивать свои результаты с другими и приходить к выводам. Также метод «когнитивного конфликта» означает представление учащимся чего-то, что вызывает у них затруднения или неожиданность и заставляет их задуматься, и считается очень полезным для устранения прежних ошибочных представлений учеников.

Для понимания детской феноменологической области и создания доверительных отношений между учителем и учеником, учителям следует планировать свое обучение и подготовливать обучающую среду на основе признания представлений детей. Учителям следует стремиться помочь детям использовать их предыдущие знания, а также стимулировать их задавать вопросы и улучшать понимание своего мира через наблюдения, эксперименты и проверку гипотез. Важно также создать доверительные отношения, которые позволяют учителям руководить и ученикам следовать, используя возможности, которые появляются в течение учебного дня, такие как перемены или

различные мероприятия [\[7, с. 636–637\]](#).

Семиотика и конструктивизм взаимовыгодны в отношении образования, но не тождественны. Конструктивизм Выготского через концепты, такие как scaffolding («каркас» или «опорные структуры»), предлагает более глубокое понимание феномена семиозиса. Семиотика Пирса удобряет социальный конструктивизм Выготского, представляя его в новом свете. Развитие конструктивизма, по мнению авторов статьи «*Predicating from an Early Age: Edusemiotics and the Potential of Children's Preconceptions*», состоит в эстетической, этической и логической эволюции феноменального мира (окружения) [\[7, с. 628\]](#).

Теория о трансценденции в образовании

Важно сказать об еще одном аспекте конструктивистского подхода к образованию, к которому важно сформировать правильное отношение, и применяя современные педагогические методы не обнаружить систему обучения в другой неприятной крайности.

Теория конструктивизма изменила практику обучения во многих странах мира за последние десятилетия. Конструктивистский класс черпает вдохновение из ряда разных и, в определенной степени, даже противоречивых теорий и идей, таких как радикальный конструктивизм Эрнста фон Глазерфельда, когнитивный конструктивизм Жана Пиаже, социальный конструктивизм Льва Выготского и транзакционный конструктивизм Джона Дьюи. То, что объединяет эти подходы и что в целом характеризует конструктивистский класс, это акцент на активности студента. Это основано на предположении, что учащиеся должны строить свои собственные идеи, понимания и знания, и что учителя не могут это сделать за них.

Конструктивизм как теория обучения подчеркивает активную роль учащихся в процессе формирования собственных знаний, что приводит к сдвигу акцента от преподавания к обучению. Одновременно конструктивизм дискредитировал «модель передачи знаний», и тем самым лекции и «дидактическое преподавание» получили плохую репутацию. В конструктивистском классе учитель выступает не только как преподаватель, но и как фасilitатор, поддерживающий ученический процесс обучения. Конструктивистский подход к обучению подчеркивает создание среды обучения, в которой поддерживается процесс индивидуального погружения ученика в изучаемый материал. Однако такой подход к обучению может приводить к отказу от идеи, что учителя должны чему-то учить, что вызывает определенное беспокойство у автора статьи «*Receiving the Gift of Teaching: From 'Learning From' to 'Being Taught By'*». Герт Биеста исследует роль идей о трансцендентности в понимании обучения и образования, и, в частности, в отношении роли учителя. Автор статьи призывает к необходимости признания роли учителя и важности его присутствия в процессе обучения. Он также утверждает, что идея трансцендентности может помочь вернуть учителю его роль в процессе обучения, и что понимание преподавания как того, что выходит «за рамки», как нечто, что трансцендирует себя, и понимание обучения как процесса, в котором учитель выступает в качестве трансцендентной фигуры, может стать новым направлением для философии и теории образования [\[9, с. 450–452\]](#).

Конструктивизм рассматривает процесс обучения как внутренний, что может повлечь за собой отсутствие учителя в педагогическом процессе. Герт Биеста рассматривает диалог Платона «Менон» [\[18\]](#) и приходит к выводу, что не смотря на то, что Платон в нем ведет Менона, на первый взгляд, конструктивистским путем, якобы не занимаясь

преподаванием, фактически Платон в диалоге много чему учит своего собеседника. Автор приходит к выводу, что понимание преподавания как процесса трансценденции и введения новых знаний является важным, так как это отличает преподавание от простого подтверждения уже имеющихся знаний.

Левинас подтверждает эту идею, говоря, что преподавание не сводится к майевтике, а приходит извне и приносит больше, чем содержит ученик. Модель майевтики игнорирует значимость другого человека и утверждает, что обучение происходит за счет раскрытия того, что уже находится внутри человека, в то время как на самом деле обучение является процессом, когда другой человек вынуждает нас измениться и получить новые знания. Однако важно учесть, что обучение не всегда направлено на «становление» (т. е. на достижение чего-то нового), как это предлагают Сигмунд Фрейд и Корнелиус Кастириадис — в образовании существуют и другие аспекты. Также важно дать определение трансцендентности в этом контексте как не просто другого человека отличного от «я», а радикально большего [\[9, с. 452–454\]](#).

Книга Меролда Вестфала «Диалог Левинаса и Кьеркегора»[\[10\]](#) исследует идеи двух философов о трансценденции. Вестфал утверждает, что оба мыслителя рассматривают трансценденцию как нечто большее, чем просто другое человеческое существо. Они соглашаются в том, что трансценденция не может быть найдена в области теоретических знаний, но исходит свыше. Тем не менее, Левинас и Кьеркегор различаются в своих взглядах на отношения между человеком и Богом, причем Левинас утверждает, что ближний всегда является посредником между индивидуумом и Богом, а Кьеркегор утверждает, что это Бог является посредником между индивидуумом и его ближним.

В первых двух главах своей книги Вестфал обсуждает понятие «откровения», которое предполагает передачу учащимся истины и условий ее признания как таковой. Кьеркегор исследует идею откровения через обсуждение «Менона». Он приходит к выводу, что учитель должен давать учащемуся не только истину, но и условия ее признания как истины. Именно это он представляет как откровение. Оно означает, что учитель представляет ученику нечто, чем тот еще не обладает и что превосходит его уже имеющиеся знания. Откровение связывается с этической и религиозной жизнью и обусловливает авторитет учителя, согласно которому учащийся должен принять на веру знание, которое не является производным или подтвержденным. У Левинаса откровение называется «загадкой» и описывается как нечто, что выходит за пределы понимания и постижения, «за пределами бытия» и «за пределами разума». Это откровение не является феноменом и не может быть постигнуто умом [\[9, с. 454–456\]](#).

Если преподавание имеет значение за пределами обучения и является существенным для обучения, то оно должно сопровождаться понятием «трансценденции». Это означает, что преподавание должно вносить радикально новое, и именно это можно найти в идеях Кьеркегора о преподавании как «двойном даре истины» и в понимании Левинаса преподавания как отношения, в котором я получаю от другого «за пределами моих возможностей».

Кьеркегор утверждает, что способность к двойному дару истины превосходит возможности преподавателя и может быть выполнена только Богом. Левинас же подходит к вопросу об учительстве с точки зрения ученика, который получает что-то сверх способностей своего «я». Он говорит об этом как об опыте «быть наученным», который радикально отличается от опыта «обучаться». Ученики, обучаясь, используют своих учителей как ресурс, также как книгу или интернет, в то время как опыт

преподавания дарует ученику что-то новое, внешнее, и по-настоящему ценное.

В отличие от Кьеркегора, Левинас не считает, что мы не можем быть научены нашими учителями. Однако это не означает, что учитель производит опыт обучения. Дар обучения — это дар того, чего у учителя нет. Учитель не может контролировать, будет ли кто-то научен тем, что он преподносит. Идентичность учителя является эпизодической, возникающей только в тот момент, когда получается дар обучения. Называть кого-то учителем — это комплимент, который мы выражаем, когда признаем, что кто-то научил нас чему-то и позволил нам понять что-то новое [\[9, с. 456-458\]](#).

Таким образом, философия образования не может отрицать необходимость трансценденции, иначе она рискует превратиться в философию обучения, в которой нет места для преподавания. Интерес образования заключается в том, чтобы дать миру то, что уникально и радикально ново, что означает, что философия образования всегда должна оставлять место для того, что превосходит пределы возможного [\[9, с. 454-456\]](#). Если преподавание должно иметь значение, отличное от облегчения обучения, то оно должно сопровождаться понятием «трансценденции». Однако заявление о трансценденции может привести к авторитаризму, что может помешать образовательному процессу, поэтому его следует осторегаться.

Герт Биеста подводит итоги, заявляя, что важно противостоять крайности конструктивизма, где учитель не имеет ничего дать и не дает ничего, где он лишь помогает ученикам учиться, а не учит их; сглаживает процесс обучения и не задает сложных вопросов, чтобы ученики уходили довольными. Существует альтернативная история об обучении, где учителя имеют что-то дать, не уклоняются от трудных вопросов и неприятных истин и работают над различием между тем, что желательно и тем, что необходимо. Они активно работают над подключением проекта обучения к более широкому преобразованию индивидуальных «желаний» в коллективно согласованные «потребности». Необходимо действовать по-другому не только по отношению к учителю, но и к ученику. Ученик не должен быть воспринимаем как потребитель образования, у которого нужно удовлетворить потребности. Он должен быть готов к дару обучения, готов принять нечто неожиданное. Школа не должна рассматриваться как место для обучения, но как место для преподавания. Важно признать, что возможно не только учиться, но и быть обучаемым. Это маленькое, но важное изменение необходимо для возвращения преподавания в образование [\[9, с. 458-460\]](#).

Положения богословия личности по В. Н. Лосскому

В. Н. Лосский в своих трудах предлагает тезис о свойственности человеку образа Божьего, в чем основывается на словах книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27) [\[11, с. 38\]](#).

Рассматривая в другом месте положение о несводимости человеческой личности к природе он делает вывод, что «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом». Таким образом несводимость личности к индивидуальности, к *вонц* (разуму) и к воле дополняется несводимостью ее к образу Божьему в человеке, что можно в некоторой степени противопоставить мнению Сергея Анатольевича Чурсанова «о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке» [\[12, с. 68-69\]](#); «Образ Божий, понимаемый как личностность, неотъемлем от человека» [\[12, с. 74-75\]](#). На вопрос о

степени сведения образа Бога человека к его личности им дается ответ немного отличный от концепции Владимира Николаевича. Хотя и у самого В. Н. Лосского можно найти некоторое противоречие самому в себе: «То, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу» [\[13, с. 205\]](#). Однако этот фрагмент можно понять так: образ свойственен всему человеку, личность является выражением человека, а значит отображает образ Божий. Тогда можно предположить, что С. А. Чурсанова можно понять таким же образом, в этом случае противоречие будет устранено.

По В. Н. Лосскому, образ Божий содержится в каждом человеке и свойственен его личности в полной мере, как в первом человеке Адаме, так и последнем, который будет существовать на Земле: образ не растрачивается тем, что много людей его в себе носят [\[13, с. 202\]](#).

Каждая из человеческих личностей сообразна Богу, и эта множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям [\[13, с. 203\]](#).

Образ Божий в другом человеке познается через общую природу, через отречение от индивидуальной ограниченности, хотя в то же время — это будет являться познанием личности, поскольку она заключает в себе природу и выражает образ Божий [\[13, с. 205\]](#).

Образ Божий может быть затемнен различными природными несовершенствами [\[13, с. 206–207\]](#), имеются в виду страсти человека, которые исходят от его природы. Однако он неразрушим в человеке, так как человек остается личностью даже когда уходит далеко от Бога. Ведь к человеку обращено повеление стать богом, но оно не является принуждением [\[13, с. 206\]](#).

Для проявления образа Божия, свойственного каждому человеку для обретения его в смысле борьбы со страстями и грехом и стяжания добродетелей, для освобождения от порока и созидания добра применяется один из основных принципов аскезы: производится отказ от собственной воли, посредством чего видимость индивидуальной свободы заменяется на свободу истинную, свободу личности [\[13, с. 192\]](#).

Из свойственности образа Бога личности человека С. А. Чурсанов выводит ряд следствий:

- 1) Личностность, в которой выражается образ Божий, является определяющим существенным признаком человека.
- 2) «Никакие — в том числе затрагивающие сознание и высшую нервную деятельность — изъяны и особенности природы человека не могут служить основанием для того, чтобы не считать его человеком и не относиться к нему как к человеку. Например, личностью, а значит человеком, является человек с психическими изъянами, человек, находящийся в бессознательном состоянии, ребенок в чреве матери и так далее».
- 3) Из неотъемлемости образа Божия от человека, из неразрушимости его грехом, следует, что «греховность, преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему» [\[12, с. 74–75\]](#).

Началом пути к проявлению образа Божьего в человеке, к обожению, является следование личности за Христом, совершение крестного подвига, победа над

собственными интересами во благо общей со Христом природы. Этот процесс происходит через объединение личности в Церкви со Христом и другими людьми по природе [\[11, с. 87\]](#).

Союз божественного и человеческого, который произошел в Лице Христа, должен совершиться и в каждом человеке через действие Святого Духа и осуществлении выбора свободной воли человека к самоочищению и обожествлению. Мы призваны развивать свою личность по благодати Святого Духа. Вот почему есть два аспекта Церкви: состояние сформированности и в то же время состояние развития [\[13, с. 255–256\]](#).

Подвижники восходят, укрепляют собственную волю в постоянной борьбе с грехом ради сочетания с волей Божией. Через соединение человеческого естества с благодатью Святого Духа и силой Святой Троицы реализуется личность человека [\[11, с. 67\]](#).

Смысл дела Христова заключается в освобождении человечества от рабства греху, в очищении природы, чтобы мы могли воспринять духовность, то есть чтобы всякий человек мог возрастать в новом единстве чистейшей бесспорочной природы Тела Христова до получения нетварной благодати Святого Духа. Спасение обновляет природу, через объединение творения с Богом совершается личность [\[11, с. 74\]](#).

Но для того, чтобы воспользоваться этими плодами дела Христа, необходимо возродиться Святым Духом в новом человечестве и стать единым со Христом [\[11, с. 67\]](#).

С учением об искуплении и об обожении напрямую связано учение о благодати. Благодать — это природное Божественное начало, даруемое волей Святой Троицы и стяжаемое волей человеческой в единстве личности, призванной сочетать в себе тварную природу с нетварным Даром Святого Духа в Церкви, Теле Христовом [\[11, с. 73\]](#).

Тема богословия личности и ее совершенствования пронизывает всю религиозную философию В. Н. Лосского. К экклесиологии он также подходит с этой позиции. Церковь устроена Богом таким образом, чтобы в ней совершенствовалась и реализовала смысл своего существования человеческая ипостась.

Свою целостность и уникальность каждая человеческая личность утверждает, соединяясь в Теле Христовом — Церкви — как с Самим Господом, так и с другими людьми, и осуществляя тем самым свою жизнь по абсолютному образцу бытия Лиц Пресвятой Троицы [\[12, с. 71\]](#).

Согласно В. Н. Лосскому, в Церкви происходит преодоление раздробленности человеческой природы, исчезает противоречие между интересами личности и общества, становится возможным обожение человеческой природы [\[14, с. 9\]](#). Воплощение этих идей можно реализовать через педагогику, осуществляемую через призму христианского персоналистского богословия.

В Церкви нового человека, примирившегося с Богом через Крест Христов, объединенного в пречистой природе Тела Христова, люди очищаются от вины водой Крещения, отделяются от падшего мира Кровью Христа и возрождаются по природе, обретая духовную восприимчивость. А благодаря тому, что в Пятидесятницу Церковь наполнилась благодатью Духа Святого, то очищенное естество человечества проникается недостижимой радостью, благодатью, Дарами Святого Духа. В Церкви воли человеческие соединены с волей Божией, и каждый человек призван принять Дар, преподаваемый ему Святым Духом и соединить сотворенную природу с нетварным

Божественным Даром, энергией, Божеством. Это получение и усвоение Даров Святого Духа является самой целью христианской жизни [\[11, с. 87\]](#).

Члены Церкви едины с Телом Христовым и Его Ипостасью. Церковь является этим объединенным телом всех людей со Христом. Единое во Христе человечество, имеющее единую с Ним природу, имеет многие лица в отдельных людях. Вместе с воипостазированием человеческого естества индивидуальные личности, человеческие ипостаси, от этого не разрушаются. Также не происходит смешения и слияния личностей людей с Личностью Христа [\[13, с. 239\]](#).

Церковь является в одно и то же время как Телом Христовым, так и наполненностью Святого Духа. Единение человечества и Христа происходит по единой человеческой природе, а наполнение Святым Духом происходит через каждую из множества полноценных личностей. Утверждаясь в едином Теле Христа Церковь находится в состоянии завершенности, а наполняясь Святым Духом каждого своего члена, и побуждая его к возрастанию, Она находится также в процессе становления [\[13, с. 256\]](#). Поэтому человек одновременно является частью единой природы, членом единого Тела Христа, но будучи личностью он заключает и сохраняет в самом себе целостность [\[13, с. 246\]](#).

Правила, руководящие жизнью Церкви на земле, не могут быть отделены от христианского учения. Это не законы в светском понимании, они являются применением православного учения и предания Церкви во всех сторонах жизни общества христиан. Каноны делают общество некой особой организацией, в которой отдельный человек не имеет прав, но вместе с этим отдельный человек не может быть всего лишь ресурсом этой системы, каждая из личностей является целью этой организации. Это коллектив, в котором сохраняется гармония интересов личности и потребностей общества благодаря тому, что они совпадают, устремления всех людей объединены единой целью таким образом, что цель станет недостижимой при нанесении вреда чьим-либо интересам [\[13, с. 247\]](#).

Церковь по образу Троицы есть одновременно природное единство и личностное различие. Поэтому в Церкви и необходима иная икономия, отличная от икономии Сына, Обновителя природного единства; это та икономия, которая обращена к каждой человеческой личности в отдельности, освящающая личностную множественность в едином Теле Христа, — икономия Святого Духа, «пентекостальный» аспект Церкви [\[15, с. 716\]](#).

Концепция развивающего обучения в сочетании с положениями богословия личности

Внесение в концепцию развивающего обучения компонентов положений православного богословия личности влечет значительное преобразование этой системы и производит новый педагогический метод. Основными положениями этого метода являются следующие.

1. Целью развития человека Л. С. Выготский ставил создание творческой личности, устремленной в будущее [\[2, с. 318\]](#). В качестве очень важной особенности целевой установки познания развивающее обучение выделяет практическую применяемость освоенных компетенций, реализацию личности в труде. Православное учение о спасении видит полное совершение человека не в определенной деятельности, но в обожении. Эта цель стоит гораздо дальше первой и таким образом логически завершает построение

пути развития человека.

2. Концепция развития говорит о необходимости непрерывного всестороннего развития человека. Учение об обожении личности также говорит о необходимости постоянного восхождения личности к единению с Богом, об очищении от порока и различных других средствах совершенствования личности. Через обожение личность не только полностью раскрывается, но и исчезают противоречия между личностью и обществом, между индивидуальными интересами человека и интересами всего человечества.

3. Согласно концепции развивающего обучения развитие не является созреванием личности или ее обучением, но обучение пробуждает процессы развития в человеке. Богословие личности говорит о том, что совершенствование личности возможно благодаря тому, что в каждом человеке заложен образ Божий, личностью является каждый, несмотря на его возраст или здоровье, поэтому каждому человеку следует возрастать и совершенствоваться. Концепция развивающего обучения отмечает, что если есть проблемы в каких-то направлениях, их не следует обходить стороной, напротив — нужно концентрироваться на их решении.

4. Для того, чтобы развитие личности состоялось, необходимо найти личный интерес человека к развитию. Икономия жизни человека в Церкви также предполагает обращение индивидуально к каждой личности.

5. Идеологи концепции развития личности человека выделяют важное средство для этого: творчество, выражющееся в различных формах, задействующее фантазию человека. Это является ярким обращением к творческому свойству личности, которое согласно богословию является не только развивающим инструментом, но и проявлением самой сути личности [\[13, с. 150\]](#).

С использованием этих выводов, концепции развивающего обучения и положений богословия личности можно дополнить шаблон стандартного урока со встроенной диагностикой и показать суть рассматриваемого метода. Особенности в кейсе выделены отдельными пунктами со знаком «+».

Структура кейса:

1. Класс, УМК, этап освоения деятельности.

2. Основное осваиваемое умение урока и основные операции, входящие в его состав.

+ Из зоны ближайшего развития учащихся: компетенция, которой учащиеся еще не владеют.

+ При этом целевая установка урока должна быть согласована с путем развития человека в целом: следует использовать ориентацию на практическое применение, на творческое развитие и на постоянное совершенствование личности.

3. Предметная задача, цель которой — усвоить учащимся преподаваемые компетенции и основное умение.

+ Из зоны ближайшего развития учащихся: задача, которую учащиеся еще не могут решить самостоятельно.

4. Подзадачи, формирующие операционные компетенции.

- + Подзадачи, пробуждающие заложенные в человеке процессы развития компетенции, лежащей в зоне ближайшего развития.
 - + Подзадачи, ориентированные на захват и поддержание индивидуальных интересов учащихся на протяжении всего процесса обучения. При этом уместно использовать интересы как пожизненные, так и временные, и косвенные, и трансцендентные, выходящие за границы привычного оприятия.
 - + Творческие подзадачи.
 - + Подзадачи, содержащие компонент эмоционального переживания изучения.
 - + Подзадачи для коллективной командной работы, для освобождения от индивидуальных интересов и приобретения общих.
5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала по шагам и в целом.
- + Подзадачи из зоны актуального развития учащихся.
 - + Подзадачи, определяющие проблемные места, на которых необходимо сосредоточиться в дальнейшем построении урока.
 - + Подзадачи, определяющие интересы обучающихся.

6. Критерии оценки подзадач и предметной задачи.

В таблице особенности предлагаемого метода представлены отдельно в колонке «Действия преподавателя».

Таблица 1 – Работа с кейсом

Этап урока	Используемая часть кейса	Действия преподавателя
Организационный этап	1. Класс, УМК, этап освоения деятельности	–
Повторение	5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала по шагам 6. Критерии оценки подзадач	Оценка актуального уровня развития учащихся. Определение проблемных мест
Мотивация к учебной деятельности. Актуализация знаний. Постановка учебных задач	4. Подзадачи, формирующие операционные компетенции. 5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала по шагам 6. Критерии оценки подзадач	Определение индивидуальных интересов учащихся. Захват интересов учеников. Усвоение учащимися командных и общечеловеческих интересов. Подведение обучающихся к зоне ближайшего развития. Начало пробуждения процессов развития компетенций из зоны

		ближайшего развития
Этап целеполагания	2. Основное осваиваемое умение урока	Удержание интереса учащихся целевой установкой
Этап открытия новых знаний. Введение нового учебного опыта в систему знаний	3. Предметная задача. 4. Подзадачи, являющиеся частью основной задачи	Акцент на поддержании и усилении процессов развития новых компетенций с возможным применением освоенного на практике
Самостоятельная работа по теме. Рефлексия деятельности. Домашнее задание	5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала 6. Критерии оценки предметной задачи	Диагностика освоения новых знаний Обозначение новой зоны ближайшего развития. Закрепление интересов учащихся. Выдача заданий на дом и для самостоятельной работы

Заключение

Приведенный педагогический метод воплощает подходы концепции развивающего обучения с позиций богословия личности и адаптирован для использования в преподавании различных дисциплин на разных уровнях образования. Материал, на основе которого построен метод, является синтезом положений нескольких областей наук и может быть использован для их дальнейшего изучения. При этом использование метода не ограничивается православными образовательными учреждениями, поскольку основой для разработки метода послужили нецерковные исследования, а положения православного богословия личности созвучны с приведенными теориями современной философии образования.

Библиография

- Гревцев А. В. Интеграция положений богословия личности по трудам В. Н. Лосского в современные профориентационные подходы // Философская мысль. — 2023. — № 3. — С. 1-20. doi:10.25136/2409-8728.2023.3.39832.
- Выготский Л. С. Психология развития ребенка. — М.: Смысл, Эксмо, 2004. — 512 с.
- Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Собрание сочинений: в 6 т. — Т. 2. Проблемы общей психологии / Под ред. В. В. Давыдова. — М.: Педагогика, 1982. — С. 5-361.
- Выготский Л. С. Педагогическая психология / Под ред. В. В. Давыдова. — М.: Педагогика, 1991. — 480 с.
- Давыдов В. В. Теория развивающего обучения. — М.: ИНТОР, 1996. — 544 с.
- Давыдов В. В. Лекции по общей психологии: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — 2-е изд., стер. — М.: Академия, 2008. — 176 с.
- Olteanu A., Kambouri M., Stables A. Predicating from an Early Age: Edusemiotics and the Potential of Children's Preconceptions // Studies in Philosophy and Education. — 2016. — № 35. — Р. 621-640. doi:10.1007/s11217-016-9526-3.

8. Платон. Менон, или О добродетели / Перевод В. Карпова // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2016. — С. 671–694.
9. Biesta G. Receiving the Gift of Teaching: From 'Learning From' to 'Being Taught By' // Studies in Philosophy and Education. — 2013. — № 32. — Р. 449–461.
doi:10.1007/s11217-012-9312-9.
10. Westphal M. Levinas and Kierkegaard in dialogue. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008. — 208 p.
11. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение: сборник / пер. с фр. В. А. Рециковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: ACT, 2006. — С. 11–110.
12. Чурсанов С. А. Богословское понятие личности (проошпов) в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. — 2006. — № 2. — С. 63–80.
13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение: сборник / пер. с фр. В. А. Рециковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: ACT, 2006. — С. 111–310.
14. Гришаева Е. И. Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — Екатеринбург, 2011. — 23 с.
15. Лосский В. Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение доктрины Церкви) // Лосский В. Н. Боговидение: сборник / пер. с фр. В. А. Рециковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: ACT, 2006. — С. 710–720

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Настоящая работа посвящена достаточно интересной, актуальной и современной теме - концепции социального конструктивизма Л. С. Выготского. Необходимо иметь в виду, что советско-российская психология является идеологически сформулированной и сформированной, поэтому она практически неприменима к решению терапевтических задач, представляя собой лишь набор докт и сенденций, которые можно рассмотреть с точки зрения философской метафизики, но никак не прикладной области исследования, тем более имеющей хоть какую-то практическую значимость. В этой серой гуманитарной массе можно назвать лишь несколько имен, которые действительно имеют отношение к психологической деятельности, и имя Льва Семёновича Выготского как раз и представляет собой то редкое исключение. Обычно его творчество опрошено теорией деятельности его ученика А.Н. Леонтьева, которая нанесла непоправимый вред отечественной психологии, отбросив ее во времена Средневековья.

Другое имя, которое рассматривает в статье автор - В. Н. Лосский - создатель оригинальной семиотической системы, значительно опередившей свое время, причем ее можно применить к различным областям управления, образования и т.д. Этот подход получил распространение и признание во всем мире, за исключением, конечно, России. Тем более интересен подход автора, который в своей статье объединяет эти два имени и пытается создать некую синтетическую концепцию.

Конструктивизм — направление в психологии и философии образования, главная идея которого в том, что познание — это конструирование. Проще говоря, знания мы не

просто пассивно усваиваем, а самостоятельно выстраиваем по мере того, как знакомимся с окружающим миром и осмысливаем этот опыт. Это осмысление происходит на основе уже имеющихся у нас знаний и опыта и зависит от стадии нашего когнитивного развития и культурного фона.

Для традиционного педагога ученик — пустой сосуд, который можно заполнить любой информацией. Учитель-конструктивист же старается создать условия, в которых ученик сам будет искать ответы на волнующие его вопросы. В результате он самостоятельно построит новое знание — вернее, встроит его в уже существующие у него представления о мире, сформированные предыдущим опытом. Поскольку опыт каждого человека уникален, то и знание, которое сформирует один ученик, будет отличаться от того, что получится у другого. А ещё это означает, что освоение нового материала невозможно без внутренних перемен.

Пиаже отверг царившую в начале XX века идею о том, что знание — это пассивное отражение внешней, объективной реальности. Вместо этого он предложил концепцию обучения как динамического процесса последовательной адаптации к действительности, в ходе которого ученики создают и тестируют собственные гипотезы о мире. Таким образом, обучение, по Piаже, — это процесс трансформации, а не накопления знаний. Поскольку подход Пиаже сосредоточен на интеллектуальной стороне обучения, сформированное им течение называют когнитивным конструктивизмом.

Основателем социального (от англ. social constructivism) явился Лев Выготский. В отличие от Пиаже, Выготский считал, что обучение — это в первую очередь социальный процесс. Среда, в которой воспитывается ребёнок, влияет на то, что и как он думает.

Обучение происходит при взаимодействии с сообществом и культурой. Все задачи, с которыми сталкивается человек во время обучения, Выготский разделил на три типа:

- задачи, которые мы можем выполнить сами;
- задачи, которые мы можем выполнить под чьим-то руководством;
- задачи, с которыми мы не способны справиться.

Поскольку мы уже знаем, как выполнять задачи из первой категории, они ничему не учат нас. Также с точки зрения обучения нет смысла браться за задачи третьего типа. Какими бы талантливыми ни были ребёнок и его учитель, если ученик не знает правил деления и умножения, он не сможет решать физические задачи на движение. Обучение происходит по большей части при выполнении второго типа задач — на уровне потенциального перехода от невежества к знанию. Эту область Выготский назвал зоной ближайшего развития.

Семиотически-коммуникативная теория сознания Л.С. Выготского предвосхищает современные версии социального конструктивизма. С ее помощью психолог предлагал своеобразное решение той фундаментальной проблемы, которая стояла и стоит перед психологией как наукой в силу противостояния «гуманистического» и «натуралистического» подходов. Оно заключается в принципиальном пересмотре соотношения понятий «внешнее внутреннее» и «социальное психическое». На его основе Л.С. Выготский формулирует нечто вроде универсального закона культурного развития, или развития психических функций, или эволюции сознания.

И тут достаточно органично вплетаются идеи персонализма В. Н. Лосского, когда последний раскрывает ценность человеческой личности как образа Божия, как надприродной свободополагающей реальности, как принцип сохранения самоидентичности. Ценность его концепции еще и в том, что она исходит не из современных философских и психологических предпосылок, а из догматического Предания Церкви, которое Лосский творчески раскрывает и осмысливает. Личностное существо не может ограничиться действием внутри собственной природы, оно нуждается в свободном «дарении» себя, в преодолении атомистической замкнутости, в

самораскрытии через обожение, через восстановлению единства человеческой природы.

Следует отметить, что мало кто пытался найти подобный синкретизм в творчестве обоих исследователей, что является несомненной новизной работы. Она выполнена на большом фактическом и библиографическом материале, присутствуют апелляции к различным точкам зрения, что вызовет определенный интерес у части аудитории журнала, тем более при анализе образовательных концептов, отражающих становление мировоззрения человека.

Англоязычные метаданные

The Art of Argumentation in Ancient China

Kryuchkova Svetlana

Doctor of Philosophy

Professor, Department of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation

125167, Russia, g. Moscow, Leningradskii prospekt, 51/1

 svetlana.kryuchkova2015@yandex.ru



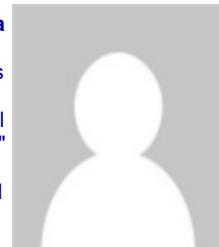
Kryuchkova Elena Vyacheslavovna

PhD in Economics

Associate Professor, Department of Economics and Enterprise Management, Moscow State Technological University "STANKIN"

127055, Russia, Moscow, lane. Vadkovsky, 1

 kryuchkova_e@mail.ru



Abstract. The subject of the study is the ideological heritage of ancient Chinese thinkers, one way or another related to the theoretical understanding of the practice of public debate. The process of institutionalization of the dispute in Ancient China is considered in detail, it is substantiated that its prerequisite was the existence of a specific argumentative discourse in the form of the so-called "beliefs" - teachings, edifying speeches of advisers to their rulers. Arguments against the occurring identification of "beliefs" with real public disputes that were widespread during the Zhangguo period - the "Rivalry of a Hundred Schools" are considered. It is shown that a number of ideas developed during this period will subsequently acquire a normative status and become the hallmark of the Chinese dispute. During the consideration of various types of disputes, techniques specific to the Chinese type of argumentation were identified: the method of associations, references to precedents, the use of the last word; the role of examples as the basis of inductive reasoning is shown. Based on the consideration of the Confucian concept of "correction of names" and the Mohist doctrine of the correct use of language, it is shown that the socio-political context and practical considerations played a decisive role in the theoretical understanding of the art of argumentation. The productive methodological ideas of the ancient Chinese "Dispute Program" are revealed. The role of analogy and examples as topoi of the ancient Indian dispute is shown. The theory of reasoning and the theory of dispute of the late Mohists are analyzed, the conclusion is substantiated that the principles of justification and persuasion, as well as the rules for conducting a dispute contained in them, are applied logic, the normativity of which allows us to consider it as the first theory of argumentation.

Keywords: argumentative errors, analogy, inferences, logic, theory of argumentation, dispute, persuasion, Ancient China, reasoning rules of dispute, rules of dispute

References (transliterated)

1. Platon. Dialogi. Kniga vtoraya. M.: Eksmo, 2008. S.9-88.
2. Eemeren Frans Kh. Sovremennoe sostoyanie teorii argumentatsii // Vazhneishie kontseptsii teorii argumentatsii / Per. s angl., nauch. red. A.I.Migunov. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2006. S.14-33.

3. Kryuchkova S.E. Strategii argumentatsii v Drevnem mire. M.: Yurait, 2020.
4. Eemeren Frans Kh., Grootendorst, R. Sistemicheskaya teoriya argumentatsii: pragma-dialekticheskii podkhod / Pod obshch. red. O.A.Domanova. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2021.
5. Yaspers K. Velikie filosofy. Zadayushchie meru lyudi. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2018.
6. Van Eemeren, F.H., Grootendorst R., Henkemans F.S. Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments. Mahwah: Erlbaum, 1996.
7. Gadamer Kh.-G. Puti Khaideggera: issledovanie pozdnego tvorchestva. Minsk: Propilei, 2007.
8. Harbsmeier Ch. Language and Logic // Needham J. Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
9. Kobzev A.I. «Dao-de tszin»: glavnyi kanon kitaiskoi filosofii v pervom akademicheskrom perevode na russkii yazyk // Voprosy filosofii, 2023. № 3. S.102–131.
10. Fen Yu-Lan'. Kratkaya istoriya kitaiskoi filosofii. SPb.: Evraziya, 2017.
11. Grane M. Kitaiskaya mysl'. M.: Respublika, 2004.
12. Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
13. Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China. Michigan: The University of Michigan Press, 1983.
14. Krushinskii A.A. (2016). Logika Drevnego Kitaya // Filosofskii zhurnal, 2016. T.9 (4). S. 111-127.
15. Hansen Ch. A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. New York: Oxford University Press, 1992.
16. Kobzev A.I. (2011). Kitai i vzaimosvyaz' ieroglifiki s kontinualizmom, a alfavita s atomizmom // Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. M.: Vostochnaya literatura RAN, 2011. S.314-325.
17. Eko U. Poiski sovershennogo yazyka v evropeiskoi kul'ture. SPB: ALEXANDRIA, 2007.
18. Kobzev A.I. Kitaiskaya kul'tura i atomizm // Filosofiya i nauka v kul'turakh Vostoka i Zapada. M.: Vostochnaya literatura RAN, 2013. S.211-223.
19. Mamardashvili M.K., Pyatigorskii A.M. Simvol i soznanie. SPB.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011.
20. Rouzman G. O znanii (chzhi): diskurs-rukovodstvo k deistviyu v «Analektakh» Konfutsiya // Sravnitel'naya filosofiya: znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur. M.: Vostochnaya literatura RAN, 2008. S. 20-28.
21. Kobzev A.I. Logika i dialektika v Kitae // Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T.1. M.: Vostochnaya literatura RAN, 2006. S.44-55.
22. Gerasimova I.A. Vvedenie v teoriyu i praktiku argumentatsii. M.: Logos, 2007.
23. Alekseev A.P. Filosofskii tekst: idei, argumentatsiya, obrazy. M.: Progress-Traditsiya, 2006.
24. Mayatskii M. (2020). Ad hominem i obratno. M.: ID Vysshei shkoly ekonomiki, 2020.
25. Bryushinkin V.N. Sistemnaya model' argumentatsii kak osnova metodologii filosofskoi komparativistiki // Modeli mira. Issledovaniya po logike, argumentatsii i istorii filosofii / Pod obshch. red. V.N. Bryushinkina. Kaliningrad: Izd-vo KGU, 2004. S.66-86.
26. Krol' Yu.L. (1987) Spor kak yavlenie kul'tury Drevnego Kitaya // Narody Azii i Afriki,

1987. №2. S. 24-34.
27. Tszyn' Li. Kul'turnye osnovy obucheniya: Vostok i Zapad. M.: ID Vysshaya shkola ekonomiki, 2017.
28. Li J., Wang L.-Q., Fischer K.W. The organization of Chinese shame concepts // Cognition and Emotion, 2004. Vol.18 (6). Pp. 767-797.
29. Syma Tsyan'. Zapisi istorika. M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka», 1972.
30. Titarenko M.L. Drevnekitaiskii filosof Mo Di, ego shkola i uchenie. M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka», 1985.
31. Antologiya mirovoi filosofii. Kitaiskaya filosofiya, T.1. Ch.2. M.: Mysl', 1969. S.181-275.
32. Rykov S. Yu. (2023). Nekotorye aspeky moistskoi teorii «Neba» // Voprosy filosofii, 2023. №3. S.160-175.
33. Khuan' Kuan'. Spor o soli i zheleze. M.: Vostochnaya literatura RAN, 2001.
34. Pan' Shimo. Logika Drevnego Kitaya // Filosofskie nauki, 1991. №11. S.174-178.
35. Konfutsii. Lun' Yui. Suzhdeniya i besedy. M.: Izdatel'stvo «Shans», 2021.
36. Chzhou Yun'chzhi. Osnovnye vekhi razvitiya drevnekitaiskoi logiki min byan', ee glavnye osobennosti i real'nye dostizheniya // Ratsionalisticheskaya traditsiya i sovremennost'. M.: Izdatel'stvo «Nauka», 1993. S.152-178.
37. Rykov S.Yu. Drevnekitaiskaya filosofiya. M.: Institut filosofii RAN, 2012.
38. Tan' Tszefu. Issledovanie vzglyadov moistov-sporshchikov. Pekin, 1958.
39. Hamblin Ch.L. Fallacies. London: Methuen, 1970.
40. Eemeren Frans. Kh. Oshibki v argumentatsii // Vazhneishie kontseptsii teorii argumentatsii. SPb.: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2006. S.162-197.
41. Eemeren F.H., Houtlosser P. The Development of the Pragma-dialectical Approach to Argumentation // Argumentation, 2003. Vol. 17(4). Rr. 387-403.
42. An'es van Rees M. Interpretatsiya i rekonstruktsiya argumentatsii // Vazhneishie kontseptsii teorii argumentatsii. SPb.: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2006. S.198-238.
43. Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. Chicago: La Salle, 1989.
44. Rykov S.Yu. Liki kitaiskoi ratsional'nosti // Istoriko-filosofskii ezhegodnik, 2018. T. 33. S.89-118. DOI 10.21267/AQUILO.2018.33.21031
45. Krushinskii A. A. Logika «I tszina». Deduktsiya v Drevnem Kitae. M.: Vostochnaya literatura, Institut filosofii RAN, 1999.
46. Kobzev A.I. Znanie/razum i vera/blagonadezhnost' v kitaiskoi filosofii // Sravnitel'naya filosofiya: znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur. M.: Vostochnaya literatura, Institut filosofii RAN, 2008. S.29-37.

The Cultural Code "Bestiary" in the Jewish Pictorial Semiosis

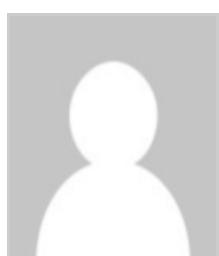
Kotliar Elena Romanovna

PhD in Art History

Associate Professor, Department of Visual and Decorative Art, Crimean Engineering and Pedagogical University named after Fevzi Yakubov

295015, Russia, Republic of Crimea, Simferopol, lane. Educational, 8, room 337

 allenkott@mail.ru



Puntus Ekaterina Yur'evna

Senior Lecturer, Department of Design, State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Crimean University of Culture, Art and Tourism"

295034, Russia, Republic of Crimea, Simferopol, Kievskaya str., 39

 allenkott@mail.ru



Abstract. The subject of the study is the cultural code "Bestiary", which combines symbolic images of animals and chimeras in the Jewish pictorial semiosis. The object of the study is traditional symbolism in Jewish pictorial practice. The article uses the methods of semiotic analysis in deciphering the meanings of the elements of the traditional pictorial Jewish semiosis, the method of analyzing previous studies, the method of synthesis in substantiating sets of signs. In their work, the authors consider the following aspects of the topic: the main codes of the Jewish pictorial semiosis are highlighted, their morphology, interrelationships, key meanings and the main code are substantiated. The Bestiary code, its features, etymology and reading are considered in detail. The main conclusions of the study are:

1. Based on the study of Jewish traditional culture, five main codes of pictorial semiosis in Judaism were identified, uniting a group of symbols: skewomorphic (subject), phytomorphic (plant), zoomorphic (animal), numeric. The primary source of all codes and the unifying code is the Sefer code (Book). The interactions between the codes are revealed, the key meanings are the symbolism of Creation, Paradise, Torah persons and Messianic aspirations. The semantic center of the codes – the Torah and Aron Hakodesh, as a repository of the Torah, is revealed.
2. The Bestiary code considered in detail represents the symbolism of traditional images of animals and chimeras, which is connected with the prohibition in Judaism on the image of a person. Images of representatives of the world of animals, birds, fish, as well as mythical creatures in the Jewish reading convey the meanings of human virtues and negative qualities, and also indicate Messianic hopes laid down in the Torah and especially in the Midrash Talmud. The scientific novelty of the study consists in the fact that for the first time a culturological analysis was carried out and the interrelationships of cultural codes in the Jewish pictorial semiosis were structured, with an emphasis on the Bestiary code.

Keywords: Aron Hakodesh, Torah, Zoomorphic symbols, Pictorial semiosis, Bestiary, Judaism, Cultural code, Talmud, Midrash, Mythology

References (transliterated)

1. Danilevskii V. Ya. Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu. M. : Institut russkoi tsivilizatsii, 2011. 813 s.
2. Evrei. M.: Nauka, 2018. 783 s.
3. Kantsedikas A. Al'bom evreiskoi khudozhestvennoi stariny Semena An-skogo. M. : Mosty kul'tury, 2001. 336 s.
4. Kizilov M. B. Krymskaya Iudeya: Ocherki istorii evreev, khazar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnykh vremen do nashikh dnei. Simferopol': Dolya, 2011. 336 s.
5. Kizilov M. B. Krymchaki: obzor istorii obshchiny // Evrei Kavkaza, Gruzii i Tsentral'noi Azii: issledovaniya po istorii, sotsiologii i kul'ture. M : Ariel', 2014. S. 218–237.
6. Kozlov S. Ya. Iudaizm v Rossii: istoriya i sovremennost' // Issledovaniya po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. M. : IEA RAN, 2000. Vyp. 137. S. 3–27.
7. Kotlyar E. R., Alekseeva E. N. Iudeiskii kul'turnyi kod v vizual'nom semiozise Kryma // Filosofiya i kul'tura. 2022. № 11. S. 7 - 29. DOI: 10.7256/2454-0757.2022.11.39195

URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39195

8. Kotlyar E. R. Remeslo i Tora: istochniki, vidy i repertuar evreiskogo traditsionnogo iskusstva. // Sbornik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. Kemerovo: KemGUKI, 2015. №31. S. 68–76.
9. Lotman Yu. M. Semiosfera. SPb.: Iskusstvo-SPb, 2000. 704 s.
10. Ot kimmeriitsev do krymchakov. Narody Kryma s drevneishikh vremen do kontsa XVIII v. / pod red. I. N. Krapunova, A. G. Gertsena. Simferopol': Feniks, 2014. 286 s., ill.
11. Pirs Ch. S. Printsy filosofii. SPb. : Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2001. T. II. 320 s.
12. Sossyur F. de. Kurs obshchei lingvistiki // Trudy po yazykoznaniiyu. M. : Progress, 1977. S. 31–269.
13. Stasov V. V. Russkii narodnyi ornament. Vyp. 1. Shit'e, tkani, kruzheva. SPb. : Obshchestvo pooshchreniya khudozhnikov, 1872. 88 s.
14. Tyurkskie narody Kryma. Karaimy, krymskie tatary, krymchaki. M.: Nauka, 2003. 459 s.

The Metaphysical Analysis of the Chinese Taoism of Immortality: Case Study on Continuity and Changes of Ancient Excavated Jade Artifacts

Zhou Zhenhua

PhD in Philosophy

Graduate student, Faculty of Philosophy, Faculty of Humanities, Ural Federal University

620078, Russia, Sverdlovsk region, Yekaterinburg, Komsomolskaya str., 70

 774853404@qq.com



Abstract. Taoist philosophy and metaphysics show an important role in ancient and modern Chinese society with its thinking about the value and meaning of life and has become an important resource for both traditional Chinese philosophy and modern. This article discusses the concept of immortality in Taoism from the point of view of metaphysics. The goal was to metaphysically analyze the symbolism of the immortality of jade artifacts found during archaeological excavations. The object of the study is the Taoist symbolism of the immortality of ancient jade artifacts, the subject is the continuity of Taoist symbols. The article is intended to expand knowledge in this direction. The author gives an idea of the metaphysical system of jade culture, at the same time considering Taoism from the point of view of metaphysics, as well as religion and an indispensable attribute of everyday life. Based on the analysis of 20 jade artifacts, the main characteristics of the symbols of Taoist immortality were revealed. The author comes to the conclusion that the theme of Taoist immortality, expressed in jade artifacts, accompanied the evolutionary process of inheritance, continuation, change and universal life and in a certain way influenced it. In different historical periods, people understand the Taoist thought of immortality in different ways, use different practices in different ways, regulate jade mining, so in different historical periods for Taoism, jade culture is a different form, reflecting the aesthetics of the characteristics of the ancient Chinese era and the pursuit of eternal thought and continuation of Taoism. The conclusions are discussed in three aspects: 1) the embodiment of the metaphysical worldview system of Taoism using the theme of "eternal life" and "immortality" in popular culture; 2) the embodiment of the metaphysical system of the ideology of jade culture; 3) takes into account the analysis of the continuation and change of the process of mutual integration of Taoist and jade culture. Thus, from the perspective of man and soul, the universality of the continuation

of Taoism in jade can be clarified in order to fill the academic gap in this field.

Keywords: jade culture, Soul, Life Long, Jade Artifacts, Celestial being, Immortality, Chinese Traditional Philosophy, Taoism, symbols of immortality, Metaphysics

References (transliterated)

1. Xilin He. The Featherman and Its Symbolic Significance in the Art of Han Dynasty // Cultural Relic. 2010. No. 650 (07). P. 46-55+97. DOI:10.13619/j.cnki.cn11-1532/k.2010.07.006.
2. Kai Zheng. Taoism Mind-Nature Theory Research // Philosophical Research. 2003. No. 08. P. 80-86.
3. Jun Liang. Discuss about Chinese Ancient Jade Culture // Journal of Fujian Normal University Fuqing Branch. 2006. No. 01. P. 67-70.
4. Soul of Jade-Exhibition of Ancient Chinese Jade Culture // Rongbaozhai. 2022. No. 207 (02). P. 266.
5. Xinchang Ning. Realm of Metaphysics in the Perspective of Confucianism, Buddhism and Taoism // Academic Research. 2011. No. 11. P. 20-24.
6. Isaeva L.I. Kitaiskaya vyshivka na podushkakh kak predmet dukhovnoi kul'tury. Ch. 2 // Sovremennye vostokovedcheskie issledovaniya. 2022. №1. S. 102-115. DOI: <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2022-102-115>.
7. Shoupeng Wu. Aristotle. Metaphysics. Beijing: The Commerical Press, 1991.
8. Kai Zheng. Ontology and Metaphysics in the Context of Chinese Philosophy // Philosophical Research. 2018. P. 01. P. 77-85.
9. Kai Zheng. Research on Taoism Metaphysics. Beijing: China Renmin University Press, 2018.
10. Baoyou Zhao. Lao Tzu's Thought and the Way of Human Existence. Beijing: Social Sciences Acadeic Press, 2011.
11. Xinhua Wan. The Sustenance of Life. A Brief Talk about Longevity Lock // Root Exploration. 2006. No. 01. P. 72-82.
12. Yao A. Politics of Time on the Southwest Frontier of China's Han Empire. // American Anthropologist. 2017. Vol. 119. P. 86-103. DOI
13. Wang R. Progress Review of The Scientific Study of Chinese Ancient Jade // Archaeometry. 2011. Vol. 53. P. 674-692. DOI <https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2010.00564.x>.
14. Yunhui Wu. The Historical Development and Cultural Connotation of Chinese Ancient Jade Culture // Modern Communication. 2017. No. 452 (06). P.100-101.
15. Li Yang. Investigation of Taoist (Taoism) Jade Advocating Culture in the Perspective of Tradition // The Silk Road. 2017. No. 353 (16). P. 36-38.
16. Pengfei Li. Observing the Transition of Aesthetic Experience of Chinese Traditional Jade Culture from the View of Eating Jade in Ancient Times // Journal of Gems & Gemmology. 2014. Vol. 16 (05). P. 75-80. DOI:10.15964/j.cnki.027jgg.2014.05.040.
17. Jianhua Huang. «Fairy Tales» in the Qin and Han Dynasties and the Theme of Ascension to Immortals in the Portraits of the Han Dynasty // Yangtze River Civilization. 2009. No. 1. P. 11-29.
18. An Yang. The Soul of Ascending Immortals—A Brief Analysis of Han Dynasty Pictorial Stones // Journal of Changjiang Normal University. 2013. Vol. 29 (04). P. 86-89.

19. Borgatti J.M. The Art of Identity: African Sculpture from the Teel Collection // Museum Anthropology. 1997. Vol. 21. P. 90-92. DOI <https://doi.org/10.1525/mua.1997.21.2.90>.

The Restitution of Truth in Painting: Vincent Van Gogh's "Shoes" and their Explication in the Philosophy of Jacques Derrida.

Gaynudinov Timur Rashidovich

PhD in Philosophy

Associate Professor of the Department of Philosophy at Yaroslavl Demidov State University

150000, Russia, Yaroslavl Region, Yaroslavl, str. Sovetskaya 10, room No. 58

✉ jean-jacques@yandex.ru



Abstract. Using Jacques Derrida's polylogue "Restitution, From truth to size" as a starting point of analysis, the article examines the problem of truth in painting. Derrida, referring to the famous dispute between Martin Heidegger and Meyer Schapiro over Vincent Van Gogh's painting "Shoes", not only reconstructs the details of this correspondence discussion, which stretched for many years, but also makes a sharp criticism of academic discourse, both philosophical and art criticism, equally limited in its total claim to knowledge truth in painting. Derrida comes to the conclusion that despite the external differences and internal opposition, the positions of Heidegger and Schapiro are completely in tune. Recreating the main directions of Derrida's analysis, the author reveals the idea of the "restitution of truth" in painting, embedding it in a more general philosophical context of the deconstruction of art. Restitution is inevitably associated with the appropriation and re-attribution of the meanings and images of an artistic work. This is exactly what happened in the "mirror speculation" of Heidegger and Schapiro, who sought to appropriate the truth of the "shoes" from Van Gogh's painting. Heidegger puts the shoes "on the ground", gives them to a peasant woman, Shapiro writes about their belonging to the artist Vincent himself, but, in the end, both famous professors only project their own identity onto Van Gogh's painting and force them to tell their truth, while embedding it in the framework of academic discourse.

Keywords: parergon, deconstruction, art, restitution, truth, painting, Schapiro, Heidegger, Van Gogh, Derrida

References (transliterated)

1. Derrida J. La Vérité en peinture. Flammarion, 1993. – 442 p.
2. Gainutdinov T.R. Osleplenie i istoki risunka // Filosofiya i kul'tura. – 2020.-№ 7. – S. 1-9.
3. Sezann P. Perepiska. Vospominaniya sovremennikov. M.: Iskusstvo, 1972. – 370 s.
4. Derrida Zh. Pravda v zhivopisi. // Estetika i teoriya iskusstva XX veka: Khrestomatiya. M.: Progress – Traditsiya, 2008. S. 306-319.
5. Shapiro M. Natyurmort kak lichnyi ob"ekt: zametki o Khaideggere i Van Goge (1968) // Topos, № 2-3 (5), 2001, s. 28 – 39.
6. Foma Akvinskii. Summa teologii. Chast' 3. Voprosy 62. Kiev: Nika-Tsentr, 2015.-504 s.
7. Khaidegger M. Istok khudozhestvennogo tvoreniya. M.: Akademicheskii proekt, 2008. – 528 s.
8. Khaidegger M. Vvedenie v metafiziku. SPb.: NOU – «Vysshaya religioznaya shkola»,

1998. – 302 s.
9. Van Gogh, Vincent. J.-B. de la Faille Edité par Hyperion, Paris. 1939.
 10. Derrida Zh. Vosozdanie istiny po merke // Topos, № 2-3 (5), 2001, s. 40 – 63.
 11. Beili M. Imyatoi, komu Van Gog vruchil svoe ukho, nakonets-to izvestno / M. Beili // The Art Newspaper Russia. – 2016. – № 47.
 12. Gauzi, Francois. Lautrec et son temps. Paris, 1954. P. 31–32.
 13. Gamsun K. Golod // Romany / Per. Yu. Baltrushaitisa pod red. V. Khinkisa. Mn., 1989.
 14. Derrida J. Cartouches // La Vérité en peinture. Flammarion, 1993. p. 211-290.
 15. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya. M.: Iskusstvo, 1994. – 367 s.
 16. Gainutdinov T. R. Dekonstruktsiya v okrestnostyakh iskusstva. Problema zhivopisi v filosofii Zhaka Derrida // Gainutdinov T. R. Filosofiya i kul'tura. – 2022. – № 10 – S.
 17. Gainutdinov T. R. Pis'mo i figura. Opyt sovmestnogo tvorchestva Zhaka Derrida i Valerio Adami // Gainutdinov T. R. Filosofiya i kul'tura. – 2019. – № 10 – S. 1-6.
 18. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha. M.: Nauka, 2000. S. 157.
 19. Ara H. Merjian Giorgio de Chirico and the Metaphysical city. Nietzsche, Modernism, Paris. Yale university press, 2014.

Interpretation of the Concept of Social Constructivism by L. S. Vygotsky through the Semiotics of Education, the Theory of Transcendence in Education and the Theology of Personality by V. N. Lossky

Grevtsev Arsenii Vladimirovich

PhD student, Theology Department, Religious Organization — Higher Theological Educational Organization of the Russian Orthodox Church «Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies»

115035, Russia, Moscow region, Moscow, Pyatnitskaya str., 4/2, office building 1

✉ thabell@mail.ru



Abstract. The subject of the work is the theses of the concept of developmental learning, semiotics of education, theory of transcendence in education, and theology of personality. The aim of the research is to develop a practical pedagogical method based on the discussed concepts. The author demonstrates the key positions of the concept of developmental learning, such as the zone of proximal development and scaffolding; reveals the understanding of education as a semiotic system and the participation of transcendent reality in it; and outlines the main theses of the theology of personality by V.N. Lossky. Then the author combines the aforementioned theories to create a pedagogical method, which he defines as an integration of the developmental learning approach with the position of the theology of personality. The author's special contribution is the generalization of scattered concepts into unified conclusions and the development of a practical pedagogical method, which includes a number of theses, specific components of a case for conducting a lesson as a template, and instructions for implementing the case in accordance with the generally accepted stages of a lesson also in the form of a template. The author concludes that the developed case is universal and can be applied at different levels of education. The author also notes the value of the material based on which the method was developed for further study of each of the presented areas of science. The author emphasizes that the application of the method is not limited to the religious context, as the method was developed based on non-religious research, and the positions of Orthodox theology of personality correspond to

the presented theories of modern philosophy of education.

Keywords: theology of personality, transcendence in education, constructivist educational approach, scaffolding, zone of proximal development, concept of developmental education, edusemiotics, semiotics of education, philosophy of education, pedagogical methods

References (transliterated)

1. Grevtsev A. V. Integratsiya polozhenii bogosloviya lichnosti po trudam V. N. Losskogo v sovremennoye proforientatsionnye podkhody // Filosofskaya mysl'. — 2023. — № 3. — S. 1–20. doi:10.25136/2409-8728.2023.3.39832.
2. Vygotskii L. S. Psikhologiya razvitiya rebenka. — M.: Smysl, Eksmo, 2004. — 512 s.
3. Vygotskii L. S. Myshlenie i rech' // Vygotskii L. S. Sobranie soчинений: v 6 t. — T. 2. Problemy obshchei psikhologii / Pod red. V. V. Davydova. — M.: Pedagogika, 1982. — S. 5–361.
4. Vygotskii L. S. Pedagogicheskaya psikhologiya / Pod red. V. V. Davydova. — M.: Pedagogika, 1991. — 480 s.
5. Davydov V. V. Teoriya razvivayushchego obucheniya. — M.: INTOR, 1996. — 544 s.
6. Davydov V. V. Lektsii po obshchei psikhologii: ucheb. posobie dlya stud. vyssh. ucheb. zavedenii. — 2-e izd., ster. — M.: Akademiya, 2008. — 176 s.
7. Olteanu A., Kambouri M., Stables A. Predicating from an Early Age: Edusemiotics and the Potential of Children's Preconceptions // Studies in Philosophy and Education. — 2016. — № 35. — P. 621–640. doi:10.1007/s11217-016-9526-3.
8. Platon. Menon, ili O dobrodeteli / Perevod V. Karpova // Platon. Polnoe sobranie sochinений v odnom tome. — M.: Izdatel'stvo AL'FA-KNIGA, 2016. — S. 671–694.
9. Biesta G. Receiving the Gift of Teaching: From 'Learning From' to 'Being Taught By' // Studies in Philosophy and Education. — 2013. — № 32. — P. 449–461. doi:10.1007/s11217-012-9312-9.
10. Westphal M. Levinas and Kierkegaard in dialogue. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008. — 208 p.
11. Losskii V. N. Spor o Sofii // Losskii V. N. Bogovidenie: sbornik / per. s fr. V. A. Reshchikovoi; sost. i vstup. st. A. S. Filonenko. — M.: AST, 2006. — S. 11–110.
12. Chursanov S. A. Bogoslovskoe ponyatie lichnosti (прοσωπον) v strukture metodologicheskoi paradigm pravoslavnoi psikhologii i pedagogiki // Vestnik PSTGU. Seriya 4: Pedagogika. Psichologiya. — 2006. — № 2. — S. 63–80.
13. Losskii V. N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi // Losskii V. N. Bogovidenie: sbornik / per. s fr. V. A. Reshchikovoi; sost. i vstup. st. A. S. Filonenko. — M.: AST, 2006. — S. 111–310.
14. Grishaeva E. I. Uchenie o lichnosti v filosofii V. N. Losskogo: istoriko-filosofskii analiz: avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. — Ekaterinburg, 2011. — 23 s.
15. Losskii V. N. Kafolicheskoe soznanie (Antropologicheskoe prilozhenie dogmata Tserkvi) // Losskii V. N. Bogovidenie: sbornik / per. s fr. V. A. Reshchikovoi; sost. i vstup. st. A. S. Filonenko. — M.: AST, 2006. — S. 710–720