

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: 21-06-2023

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: 21-06-2023

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

Рошевская Лариса Павловна – доктор исторических наук, профессор, отдел гуманитарных междисциплинарных исследований Коми 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, вns, 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@fciaarctic.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. Scondi 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, igorbelbelyaev@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 диссертационных 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 датами дается короткое (Ctrl и минус) и без отбивок.
- Тире во всех остальных случаях дается 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 XX 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

Захаров А.Д. Социально-философская теория Жака Лакана как метакритика концепции мировоззрения	1
Котляр Е.Р., Золотухина Н.А. Культурный код "Числа" в иудейском изобразительном семиозисе Крыма	14
Фёдоров С.В. Экзистенциальная истина в диалектико-символическом осмыслении	42
Бабич В.В. <i>Homo loquens</i> : ценности в структуре нарративной идентичности	55
Соловьёв Р.С. Ранние сочинения Аристотеля как ключ к пониманию платоновского «Евтифона»	68
Англоязычные метаданные	84

Contents

Zakharov A.D. The socio-philosophical theory by Jacques Lacan as a metacriticism of the world outlook concept	1
Kotliar E.R., Zolotukhina N.A. The cultural code of "Numbers" in the Jewish pictorial Semiosis of the Crimea	14
Fedorov S. Existential Truth in Dialectical-symbolic Understanding	42
Babich V.V. Homo loquens: values in the structure of narrative identity	55
Soloviev R.S. Aristotle's Early Treatises as a Clue to Interpreting of Plato's Euthyphro	68
Metadata in english	84

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Захаров А.Д. — Социально-философская теория Жака Лакана как метакритика концепции мировоззрения // Философская мысль. – 2023. – № 6. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.6.40868 EDN: OSGYLQ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40868

Социально-философская теория Жака Лакана как метакритика концепции мировоззрения

Захаров Александр Дмитриевич

ORCID: 0000-0003-4422-4797

аспирант, Факультет социальных наук и массовых коммуникаций, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации

125167, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Пр-кт Ленинградский, 49/2

✉ zaharofff1997@gmail.com



[Статья из рубрики "Социальная философия"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.6.40868

EDN:

OSGYLQ

Дата направления статьи в редакцию:

28-05-2023

Дата публикации:

04-06-2023

Аннотация: Социальная философия – довольно молодая дисциплина в рамках общей философии, и чаще всего, ее методология и проблематика касаются предельно общих черт общественной жизни, развития общества и моделей его устройства, но индивидуалистические подходы, значительно развившиеся в XIX-XX вв. значительно расширили диапазон применения социально-философских категорий. Один из ярчайших среди таких методологических подходов связан с психоаналитической традицией и именем Жака Лакана в частности. Этот ученый смог объединить различные сферы общественной жизни – начиная от лингвистики и мифологии, заканчивая социологией, этикой и математическим моделированием – в рамках своей теории субъекта и его существования в неизбежных рамках социального, чему и посвящена данная статья. В качестве методов исследования были использованы качественный анализ первичных эмпирических данных, в том числе переведенных семинаров Жака Лакана, обработка вторичных эмпирических данных зарубежных и отечественных авторов, анализ различных междисциплинарных точек зрения по разрабатываемой теме. В настоящей статье проводится рассмотрение основных понятий и оригинальных концепций

аналитического дискурса Лакана в рамках изучаемого вопроса, а также раскрывается возможность концептуальной применимости его теории к мировоззренческой проблематике в контексте духовной и социальной жизни. В процессе исследования автор приходит к выводу, что разнообразный, в чем-то хаотичный взгляд Жака Лакана на изучаемый вопрос на самом деле позволяет структурированно, точно и основательно критиковать основания мировоззренческой социально-этической проблематики, а это может стать интересным для философов, психологов, социологов, педагогов, историков, культуроведов.

Ключевые слова:

аналитический дискурс, структурализм, постструктурализм, Жак Лакан, психоанализ, фрейдизм, экстимность, мировоззрение, регистры психики, большой Другой

Вступление

Жак Мари Эмиль Лакан, бесспорно, является одной из главных фигур второй половины XX века не только для психиатрии и психоанализа, в рамках которых он творил и жил, но и для всемирной культуры в целом. В особенности это касается философской мысли, так как наблюдения, а также предложения и выводы французского мыслителя, всю жизнь откращивавшегося от философии и ее так называемого дискурса господина, якобы исключительно насилием поучающей и претендующей на примат всезнания, все-таки лежат в плоскости эстетики, этики, аксиологии, онтологии, гносеологии, праксиологии, и даже философской антропологии. В данной статье будут частично рассмотрены все эти философские дисциплины, без хотя бы краткого упоминания невозможно будет раскрыть теорию Жака Лакана как метакритику концепции мировоззрения.

Стоит отметить, что неоднозначные, порой путаные, эксцентричные высказывания Лакана, переполненные иронией, математизмами, сложными логическими конструкциями и отсылками к античной, средневековой и современной культуре, порождают споры и сомнения по сей день, у мыслителя много последователей и противников. По этой же причине трудно использовать его лекционные высказывания-лозунги, записанные и изданные некоторыми избранными его учениками, что усложняет цитирование первоисточника, если так можно выразиться о записях на слух. Тем не менее, нельзя отрицать, что он повлиял на развитие психологии и психоанализа, семиотики, когнитивистики, конечно, и философской мысли (в частности, структурализма и постструктурализма, онтологических и эстетических вопросов), так или иначе дал толчок развитию проблематики феминизма, когнитивистики и транс-, постгуманизма.

Можно сказать, Лакан охватил огромный объем информации и предоставил разносторонние критические замечания по поводу цельности личности и возможности построения мировоззрения, заодно и научно-гуманитарную базу для разработки предельно общих социально-философских понятий, отвечающую запросам времени и разносторонне их отражающую, которая в то же время не остается проектно-прогностической или исключительно теоретической, что характерно для социальной философии. Именно практическая ориентированность, энергичность в формулировках опосредованной психоанализом философской системы Жака Лакана притягивает к себе живой интерес исследователей спустя десятилетия после смерти автора. Его подход к человеку, хотя и основывается на привычных темах внутреннего мира человека, ключевых этапов его развития, взаимодействия с индивидами в процессе социализации,

культурных и экономических условий жизни, но ставит их буквально с ног на голову, позволяет подойти к знакомой проблематике с другой, оригинальной стороны.

Лингвистика в психоанализе

Жак Лакан трепетно относился к моменту возникновения психоанализа и первым психоаналитическим трудам Фрейда. В них австрийский психолог заново поднимал забытые темы толкования сновидений, ранее осуществляемого в ненаучной манере исключительно мистиками, шаманами, юродивыми и прорицателями; оговорок и всего, что с ними может быть связано прямо или косвенно; свободных ассоциаций, посредством которых пациент мог рассказать намного больше, чем в осмысленном диалоге. Невооруженным глазом видно особое внимание Фрейда к словам, словообразованию и его неоднозначным механизмам, когда дело касается повседневности. Толкование и интерпретация во фрейдовском психоанализе играют важнейшую роль, всегда находясь в незавершенности и неоконченности. Фрагментированность и открытость толкования ведут к его неисчерпаемости и множественности. Фрейд говорил, что в любом случае возможно еще одно толкование. У любого здравомыслящего человека с классическим научным доказательным мышлением может встать вопрос о состоятельности множественной вариативности интерпретаций и толкований, но в аналитическом дискурсе есть ответ – постоянная перестройка личности не даёт возможности взглянуть на человека как на устойчивую систему, да и знаменитая дельфийская надпись «познай самого себя» говорит о том, что человек не знает и не может знать полностью даже лично себя. Как исчерпать душевную жизнь? Разве можно положить предел постоянно перестраивающейся символической матрице? [\[1, с.151\]](#)

Эта неполнота, открытость, невозможность тотализации символического, с одной стороны, проясняет тщательное избегание Фрейдом формализации психоаналитической системы, да и вообще таких слов как «система» и «мировоззрение» применительно к психоанализу. Вслед за ним и Лакан изощренно ускользает от паранойяльного знания, от той науки, которая и в начале XXI века будет безоглядно стремиться к нарциссическим основаниям полноты, целостности, автономности. И всё же, находчивость и скептическую брезгливость психоанализа к целиности невозможно не применять при рассмотрении мировоззренческой проблематики, которая сильно зависит от субъективного и интерсубъективного факторов.

Кроме того, Жак Лакан очень часто апеллировал к понятиям знака, символа, метафоры и метонимии, означающего и означаемого, которые позаимствовал из структурной лингвистики у Фердинанда Де Соссюра, Клода Леви-Страсса и Романа Якобсона, хотя и значительно пересмотрел их в рамках своей теории. Доктор философских наук М. Д. Купарашвили, обращая внимание на лингвистическую сторону лакановского творчества, пишет, что учет высокой степени метафоричности языка психоанализа не только объяснял многозначность речи пациента, но делал очевидным специфику многозначности символа и языка в целом. Отсюда большой интерес Ж. Лакана к вербальной активности и опосредованности бессознательного. В этом контексте структурный психоанализ Ж. Лакана исследует связь символических систем с лингвистическими практиками, которые формируют социальный код эпохи, выйти за пределы которого индивиду не дано. [\[2, с.46\]](#)

Чтобы комплексно и последовательно подойти к теме раздела, для начала стоит обратиться к субъектности в рамках лакановского психоанализа, так называемого аналитического дискурса. Для Лакана субъект – это, в первую очередь, субъект бессознательного, который в тем большей степени является самим собой, чем меньше

думает и больше говорит. Для него субъект больше не мыслящий субъект, а тот, кого призывают не говорить все, чтобы заставить говорить глупости. Язык исполнен разума в большей степени, нежели кажется [\[3, с. 114\]](#), и открытию этому мы обязаны Зигмунду Фрейду с его «Толкованием сновидений» и «Психопатологией обыденной жизни». Лакан считал, что язык является как раз тем действительно трансцендентным, которое так долго искали в рамках философского дискурса как объект мудрости и в условиях которого люди, несчастные говорящие существа, пребывают давно. Психоанализ сделал всеобщим достоянием тот факт, что есть знание, которое о себе не знает, знание, носителем которого служит означающее как таковое. [\[3, с.114\]](#)

Субъект является субъектом только в рамках означающих, объясняемых одно посредством другого. Соответственно, и наслаждение, одно из краеугольных понятий психоаналитического подхода, один из важнейших принципов организации человеческой жизни наедине с собой и в обществе, в аналитическом дискурсе вызывается означающим, так как наслаждение существует для субъекта образно, в рамках слов и сформулировано может быть исключительно словесно. В то же время, будучи границей наслаждения, означающее — это то, что его прерывает. [\[3, с.32\]](#) Там, где говорят — всегда наслаждаются. И вовсе не обязательно знают. *Cogito «мыслю»* Фрейда принадлежит бессознательному... кроме того, как не раз будет подчеркивать Лакан, *cogito* Фрейда — это его *desidero*, и формула его: мыслю, значит, желаю. Иначе говоря, мысль — это всегда уже мысль-желание. [\[1, с.8\]](#) Зияние, которое у говорящего существа, чье наслаждение является измерением тела, где живет сказывание, вписано в это наслаждение изначально, как раз и обнаруживает Фрейд. [\[3, с.137\]](#)

Жак Лакан видит человека как животное, которое обнаруживает в себе дар речи и, обитая в означающем, оказывается его субъектом. [\[3, с.105\]](#) При таком определении сам собой встает вопрос, существует ли бытие иначе, как внутри высказывания? Мыслитель отвечает на вопрос в формате предположения-размышления: нет высказывания, которое не шло бы от бытия ... бессознательное, напротив, всегда идет от высказывания. [\[3, с.120\]](#)

Означающее, формальный знак или символ субъекта, обращенный к объекту и ссылающийся на него, в аналитическом дискурсе связано с означаемым, фактом Реального, но связано непрочно, фантазматически, так как не тождественно тому, на что якобы ссылается, — референту. Особенно интересно в этом контексте, что Лакан подчеркивает неважность различия воображаемого или реального условия возникновения означающего, потому что оно в любом случае воспринимается как нечто налично существующее. На уровне различия означающее/означаемое отношение означаемого к тому, что присутствует в этом различии как необходимое третье, т.е. к референту, состоит, собственно, в том, что означаемое его упускает из виду. [\[3, с.27\]](#) В этом Лакан значительно отходит от лингвистического понимания терминов в пользу более проницательного психологизма. А. Р. Кожаринова проницательно замечает, что, с точки зрения Ж. Лакана, подход к анализу общества и культуры через исследование речи не продуктивен, поскольку речь является результатом работы не только сознания, но и не обладающего субстанциональностью фрейдовского бессознательного. Только подход к рассмотрению коммуникации через структурный анализ дискурса, являющегося понятием интерсубъективным, способен помочь проанализировать социальные связи и выявить фундаментальные основы социокультурной организации. [\[4, с.158\]](#)

Итак, по словам Жака Лакана, психоанализ сделал всеобщим достоянием тот факт, что есть знание, которое о себе не знает, знание, носителем которого служит означающее

как таковое. Конечно, о не знающем о себе знании и бессознательном могут рассказать и философы прошлых лет, включая пифагорейцев с их Эротом и Психеей, Платона с его знанием-припомнанием, Лейбница и его низшей формой душевной деятельности, сравнимой с океаном темных перцепций, Шопенгауэра и волей как управляющей всем миром, полной своей собственной мудрости, Фон Гартмана, который, собственно, и дополнил теорию Шопенгауэра, заменив волю на бессознательное, также и многих других исследователей с давних времен по наши дни. Однако особое внимание к лингвистической стороне бессознательного привлекли именно Фрейд и Лакан, что отмечается в текущем разделе статьи. Тем не менее, на словесном вопросе интерес и открытия Жака Лакана не ограничиваются, его взгляды на сознательное и бессознательное также обладают философской ценностью и уникальностью.

Знание, сознание и бессознательное в жизни людей

Французский психоаналитик в своем творчестве невольно сравнивает способы непосредственного пользования словами в речи и построения мысленных конструкций от одних слов к другим, будто повторяя путь деления Кантом суждений на аналитические и синтетические. В терминах Канта и в рамках теории Жака Лакана, бессознательное как бы является источником аналитических суждений, на основе которых человек строит синтетические – мысли, поступки, впечатления. Так Лакан приходит к известному для философской традиции выводу, что, действуя, человек знает гораздо больше, чем может подумать. В чем же заключается такое спонтанное знание в аналитическом дискурсе? В чем заключается знание в психоанализе?

Знание – в первую очередь наслаждение от практического пользования сведений, которые поэтому так же сложно получить, как и пустить в ход. Нетрудно заметить, что под знанием подразумевается нечто, оторванное от материалистичного обладания, нечто активное и аутентичное, не поддающееся подделке, нечто бессознательное, то есть «бытие, которое, говоря, наслаждается, и … ничего больше не хочет знать. Больше того – не хочет знать ничего вообще.»[\[3, с.126\]](#)

Очевидно, что знание для Лакана первично относительно любой мысли и любого помысла, оно полностью совпадает с желанием, при этом неудивительно увидеть с его стороны последовательное допущение о том, что компьютер может думать, не получая при этом знания. Лакан остается скептиком в плане участия искусственного интеллекта в жизни людей и отводит ему более низкое место в иерархии относительно человеческого субъекта и вопрошают: «Но в каком смысле можно сказать, что компьютер знает, если знание на том и зиждется, что наслаждение от пуска его в ход и наслаждение его обретения совпадают?»[\[3, с.115\]](#)

Субъект в рамках этого концептуального подхода, конечно, может что-то знать, но знает не всё, даже «не всё», которое можно выделить как отдельный основополагающий термин в аналитическом дискурсе. В качестве объекта, на который субъектом возлагается ноша зияющего фразой «не всё» знания, собственного желания, цели всех побуждений и потребности в собеседнике, в лакановском психоанализе служит Другой, который не знает ничего в рамках уже упомянутого «не всего», только кажется желаемым объектом и тем самым выполняет свою функцию в структуре личности. Исследователь-философ Л. В. Великанова в одной из работ в очередной раз отмечает в рамках лакановской теории, что аналитический акт – говорение, в котором проскальзывает, оставляя следы, истина, – возможен лишь в присутствии Другого.[\[5, с.9\]](#) Д. К. Щербачев вторит Лакану в вопросе о суверенности личности, ее обособленности от

социума, и считает, что в никакой суверенности у Я нет: образ себя/отношений с собой/суверенности, согласно концепции стадии зеркала, вторичен и произведен от отношений с Другим. Обращаемое к Другому требование тем более яростно, чем более многообещающим было ожидание – чем более горячей была вера в то, что именно этот Другой обладает желаемым объектом а. Это очарование Другим всегда слишком радикально, иррационально. Оно глубже, чем мысль, оно уже там, где мысли только предстоит родиться: строго говоря, мысль разворачивается в пространстве, которое оно ей уготовит.[\[6, с. 146, 148\]](#) При этом, в рамках рассмотрения современного актуального контекста отношений субъекта и Другого, А. Д. Каракинцев, со ссылкой на лакановского философа-психоаналитика С. Жижека, отмечает, что различие между потреблением и межличностными отношениями в современном обществе все более уравновешено: сама природа рекламного сообщения, обращаясь не к полезным свойствам продукта, а к самому факту престижа его владения, показывает, что здесь на первом месте - это именно желание Другого. Точно так же, когда мы обращаемся к достоинствам конкретного человека, мы одновременно ставим его объектом желания Другого, утверждая «статус» характера коммуникативного акта в символической системе.[\[7, с.28\]](#)

Таким образом, в контексте целенаправленного наделения определенными свойствами некоторого образного представления о Другом, поднимаются важнейшие таинственные мировоззренческие вопросы и проблемы, связанные с категориями рождения, жизни, смерти, вечности, первоначала.

Бытие, реальность и фантазм

Неудивительно, что то Я, которое обречено вспоминать, сознавать наяву, а не твердо и четко знать, оказывается рассеянным, испуганным. Скептическое Я постоянно оказывается поставленным перед фактом эфемерности фундаментальных оппозиций внешнее/внутреннее, везде/нигде, собственное/несобственное, свое/ чужое. Для Лакана очаг этот оказывается между порядками Символического (абстрактного), Воображаемого (воспринимаемого и конструируемого органами чувств) и Реального (чего-то totally внешнего, предельно случайного и отброшенного из восприятия). Лакановское объяснение страха кардинальным образом отличается от большинства других теорий: его вызывает не нехватка, утрата или неопределенность, он также не является страхом утраты чего-либо (прочной основы, собственной точки опоры и т.д.), напротив, страх – это страх получить чего-то слишком много, страх слишком близкого присутствия объекта. Со страхом утрачивается именно утрата – утрата, которая позволяет иметь дело с понятной реальностью.[\[8, с. 20\]](#) Можно сделать вывод, что человек не столько изначально сам для себя оказывается неполноценным, как это было описано у Альфреда Адлера, но неполноценностью отвечает на угрозу Реального, так как боится стать полноценным, изначальным, если вернуться к символическим образам, то еще не рожденным или уже мертвым. Исследователь этических вопросов лакановской теории Д. К. Щербачев задается очевидным для аналитического дискурса вопросом: какое этическое требование можно предъявить к искалеченному при рождении и даже до рождения, нелепому, неполному и радикально антагоничному существу?[\[6, с.143\]](#)

Лакан называл комплекс ответов субъекта на реальное синтромом, и активно выступал за неприкосновенность такой системы как образующей личность и ее способность к выживанию в обществе, приспособляемость как таковую. Между бытием и мыслью существует очевидный для аналитического дискурса раскол, который может исчезнуть, если человек прибегает к метафоре как к перенасыщению чего-либо смыслом или лишается символического как ответа на угрозу Реального.

Революционная реорганизация двух реальностей, сновидческой и бодрственной, воображаемой и переживаемой непосредственно, приводит к их деконструкции, к их взаимопроникновению и к новому неравномерному несбалансированному недиалектическому противопоставлению реальности и реального. К реальности можно отнести психическую реальность, то есть субъекта и его субъективный мир, а к реальному – материальный мир, который существует параллельно человеку и вторгается в мир субъективный.

Сказанное ранее о бытии предполагает, что от любого предиката возможно полностью отказаться и сказать, к примеру, человек есть – не указывая при этом, что именно. Жак Лакан по этому поводу говорил следующее: «Бытие – бытие, претендующее на звание абсолютного – это всего лишь трещина, излом, разрыв в бытии, наделенном полом, бытии, заинтересованном в наслаждении.»[\[3, с.17\]](#) Эта цитата подтверждает разрыв между субъектом и бытием как абсолютным, при этом особенно интересно, что Лакан называет пол и наслаждение субъективными качествами, то есть по сути воображаемыми. Но всё не так просто. Конечно, получается, что, в рамках аналитического дискурса, субъективный психический мир важнее и первостепенное объективного и телесного как для субъекта, так и для жизни в обществе, но у Жака Лакана по этому поводу было другое мнение, которое будет раскрыто далее в статье.

Телесность в аналитическом дискурсе

Французский мэтр-психоаналитик действительно считал и утверждал, что никакой до-дискурсивной реальности не существует хотя бы потому, что под любой категорией, обозначающей общность людей, в итоге оказываются означающие – мужчины, женщины, дети, французы, человечество. Если брать за основу деления признак психической жизни, то в рамках лакановского психоанализа, у всех она артикулирована идентично. Пожалуй, следует чуть подробнее остановиться на вопросе пола, поскольку он является важным в контексте творчества Жака Лакана и последствий этого творчества для мировых движений за права человека.

Мужчина и женщина – всего лишь слова, функционирующие как означающие и потому отсылающие друг к другу. Конечно, Жак Лакан не отрицает следов пола в бытии тела, но для него наслаждение тела стоит превыше половых признаков, и зависит оно от символического отношения к Другому.

Однако к женщине Лакан питает особое внимание в рамках своей теории. Особое внимание, которое исключает «женщину» из аналитического дискурса как концептуально несуществующую, поскольку ее преимущественно женские материнские, социальные, поведенческие признаки всё еще недостаточно хорошо и точно объяснены и изучены, да и наслаждение её якобы нельзя точно идентифицировать, локализовать, даже в наслаждении женщина «не вся», не всё в ней поддается символическому объяснению и обозначению. Именно это несимволизируемое наслаждение находится исключительно в эстетическом измерении непосредственного смутного переживания, что роднит философов и богословов-мистиков с женщинами. Лакан так говорил на 21 семинаре: «Таков, например, Ангелус Силезиус: отождествлять свой собственный созерцающий взгляд со взглядом взирающего на него Бога – что это, как не признак извращенного наслаждения?»[\[3, с. 90\]](#)

В таком необъяснимом виде наслаждения французский психоаналитик усматривает путь к хайдеггерянской экс-системации, ко вне-бытию, то есть к одному из непосредственных явлений Другого (или Реального), которое зачастую приравнивают к божественному.

Если на основании такого наслаждения люди строили и строят мировоззренческие системы, то, с точки зрения аналитического дискурса, это натуральное наслаждение, которое не гарантировано и не обещано даже женщинам как «не всем», не может являться допустимой максимой. Кажется, что такая экс-системация является очень доступной и может быть названа бессознательной, поскольку происходит она без понимания и означивания, но стоит лишь вспомнить знаменитую фразу Лакана «бессознательное структурировано как язык», то мысли о легкости в достижении экзистенциальных идеалов становятся совершенно безосновательными.

Если даже в предельных мировоззренческих вопросах можно руководствоваться исключительно словесными символизируемыми категориями, получается, что психоанализ дает возможность пользоваться сознательными и бессознательными побуждениями человека, позволяя обращать внимание на доступное и допустимое в рамках закона Другого (куда кроме внутренних нравственных также входят и юридические законы) и отметая недоступное.

Этика и политика как способы проявления мировоззрения в действии

Бельгийский ученый Шранс провел интересное исследование социальных вопросов в рамках теории Жака Лакана. Используя в качестве примера мысленные эксперименты Лакана, он пришел к выводу, что человеческая группа не составляется по общему признаку. Характеристика ретроспективно определяется группой через утверждение субъекта. Коллектив основывается на взаимности различий. Таким образом, Лакан формализует отношения между индивидом и коллективом. В этой формализации индивид является субъектом и в таком виде также функцией в рамках логического процесса дифференциации. Однако через предвосхищение своей истинности субъект может обратиться против этого коллектива и избежать захваченности взаимоотношениями. [\[9, с. 8\]](#)

Психоаналитик Т. П. Осипова тонко уловила сущность этики психоанализа, концептуально неподвластной изменениям в модных подходах или социально-философской конъюнктуры. По ее мнению, психоанализ может показаться практикой маргинальной, социально безнравственной и даже противоречащей всяческой морали, если рассматривать его лишь как метод, открывающий доступ к бессознательному, полному сексуальных и агрессивных влечений, где происходит постоянное противодействие Эроса и Танатоса и т. п. Но это только на первый взгляд, ведь этика психоанализа, хотя и противоречива, находит грань между невозможностью следования законам и изначальной, вшитой в структуру психики, потребности в следовании им. То есть этика – по ту сторону и морали, и вседозволенности. Идея Лакана – не поступаться своим желанием. Единственно возможная этика в психоанализе – следование за тем, что влечет истинно. Психоаналитическая этика, душа психоанализа, рождается в сознании такого положения по отношению к другому, которое оберегает его свободу и поддерживает жажду истины, поскольку только так может быть обнаружено желание субъекта. Она осуществляется в возможности для осуществления свободного выбора человеческой позиции по отношению к явлениям внутри и вне себя. [\[10, с.60,61,76\]](#)

Д. К. Щербачев делает вывод, что в психоаналитическом философском подходе этика выстраивается вокруг доверия. Она возникает вынужденно: из-за той самой разницы между маленьким другим и Другим, из-за того, что Желание – это всегда Желание Желания, Желание Другого. В мгновении доверия кажется, что изначальный, предваряющий историю разрыв если не преодолим, то о нем хотя бы можно на время

забыть: объятие, знак доверия – это буквальная метафора снятия разрыва. [\[16, с.149\]](#)

Английский и немецкий исследователи Поль и Свинджау утверждают, что политическое означает неизгладимую пустоту или «отсутствие» в основе любого установленного порядка. В то время как политика означает полноту/целостность общества с учетом всех и всего, политическое означает совершенно случайную основу, на которой делается этот подсчет-учет. [\[11, с.4\]](#)

Американские ученые Шелдон и Хук ссылаясь на позднего Лакана, называют практику в человеческой жизни согласованным человеческим действием, которое позволяет относиться к реальному через символическое, чем подчеркивают практическую переориентированность его психоаналитической теории относительно первоначальной клиническо-терапевтической модальности. [\[12, с.236\]](#)

Конечно, современный дискурс диктует примат социального и экологического в отношении любого вопроса, в том числе влияет и на формирование мировоззрения. В отношении к практической стороне применения аналитического дискурса в современной науке, Шелдон и Хук приводят примеры соотнесения расизма, сексизма, трансфобии и новых социально-экзистенциальных гендерных переживаний современного субъекта с категорией сверхнаслаждения *jouissance*, являющейся частичным вторжением Реального в Символическое, то есть чем-то неконтролируемым, но присущим всем людям. Лакановский психоанализ значительно обогатил эти сферы научного интереса, поскольку каждый из описанных в прошлом предложении вопросов теперь ссылается на свою социально-бессознательную природу возникновения и существования, полностью отобрав права у привычных чисто биологической или этической точек зрения. [\[12, с.237-239\]](#)

Заключение

Подводя итоги, хочется сказать, что метакритика концепции мировоззрения в контексте творчества Лакана сводится к особой этике социального акта, модной для структурализма и постструктуралаизма, современных французскому автору. Без активной направленности вовне, обусловленной также и присущей каждому человеку экстимностью, то есть культурной и внешней опытной обусловленностью ядра человеческой личности, невозможно никакое существование в социуме, никакая социализация и, соответственно, никакое общество как совокупность действующих агентов в целом. К. С. Шаров, при общей спорности применения термина «экстимность» и содержания своей статьи в целом, уместно и точно цитирует Жака Лакана и его ученика Жака Аллена Миллера, понимающих под экстимностью внешнее бессознательное, бессознательное снаружи, интерсубъективную структуру, отражающую интимные переживания. [\[13, с.140\]](#) Конечно, здесь можно попытаться усмотреть копирование категории коллективного бессознательного Карла Густава Юнга, но в теории Юнга не хватает индивидуальной внедренности общественных знаний в структуру личности человека, бессознательное это существует как бы вне времени и пространства, что слишком идеалистично для XX века. Основываясь на критических замечаниях Лакана в адрес целостности личности и возможности целостного восприятия мира, появляется возможность посмотреть на мировоззрение как на децентрализованную структуру, которая все же может быть сформирована, пусть и неустойчиво, в рамках бесконечно перестраивающейся социальной жизни современного человека.

Библиография

1. Мазин В. А. Сексуальность в глотке реальности. Онейрокритика Лакана / В. А. Мазин; под ред. В. А. Мазина, А. Юран. — 2-е изд. , доп. — СПб.: Алетейя, 2022. — 172 с. — (Лакановские тетради)
2. Купарашвили М. Д. Психологический структурализм: версия Жака Лакана // Вестник Омского университета. 2022. Т. 27. № 3. С. 43-53.
3. Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга ХХ (1972/73)). Пер. с фр./А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2011. — 174 с.
4. Кожаринова А. Р. Массовая коммуникация как взаимодействие дискурсов: аналитический потенциал теории четырех дискурсов Ж. Лакана // Знание. Понимание. Умение. 2019. № 2. С. 157-166
5. Великанова Л. В. Категория "событие" в пространстве и времени психоаналитического акта: философский аспект // Гуманитарный вестник. 2020. № 4 (84). С. 7-13.
6. Щербачев Д. К. О возможности этики, запрещающей изменять, в концептуальном пространстве психоанализа // Философия и общество. 2022. № 3 (104). С. 141-155.
7. Каракинцев А. Д. Анализ категории "другой" в парадигме структурного психоанализа // Психология и педагогика в Крыму: пути развития. 2018. № 2. С. 21-32.
8. Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любовная машина; Лакан и Спиноза; Комедия любви / М. Долар, М. Божович, А. Зупанчич; пер. с англ. И юиограф. Справки А. Сминова: под ред. В. А. Мазина, Г. Рогоняна. — СПб.: Алетейя, 2021. — 106 с. — (Лакановские тетради)
9. Schrans D. The Individual and the collective: sociological influences on lacan's concept of the relation subject—other // Frontiers in Psychology. 2018. Vol. 9. P. 1-9.
10. Осипова Т. П. Психоанализ этический. От Я к Другому // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2020. № 4. С. 55-83.
11. Pohl L., Swyngedouw E. 'What does not work in the world': the specter of Lacan in critical political thought // Distinktion: Journal of Social Theory. 2021. Vol. 24. N. 1. P. 1-19.
12. George S., Hook D. Introduction: Lacanian praxis and social intervention // Psychoanalysis, Culture & Society. 2018. Vol. 23. P. 235-243.
13. Шаров К. С. Экстимность как разновидность символического обмена в постсемейных неолиберальных обществах: особенность социального феномена и специфика его форм // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 49. С. 140-152.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Нельзя сказать, чтобы творчество Лакана не привлекало в последние десятилетия внимания отечественных исследователей, однако, примеры внятного изложения и анализа его мысли до сих пор появлялись нечасто, при чтении некоторых публикаций и вовсе возникает впечатление, что их авторы приступают к составлению «отчёта о прочитанном» до того, как вникнут в существо вопроса. К сожалению, подобные предположения посещают и в процессе знакомства с рецензируемой статьёй. Прежде всего, необходимо скорректировать её название, оно содержит выражение «метакритика

...проблематики», между тем, «проблематика» не может выступать объектом (мета)критики, в качестве такового могло бы быть указано какое-либо другое смысловое образование – концепция, и т.п. Далее, к сожалению, некоторые выражения провоцируют возникновение сомнений в историко-философской эрудиции автора, например: «...будто повторяя путь деления Кантом суждений на априорные и синтетические». Нет, у Канта представлены деления на априорные и апостериорные, а также на аналитические и синтетические суждения, разумеется, Кант соблюдал тривиальное правило, гласящее, что деление должно проводиться по одному основанию. Трудно согласиться и с тем, что представленные в тексте формулировки отражают специфику подхода Лакана, например, первый раздел завершается замечанием, что «психоанализ сделал всеобщим достоянием тот факт, что есть знание, которое о себе не знает». Разве этот «факт» не был известен уже Лейбничу? И не следует ли согласиться с тем, что само по себе «бессознательное» не может рассматриваться в качестве «персонального открытия» какого-либо философа просто потому, что оно принадлежит уже древней традиции пифагореизма? Так в чём же тогда состоит «открытие» психоанализа, и каким образом оно было представлено в преобразованном виде у Лакана? Или как относиться к констатации «Лакан приходит к выводу, что, действуя, человек знает гораздо больше, чем может подумать». Неужели Гегель с Марксов не имели понятия ни о чём подобном? Вообще, в тексте многое поспешно составленных выражений, например, уже в самом начале упоминаются некие «меткие интеллектуальные изыскания» (может быть, «наблюдения»?). Второе предложение текста, в котором содержится это выражение, в целом сформулировано неудачно, то же самое можно было бы сказать и обо всём введении, многие слова и выражения в нём выглядят неуместными (как можно «повлиять на развитие вопросов», или «дать толчок развитию вопросов и проблем»?). А «практическая ориентированность» и «динамичность» никак не могут выступать в качестве рядоположенных характеристик, поэтому и влияние этих сторон мысли не может рассматриваться «суммативно», да и что в этом контексте означает «динамичность»? «Живость», упоминаемая ниже? Или: «Лакан был сведущ в вопросах ... существования мировоззрения у человека», зачем здесь «существование»? Наконец, по-видимому, следовало говорить о влиянии лингвистики и т.д. на «рассмотрение мировоззренческих проблем», а не на сами «мировоззренческие проблемы» в творчестве Жака Лакана, как сказано в тексте; и тут же явно неудачное «в рамках ... специфической терминологии». Одним словом, первые абзацы, многословные и путаные, предпочтительно было бы просто переписать заново. Вызывает возражения и способ привлечения автором статьи источников. Тексты самого французского философа представлены крайне слабо, в некоторых случаях приводимые цитаты или упоминания исследователей творчества Лакана плохо связаны с контекстом, непонятно, то ли они должны подтверждать формулы самого автора, то ли просто предоставляются любопытному читателю как «метки» для его собственных поисков в будущем. Возможно, всё дело в том, что автор не вполне определился с тем, что же он, собственно, стремится сказать о Лакане, и поэтому приводимые им суждения или фрагменты других исследователей не находят «своего места» в тексте. Крайне неопределенным представляется и последнее предложение статьи, которое следовало бы рассматривать как общий вывод, между тем, оно не несёт сколько-нибудь внятного представления о заявлении предмете, неожиданно перенося центр тяжести на «метафизику»: «Лакановский психоанализ, безусловно, возвращает социальную философию в метафизическое русло, при этом делает метафизику доступной, понятной и научно обоснованной, за что ученого могут отблагодарить как коллеги по психоаналитическому ремеслу, так и наследники-философы». Думается, статья имеет некоторые перспективы публикации в научном

журнале, но для этого она должна быть основательно переработана.

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 «Социально-философская теория Жака Лакана как метакритика концепции мировоззрения» выступает теория Жака Лакана. Автор стремится связать эстетические, этические, аксиологические, онтологические, гносеологические, праксиологические, и антропологические размышления философа с проблемой формирования мировоззрения. Автор говорит о лакановской «метакритике концепции мировоззрения», фактически ища ответ на вопрос – можно ли в современных условиях, учитывая опыт психоанализа и философии языка говорить о целостном мировоззрении и можно ли как-то обозначить пути его формирования.

Методология исследования строится на историческом и герменевтическом анализе текстов Лакана, главным образом текстов его семинаров 1972/73 годов. Автор статьи исследует позиции Лакана в широком историческом контексте формирования и развития психоанализа, философии структурализма и постструктурализма, философии языка. При этом автор обращает внимание на отдельные аспекты трактовки человеческой личности Лаканом, приводит прямые цитаты и их интерпретацию причем не только собственную интерпретацию, но и трактовку других исследователей.

Актуальность исследования может быть связана с неизменным интересом философии к проблеме человеческой личности, экзистенции, внутреннего мира в самом широком смысле этого слова.

Научная новизна определяется попыткой автора через философию Лакана представить мировоззрение как децентрализованную, неустойчивую структуру, которая все же может быть сформирована «в рамках бесконечно перестраивающейся социальной жизни современного человека».

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований, в нем сочетается четкость формулировок ключевых тезисов и логически последовательная их аргументация. Язык изложения ясный и понятный для читателя, имеющего базовую философскую подготовку.

Структура работы имеет внешнее членение, что облегчает чтение и восприятие текста. Содержание и логика изложения полностью соответствуют заявленной теме. Во введении автор обосновывает свой интерес к творчеству Лакана тем, что его философия позволяет подойти к теме понимания и описания мировоззрения человека с другой, оригинальной стороны, буквально ставящей с ног на голову традиционные темы внутреннего мира человека, ключевых этапов его развития, взаимодействия с индивидами в процессе социализации, культурных и экономических условий жизни. В первой части: «Лингвистика в психоанализе» автор констатирует большой интерес Ж. Лакана к вербальной активности и опосредованности бессознательного через речь человека. Во второй части: «Знание, сознание и бессознательное в жизни людей» идет речь о значимости информационных потоков и их обработки в формировании внутреннего мира человека, говорении или проговаривании им реальности как скорее бессознательного, чем сознательного процесса. В части «Бытие, реальность и фантазм» автор размышляет о расколе между бытием и мыслью, который может исчезнуть, при условии обращения к метафоре, как квантэссенции единства реального, символического и воображаемого. Небольшая часть «Телесность в аналитическом дискурсе» посвящена значимости словесных категориями в формировании ответа на предельные

мировоззренческие вопросы, что демонстрирует возможности психоанализа пользоваться сознательными и бессознательными побуждениями человека в этих целях. В последней части – «Этика и политика как способы проявления мировоззрения в действии» автор констатирует связность практически всех областей современного философского дискурса с этикой, политикой и экологией. В заключении статьи автор приходит к выводу, что метакритика концепции мировоззрения в контексте творчества Лакана сводится к особой этике социального акта. Он вводит для этого категорию, предложенную К. С. Шаровым – «экстимность» в значении культурной и внешней опытной обусловленностью ядра человеческой личности, своеобразного «бессознательного снаружи», интерсубъективной структуры, отражающей интимные переживания.

Библиография включает 13 источников, которые хорошо отражают исследованность именно заявленной темы, а не всей философии Лакана.

Апелляция к оппонентам присутствует, автор ссылается на исследования проблемы анализа мировоззрения Лаканом такими авторами, как К. С. Шаров, Т. П. Осипов и др.

Статья будет интересна всем, интересующимся творчеством Лакана, проблемой формирования и функционирования мировоззрения.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Котляр Е.Р., Золотухина Н.А. — Культурный код "Числа" в иудейском изобразительном семиозисе Крыма // Философская мысль. – 2023. – № 6. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.6.40797 EDN: JRWAZI URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40797

Культурный код "Числа" в иудейском изобразительном семиозисе Крыма

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



Золотухина Наталья Анатольевна

кандидат культурологии

доцент, кафедра Изобразительного и декоративного искусства, Крымский инженерно-педагогический университет имени Февзи Якубова

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

✉ allenkott@mail.ru



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

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.6.40797

EDN:

JRWAZI

Дата направления статьи в редакцию:

19-05-2023

Дата публикации:

04-06-2023

Аннотация: Предметом исследования является культурный код «Числа», охватывающий числовые символы и их воплощение в изобразительном семиозисе иудеев Крыма. Объектом исследования являются традиционные композиции и образы, связанные с символикой чисел, в изобразительной практике иудеев Крыма. В исследовании применены методы семиотического и семантического анализа в дешифровке значений числовых символов и их воплощении в иудейском изобразительном семиозисе Крыма, метод анализа предыдущих исследований по теме, метод синтеза в обобщении значений

числовых символов. В статье авторами рассмотрены такие аспекты темы как: определены коды изобразительного семиозиса иудеев Крыма, обозначена их система, этимология, ключевые смыслы и главный код. Подробно рассмотрен код Числа и его особенности. Основными выводами исследования являются: 1. Итогом рассмотрения традиционной культуры иудеев Крыма стало определение пяти кодов иудейского изобразительного семиозиса, включающих группы изображений: фитоморфных, зооморфных, скевоморфных, числовых. Обобщающим является код Сэфер (Книга). Структурированы взаимосвязи кодов, вследствие чего выявлены ключевые смыслы – Творение, Рай, персоны Торы, мессианские чаяния. Определен смысловой центр кодов – Арон Гакодеш – хранилище Торы, являющейся источником всей иудейской доктрины. 2. Рассмотренный код Числа включает изображения, число которых имеет символический смысл, основа которого лежит в Торе. Рассмотрены основные числа, упоминаемые в Торе, их значения и воплощение в традиционной изобразительной практике. Помимо прямого упоминания чисел в Торе, значения числовых символов вытекают из Каббалы, переводящей буквенные значения в числовые (ввиду одинакового написания в иврите числовых и буквенных символов). Научная новизна исследования: впервые определены взаимосвязи культурных кодов в изобразительном семиозисе иудеев Крыма. Представлена авторская концепция сакрального геометрического кода чисел в иудаизме на основании изучения Торы, а также классической философии пифагорейцев и платонистов.

Ключевые слова:

Культурный код, Крым, иудаизм, религия, Арон Гакодеш, Тора, Каббала, числа, изобразительный семиозис, сакральная геометрия

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885), известный российский культуролог, в своем программном произведении «Россия и Европа» (1869) определил несколько «культурно-исторических типов», основной категорией идентичности которых выступает 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» [\[1, с. 577\]](#). До начала глобализации XX в. общественная идентичность основывалась на принадлежности к определенной религии. Этот тезис подтверждал также Владимир Васильевич Стасов, а также и другие ученые-этнографы.

Понимание морфологии и семантики иудейского культурного кода невозможно без обращения к **основам религиозных верований** иудеев.

Термин *иудей* имеет несколько аспектов. Наиболее общим определением является принадлежность к социальной группе, в основе религии которой лежит Тора (Пятикнижие Моисеево), без продолжений (в отличие от представителей прочих авраамических религий – христиан и мусульман, в религиозной доктрине которых Тора дополнена последующими подразделами). Следовательно, такое определение вычленяет группы по конфессиональному признаку, а не по этническому (антропологическому). В соответствии с представленной классификацией, к иудеям относятся:

- евреи-ашкеназы;

- евреи-сефарды;
- евреи-мизрахим – общее название восточных евреев – (бухарские евреи, горские евреи, грузинские евреи, эфиопские евреи, персидские евреи);
- караимы;
- крымчаки;
- русские иудействующие;
- субботники.

Второе значение, более узкое, состоит в обозначении термином *иудей* одновременно и конфессии, и еврейского этноса, в таком случае *иудаизм* определяется как национальная религия [\[2\]](#).

Наше исследование не касается вопросов антропологии и этногенеза, мы рассматриваем изобразительный семиозис исключительно на примерах сохранившихся артефактов, большинство из которых датируются второй половиной XIX – первой третью XX в.

К этносам, исповедующим иудаизм, относятся:

Евреи-ашкеназы – народ, исповедующий талмудический иудаизм, в основе доктрины которого находится ТаНаХ (состоящий из Торы (Пятикнижия Моисеева), книг Пророков и Агиографов) и Талмуд (книга толкований ТаНаХа мудрецами). Термин *ашкеназ* происходит от еврейского названия средневековой Германии, упоминание о котором встречается в иудейских источниках с X в. Ашкеназами называли еврейских выходцев из Германии, в результате миграций расселившихся в Польше и Прибалтике. Разговорным языком ашкеназов был идиш – диалект немецкого языка, языком богослужений – иврит (древнееврейский) . В литургии ашкеназы поддерживают палестинскую традицию.

Вторым еврейским субкультурным регионом был *Сефарад* , который включал юг Франции и Пиренейский полуостров. Евреев, происходящих из этого региона, называют *сефардами* . Сефарды являются последователями вавилонского богослужения, их литературным языком долгое время был арабский, а разговорным – ладино.

Субкультурный тип итальянских евреев объединяет признаки сефардской и ашкеназской традиций.

Памятник еврейского присутствия в Крыму – стела-манумиссия, текст которой относится к I в. н.э., однако впоследствии в течение длительного времени (вплоть до XIV в.) нет сохранившихся памятников об иудейских общинах Крыма. К крымским иудеям относятся караимы и крымчаки, живущие на полуострове со средневековья. Евреи, переехавшие в Крым в XIX в., после его присоединения к Российской империи, по большей части относились к ашкеназам, позже сформировавшим на полуострове традиционную общину [\[3, с. 52\]](#).

Караимы – («читающие») (самоназвание – «караи», «карай» в единственном числе, «караим, карайлар» – во множественном), народ Крыма, исповедующий иудаизм неталмудического толка (самоназвание караизм), в основе которого лежит буквальное понимание Торы и отрицание ее толкований (в т.ч. Талмуда). Разговорный караимский язык относится к кыпчакской группе тюркских языков, как и крымчакский и крымскотатарский, но при этом алфавит караимов и крымчаков древнееврейский [\[5\]](#).

Крымчаки (самоназвание «кърымчах» – ед. ч., «кърымчахлар» – мн. ч.) – народ Крыма, религией которого является талмудический иудаизм сефардского направления с некоторым влиянием местных традиций. Этноним «крымчак» первоначально появился в официальных документах Российской империи в 1844 г., для отличия этой иудейской группы от евреев-ашкеназов [\[6\]](#).

Декоративно-прикладное искусство какого-либо полиэтнического региона, в том числе и Крыма, является образцом синтеза этнокультур. Это взаимовлияние неизбежно является результатом компактного проживания народов на единой территории. Континуум этнокультурных кодов искусства служит наглядным подтверждением этого тезиса.

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

Изобразительный семиозис является частью **семиотики** – науки, предметом которой являются знаковые системы, их значения связи. Изобразительный семиозис выступает наиболее наглядным отражением традиционной мифологемы в знаках и символах. Онтология знаков и символов в изобразительном семиозисе выявляет устойчивые хабитусы, являющиеся идентификаторами культур.

Семиотика возникла в конце XIX в., как часть философии, развиваясь параллельно по двум направлениям: семиологии и прагматики. Основам семиологии посвящены труды швейцарского философа, лингвиста и семиотика Фердинанда де Соссюра (1857–1913), который изучал значения языковых символов и вывел теорию «двустороннего знака», состоящего из означающего (слова) и означаемого (значения формы). Связь означающего и означаемого, согласно Соссюра, является условной: значения идентичных знаков могут быть различны для разных реципиентов [\[13\]](#).

Основоположник прагматики – американский математик, логик и философ, Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914) рассматривал знаки с точки зрения логики. Пирс называл знаком все, что означает определенный объект. Символами Пирс называл знаки, внешне отличные от означаемого объекта [\[12\]](#).

Бельгийская группа авторов – семиотиков Ми (по транскрипции греческой буквы μ) (основана в 1967 г.), разработала трехуровневую семиотическую структуру, включающую символические, иконические, индексные символы.

Итальянский теоретик культуры, философ, специалист по средневековой эстетике и семиотике, писатель Умберто Эко (1932 – 2016) разработал понятие знаков и их совокупностей до кодов, означающих общий объект. У. Эко называл информацию, передаваемую рядом знаков или знаком, текстом .

Теория *культурного текста* стала основной в исследованиях советского и российского культуролога и семиотика Юрия Михайловича Лотмана (1922–1993). Ему принадлежит теория «семиосферы» культуры, созданная на основе работ французских структуралистов. Позднее определение «Культурный текст» было включено в разряд культурологических понятий российским культурологом Андреем Яковлевичем Флиером (род. 1950).

Элементы любого традиционного этнического изображения делятся на два типа:

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

Согласно определению из Большой Советской Энциклопедии, *орнамент* (*ornamentum* – «украшение» (лат.) акцентирует или выявляет архитектонику предмета, украшением которого является. Элементы орнамента представляют собой стилизованные или абстрактные мотивы. Изобразительная символика фрагментов орнамента изначально имела прикладное, магическое назначение. Второй по значимости функцией орнамента является эстетическая. Обе функции продолжали существовать в синтезе, что позволило определять значения отдельных элементов орнаментов и их групп, зная культурные коды тех или иных этносов.

Русский просветитель и теоретик искусства, Владимир Васильевич Стасов (1824–1906) в своей работе «Русский народный орнамент» выразил мысль о символизме и архаичности 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» [\[14\]](#).

Кроме орнамента, то есть композиций из повторяющихся в определенной периодичности элементов, для этнического искусства характерны устойчивые изобразительные сюжеты. Этимология этих сюжетов восходит к магическим или религиозным хабитусам. Все элементы этнического изобразительного семиозиса подразделяются на три категории: *физиоморфные* (включающие в себя изображения предметов), *абстрактные* (геометрические) и *эпиграфические* (текстовые). В свою очередь, физиоморфные делятся на пять составляющих: *зооморфные* – изображения реальных и мифических животных, *антропоморфные* – изображения человека, *фитоморфные* – изображения растений, *скевоморфные* – изображения предметов и *астральные* – изображения небесных тел.

Интерес к иудейской художественной традиции возник еще в конце XIX в., во время, когда местечки стали опустевать из-за глобализации и стремления молодежи в большие города. В целях сохранения культурного наследия были организованы этнографические экспедиции, возглавляемые учеными-этнографами С. Ан-ским (Шломо Раппопортом), С. Таранушенко, П. Жолтовским, положившим начало этнографическим коллекциям еврейского искусства. Предметом изучения иудейского изобразительного семиозиса, в частности, стали рисунки, сделанные в ходе экспедиций художниками С. Юдовиным, П. Жолтовским и др., где они запечатлели сюжеты на рельефных надгробиях и синагогальные росписи. Эти сюжеты вошли в основу исследований еврейского искусства Зинаиды Яргиной, Рахель Бернштейн-Вишницер. Позднее об иудейском сюжетном ряде и его символике писали исследователи ашkenазских еврейских местечек, профессора Еврейского университета в г. Иерусалиме, Вениамин Лукин, Борис Хаймович, Нелли Портнова, Владимир Левин, профессор СПбГУ Валерий Аронович Дымшиц и др. Тем не менее, все эти авторы рассматривали традиционные сюжеты в общем историко-культурном ряду, не выделяя их в отдельное исследование, и не занимались морфологией и семантикой круга традиционных образов, рассматривая их не с обобщенно-философской, культурологической точки зрения, а с историко-искусствоведческой.

Наличие разных видов изобразительных элементов в иудейской традиции распределялось неоднородно. В ашкеназийском искусстве основными были изображения символических животных, птиц, рыб, а также химер. Многие изображения также включали в себя фигуру человека либо ее часть. Растительные и астральные элементы присутствовали в искусстве восточноевропейских евреев в меньшей степени. В сефардском же народном искусстве геометрические и растительные элементы составляли основной круг изображений.

Для определения понятия *иудейского культурного кода народного искусства* необходимо уточнить, какая из его функций является базовой для данного исследования.

Под **культурным кодом** культурология понимает ключ к дешифровке той или иной картины мира. Понятие «код» происходит из техники, его значение состоит в расшифровке языков, но впоследствии данный термин был расширен до философского понимания. Существует ряд определений **культурного кода**:

- 1 . Культурный код как знаковая структура (в изобразительном семиозисе – обозначенный круг образов);
2. Культурный код как система упорядочивания (внедрения) символов (в нашем случае – в изобразительном семиозисе, например в орнаментике – канон: композиция, тип построения, регламент величин, очередности, и т.д.);
- 3 . Культурный код как некое природное или случайное соответствие означаемого и означающего (в изображениях может быть применимо к архаичным символам, присущим одновременно многим культурам, например: солнце, дерево, цветок, звезда, волна).

Функциями культурного кода являются:

- а) расшифровка смысла определенных явлений (текстов, знаков, символов) – при отсутствии кода текст культуры остается закрытым (в примере традиционного изображения, в этом случае оно воспринимается лишь с точки зрения композиционных особенностей, стилистики, цвета и т.д., без расшифровки значений элементов и их совокупностей)
- б) взаимосвязи между означающим (знаком) и означаемым (предметом, явлением, смыслом);

Ф. Соссюр объяснял значение термина культурный код с помощью филологии, построения языка [12]. Однако теме нашей статьи ближе выдвинутое У. Эко понятие *S* - кода (семиотического кода), согласно которому изображение строится по определенным канонам (правилам комбинаторики). По словам Эко, один и тот же текст (изображение) может быть воспринят под разными углами представителями различных групп. В случае с орнаментальным мотивом (например, цветком) его значение может быть расшифровано представителями разных этнических групп по-разному.

Понятие кода многоаспектно и многогранно, коды культур могут претерпевать изменения в собственных рамках. В частности, для иудеев культурный код, его сохранение и идентификация был особенно важен как для диаспоры, долгое время не имеющей собственной земли и сохраняющей идентичность именно путем религиозно-культурной доктрины. Что примечательно, претерпев значительные изменения с течением времени, от традиционной культуры с ее ориентацией на изучение законов Торы и Талмуда, до еврейского Просвещения XVII в. – Хаскалы, и позднее до глобализации XX в. и

последующей технократии, иудейский культурный код не потерял своего основного маркера – возведенного в первостепенную важность и праведность непрерывного образования.

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

Коды иудейской культуры



рис. 1

Нами выделено пять кодов, при помощи которых выделяются основные смыслы любых изображений, традиционных для иудейской культуры, со следующими названиями [9]:

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

Код **Сэфер** – «Книга» (иврит) является основным, он включает в себя все остальные коды, на схеме данный код изображен в виде большого сиреневого круга, внутри которого помещены четыре остальных круга (кода). Код Сэфер включает в себя все основные базовые вербальные источники иудаизма. Почитание и сохранение закона Бога через чтение Торы и является базовым маркером кода Сэфер и кода иудаизма в целом.

Главным отличием иудаизма от других древних религий был монотеизм. Согласно представлениям иудеев, Бог посредством пророка Моисея даровал им Завет – свод законов, в виде каменных скрижалей. Впоследствии этот завет был оформлен в ряд священных книг, включая *Тору* (Пятикнижие Моиссеево), *Невиим* (Книги пророков) и *Ктувим* (Писания), которые являются основой иудаизма как вероучения. Иногда весь цикл книг обозначают просто словом *Сефер* – Книга, во мн. ч., *Сфарим* – Книги. Заповеди и Законы Моисея составляют «смысловой стержень иудаизма... основу иудейской религии, а также основу иудейской этики и права»; это – «центральный документ иудаизма» [\[7, с. 5\]](#).

Канонический вариант письменной Торы был записан книжниками Эзрой и Нехемией. В 457 г. до н.э. жрецом-книжником Эзрой был привезен из Вавилона в Иерусалим вариант Торы, бывший в ходу у вавилонских изгнанников. В Иерусалиме существовали в том числе другие варианты Писания, так возникла необходимость упорядочивания канонического варианта Торы. Эзра и Нехемия при поддержке сановников и старейшин (автономной администрации Иудеи) проделали эту работу в течение 13 лет. После окончания оформления письменного Закона возникла необходимость его объяснения и внедрения. Таким образом образовалась вторая часть Закона – так называемая устная Тора, состоявшая в толкованиях письменного Закона.

Активный процесс формирования Устной Торы начался с IV в. до н.э. В устной Торе были прописаны эсхатологические идеи, не освещенные либо слабо освещенные в письменном варианте: о загробном мире, бессмертии душ, Страшном Суде – посмертном воздаянии за нарушения заповедей, а также предписания, касающиеся религиозно-бытовых правил [\[7, с. 3-27\]](#). Письменное оформление устного Закона – *Талмуда* – относится ко II-V в. По характеристике израильского переводчика Торы, раввина, 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 частей: *Мишны* и *Гемары*.

Мишна, в свою очередь, включает в себя *Галаху*, *Мидраши* и *Аггаду*. *Мишна* в ее

современном состоянии была отредактирована Иегудой Га-Наси в III в.. Первое печатное издание Мишны появилось около 1485 г.

Галаха – свод предписаний из законов. Кодекс основных законов Галахи, использующийся до настоящего времени включительно – *Шулхан Арух* (букв. «накрытый стол» – иврит) был записан и структурирован испанским раввином, крупным авторитетом и знатоком иудейского канона, Йосефом бен Эфраимом Каро (1488–1575).

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

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

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

К одному из самых широко распространенных и известных мистических и эзотерических течений иудаизма, где рассмотрена роль Бога и его онтологическая сущность, а также включены толкования ряда скрытых значений Торы, относится *Каббала*. Течение возникло в XII в., однако его основное распространение относится к XVI в. Термином Каббала изначально назывались все книги, не вошедшие в Пятикнижие, а позднее – весь Устный Закон, но с XII в. мудрецами стала подчеркиваться эзотерическая составляющая учения. В период расцвета учения Каббалы (1270–1320) была написана ее основная книга – *Сэфер га-Зогар*, или, сокращенно, *Зогар* («книга сияния» – иврит). В ней содержатся мистические толкования различных сюжетов Торы. Фактически, Зогар представляет собой книгу мидрашей эсхатологического содержания, основной темой которых является познание Бога, и в то же время, признание его непознаваемым, записанных от лица путешественников по Эрец Исраэль (Земле Израиля).

Желтый круг – код **Менора** ;

Название Менора (как наиболее древний символ иудаизма), дано коду, охватывающему группу скевоморфных изображений (иудейской культовой атрибутики).

Первоначальное описание культовых предметов встречается в Торе в виде заветов, данных Богом для оснащения Скинии Завета (переносного Храма, места хранения скрижалей Торы), и впоследствии Первого и Второго Храмов.

Главной святыней иудаизма является Тора [9]. Чтение Торы является основой литургической традиции в субботние и праздничные дни, главной заповедью и добродетелью. Тора представляет собой пергаментный свиток, написанный специально обученным переписчиком, *сойфером* (от слова *Сэфер* – «книга» (иврит); каждые четыре страницы пергамента сшиты вместе специальными нитями, образуя *иерия* – разделы, объединенные, в свою очередь, в свиток. Концы свитка прикреплены к круглым деревянным валикам эц хайм – «Древо жизни»(иврит), с рукоятками по обеим сторонам;

между рукоятками и валиком надеты деревянные диски, поддерживающие свиток, когда он находится в вертикальном положении [10]. у сефардов Тора помещалась в деревянный или металлический футляр, у ашкеназов – в расшитый чехол из ткани, чаще всего бархатный. Начиная со средневековья футляр Торы стало принято украшать – его увенчивали нарядные навершия – короны *Кетер-Тора* – «Корона Торы» (иврит), или навершия из металла в виде гранатов – *риммоним*. На цепи подвешена пластина для разделения (закладка) с чеканным орнаментом, часто инкрустированная полудрагоценными камнями – *торашилд* или *тас* [3]. Поскольку к пергаменту запрещалось прикасаться руками, при чтении свитка используется особая указка *яд* – «рука» (иврит), по форме воспроизводящая кисть человеческой руки с вытянутым указательным пальцем. Близким по дизайну и значению к свитку Торы ритуальным предметом является *Мегила Эстер* – «свиток Эстер» (иврит) – одна из ветхозаветных книг, традиционно читаемая в период праздника Пурим.

Согласно тексту Писания, завет об изготовлении меноры был дан Моисею Всевышним на горе Синай вместе с заповедями [Исход (Шмот) 25:9]. Эта заповедь связана с очистительной функцией огня, являющейся архаичным коннотатом во многих культурах. В буквальном переводе менора – «светильник» (иврит), однако это понятие применяется по отношению к синагогальному семисвечнику, все ветви которого развернуты в одной плоскости. При всем разнообразии менор, независимо от периода их создания и территории, все они имеют сходство с деревом, на что имеется прямое указание в тексте Писания. К меноре близки и трех- четырех- пятисвечные светильники, как для храмовых, так и для бытовых нужд. Особую разновидность представляют *ханукии* – девяностольные светильники, используемые в дни одного из праздников еврейского календаря – Хануки.

К базовым предметам в иудейской богослужебной практике относятся такие элементы мужского костюма, как:

- *талит* (иврит) или *талес* (идиш) – наплечное молитвенное покрывало прямоугольной формы белого цвета, с несколькими черными или черно-синими полосами. Посередине продольной части талита пришивается *атара* – «венец, корона» (иврит) – прямоугольный кусок ткани для отличия верхней наружной и нижней внутренней частей. Талит надевается на голову во время чтения молитвы *Шахарит*, все четыре его конца перебрасываются 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 по четырем концам мужской одежды, согласно предписанию, содержащемуся в Торе [Числа (Бемидбар) 15:38–41]. В каждом пучке должна быть голубая крашеная нить, при взгляде на которую человек должен вспоминать о заповедях. Цицит должны быть видны из-под одежды. В некоторых хасидских общинах практикуется носить 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 голубыми, белыми и зелеными кистями по его краям. Карабимский *чичит* не только надевали на плечи, но и вешали на стены кенас, понимая заповедь «смотреть на *чичит*» буквально;

- *кипа* (ермолка) – дословно «покрытие, купол» – вязаная или сшитая клиньями круглая шапочка, надевающаяся евреями и крымчаками на темя, под основной головной убор. Крымские караимы вместо кипы во время молитвы надевали калпак – остроконечную

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

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

Одним из обязательных предметов, использующихся в синагогальной церемонии 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]. Эта очистительная традиция с помощью запахов трав и их дезинфицирующих свойств также является архаичной и свойственной многим культурам. То же относится к помазанию маслами, в иудаизме миром – смесью душистых растительных масел.

К особым ритуальным предметам также принадлежат:

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

Специальное назначение имеют сосуды, например *цдака* – кружка для пожертвований, а также кувшины для ритуального омовения рук.

Лиловый круг – код **Бестиарий** ;

Код Бестиарий объединяет зооморфные, а также зооантропоморфные символы: животных, а также птиц, рыб (включая мифологических, химерических). Зооантропоморфизм является отличительным эсхатологическим признаком этого кода, так как животные или химеры олицетворяют человеческие образы, в том числе иногда и визуально (часто животные изображены в человеческих позах – например, идущие на двух лапах львы, медведи, морды, напоминающие лицо, животные с человеческими глазами, и т.д.).

Иудейский бестиарий имеет иносказательный смысл, каждый из его образов является олицетворением Бога, людей или их отдельных качеств. Изображения символических животных чаще всего встречаются в трех видах композиций. Первая, самая распространенная – каноническая композиция Арон Гакодеша в виде портала, по сторонам которого нишу для хранения Торы охраняют стражники (львы или лев и единорог), орел или лев (или двуглавый орел) увенчивают верх композиции, а в ветвях райского дерева над порталом изображены птицы. Такая композиция с небольшими вариациями повторяется в книжной графике, резьбе по дереву, художественном

металле, вышивке и пр.

Второй вид бестиарных композиций украшает ашкеназские надгробия-мацевы в mestechkakh – черте еврейской оседлости, установленной Екатериной II 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. Другие изображения на мацевах изображают в виде аллегорий животных человеческие персоны Торы.

К зооантропоморфным изображениям на мацевах можно отнести и части человеческого тела в значении целого. Такой наивный уход от нарушения заповеди не изображать человека был принят далеко не во всех иудейских общинах, в частности, те, которые были территориально близки к исламской культуре (крымчаки, караимы, испанские и итальянские сефарды) придерживались более строгого исполнения запрета. Однако для восточноевропейских mestechek, особенно для хасидов, это прочтение было характерным.

К третьему виду бестиарных изображений относится Зодиак, заимствованный и переосмысленный как олицетворение двенадцати главных иудейских праздников. Зооморфные изображения в нем соседствуют с антропоморфными, причем изображенными в ином порядке, нежели в классическом зодиакальном кругу. Так, например, знак Близнецы изображался в виде двух рук в замке или просто расположенных рядом, Стрелец в виде руки со стрелой и т.д.

Зеленый круг – код **Римон** – «гранат» (иврит); название Римон выбрано для кода, объединяющего фитоморфные изображения. Гранат неоднократно упоминается в Торе и Талмуде, этот символ многоаспектный и связывается с рядом расшифровок. Так, по упоминанию в притчах Талмуда, гранат символизирует иудаизм, так как, по мнению рабби Реш Лакиша, имеет 613 зерен – количество, равное числу заповедей Торы; Гранат (наряду с виноградом и инжиром) является одним из плодов земли Израиля, которые принесли люди, посланные на разведку о ее плодородии [Числа (Бемидбар) 13:17-24]. Позже Моисей назвал гранат в числе семи плодов, представляющих богатство плодородной Земли Обетованной; Гранат в Торе и Талмуде также является символом красоты человека. Так, в «Песни Песней» образ любящей женщины сравнивается с гранатом [Книга Песни Песней Соломона (Шир Га-Ширим) 6:7]; Два ряда золотых гранатов, согласно Торе, украшали навершия двух главных колонн Храма – Яхин и Боаз [Третья Книга Царств (Дварим) 7:18, 42]; Рядом золотых гранатов, перемежающихся колокольчиками, Бог повелел Моисею украсить края одежды первосвященника Аарона и его потомков – Коэнов, или Ааронидов [Исход (Шмот) 28:31]; Гранат является символом иудейского Нового Года – Рош-а-Шана, над плодами гранатов произносится благословение в начале праздничной трапезы, чтобы наступающий год был так же полон добрыми делами, как гранат – зернами; Еврейские переселенцы, переезжая во время миграций на новое место, привозили с собой и высаживали в память о Земле Израиля семена гранатов. Так, этимология названия города Гранада на юге Испании восходит к арабо-мавританскому названию «Гарната аль-Яхуд» – «еврейские гранаты».

Изображение граната в качестве символа единства используется и в других этносах и культурах, однако, имеет иное значение, например, у тюрков символизирует единство и многочисленность рода, семьи. Изображения граната в этом значении встречаются в декоративно-прикладном искусстве караимов и крымчаков, заимствовавших мотив родового древа из крымскотатарского искусства.

Тора включает в себя упоминания множества растений, часть которых имеет символический смысл, а часть является описанием благодатности природы Земли Обетованной, богатой растениями, имеющими сельскохозяйственное значение. Первое упоминание растительности находится в начальной главе Торы, Бытие (Берешит), в описании третьего дня Творения, когда Бог создал растительность: «И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его по роду его» [Бытие (Берешит) 1:11].

Главным растительным символом Торы является Древо. В книге Бытие описаны два Райских Древа: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» [Бытие (Берешит) 2:9]. Древо Жизни и Древо Познания добра и зла, и связанный с ним запрет, его последующее нарушение и изгнание из Рая являются прообразом гуманитарной парадигмы, морального выбора, вставшего перед человеком: запретом, данным Богом, и противостоянием Змея – антипода, противника Бога, искушающего человека божественным знанием, которое при неправильном использовании может быть обращено во зло [Бытие (Берешит) 3:1–24].

Изображения Райского дерева (Древа Жизни), или иногда его частей (ветвей с цветами, плодами и поющими птицами на них, а также вазонов с цветами и плодами), служат напоминанием об утраченном Рае и о стремлении к возвращению утраченной гармонии с Богом. Райское дерево или его части являются обязательным элементом композиции алтарей – Арон Гакодешей (Гэхалов). Ветви Райского Древа обрамляют портал, внутри которого находится свиток Торы, символизируя путь к потерянному Раю, ведущий через мудрость Торы и исполнение ее заповедей. В виде Райского дерева традиционно изображается Менора. Синтез кода Римон и кода Менора визуализируется в изображении Меноры: ее описание в Торе определенно указывает на уподобление дереву – аллегории живой мудрости Торы.

Первоначальный образ Бога и его явления Моисею также передан в Торе через аллегорию растения – горящего, но чудесным образом не сгорающего в огне тернового куста. Изображение Бога в виде горящего куста встречается в традиционном изобразительном семиозисе – в книжной графике. и синагогальных росписях

В Торе встречаются упоминания различных растений: граната, винограда, инжира, пальмы, кедра, алоэ, миндаля, оливы и др. Изображения этих растений как указание на Землю Обетованную встречаются в росписях синагог, мизрахах, пинкасах. Растения также являются символами праздников, в частности, Суккот и Шавуот.

Красный круг – код **Числа** ;

Код Числа объединяет числовую символику, а также назван идентично одной из книг Торы. Рассмотрим этот код, являющийся предметом исследования нашей статьи, подробно.

Числовая символика является повсеместной и в разных интерпретациях характерна для всех культур, однако символические значения чисел в разных этнокультурах различны, в некоторых примерах можно говорить о коннотациях значений конкретных чисел, а в других они являются противоположными или абсолютно разными, не связанными друг с другом. Значения символов чисел зависят от культуры и ее основ, в первую очередь религиозных и мифологических. В некоторых культурах (например, в индуистской, вавилонской, египетской, пифагорейской и др.) числа имеют исключительное значение, они считаются основой всего сущего.

Числовая символика может быть рассмотрена на трех уровнях. Первый

– *арифметический* , при котором число и его символическое значение зависит от различных производных, его составляющих, или им составляемых. Например, у пифагорейцев идеальным числом считалось число 10, завершающее ряд однозначных чисел и являющееся суммой четырех последовательных чисел ($1+2+3+4=10$);

Второй уровень – *геометрический* , при котором число представляется в виде вершин и/или граней геометрической фигуры, которой, в свою очередь, придается то или иное сакрально-магическое значение. Сакральная геометрия имеет большое значение при построении геометрических орнаментов, а учитывая, что они присущи всем культурам, именно сакрально-геометрический аспект является основным в исследовании изобразительного семиозиса;

Третий уровень – собственно *сакральный* , связанный с числами в их количественном или порядковом значении, упоминаемыми в источниках религиозной доктрины или народной мифологии тех или иных этнокультур.

Как правило, числовая символика и ее интерпретации в различных культурах рассматривается комплексно, часто одни уровни вытекают из других или испытывают влияние соседствующих культур, а иногда знак или символ, имеющий числовое значение, имеет совершенно далекую от воспринявшей его культуры территориальную этимологию. Так, знаменитая шестиконечная звезда – гексаграмма, являющаяся эмблемой и частью флага государства Израиль, имеет древнеиндийские корни и изначально (в качестве двух пересеченных треугольников) означала взаимопроникновение мужского и женского начал, духовного и телесного, земли и неба. Неизвестно происхождение легенды, по которой гексаграмма, называемая Маген Давид – «звезда Давида» (иврит) украшала щит царя Давида и перстень его сына, царя Соломона. Использование гексаграммы в качестве иудейского символа началось лишь с XIX в., когда она стала, в частности, частью семейного герба Ротшильдов.

Применение числовых кодов и различных видов кодировок, позволяющих расшифровать скрытые значения Торы, характерно для иудаизма и является, согласно иудейскому учению, показателем высших уровней познания Торы. В иудаизме существует понятие о *Пардес* «Райский сад» (перс.) – четырех уровнях познания Торы: *пшат*, *драш*, *ремез* и *сад* . Первый из них, *пшат* , представляет собой изучение буквального смысла текста Торы, понимаемого дословно. Комментарии уровня *пшат* содержатся в том числе в самом распространенном комментарии Раши (еврейский ученый-талмудист из Франции, Раби Шломо Ицхаки, 1040-1105). К уровню *пшат* можно отнести прямое упоминание конкретных чисел в Торе и их значения. 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 (Берешит) 49:1 – 27]); число камней жертвенника Моисея [Бытие (Берешит) 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.

Второй уровень, *драш* , представляет собой аббревиатуру, имеющую несколько значений и понимаемую как «толковать, учить». К этому уровню относятся гомилетическая литература мидрашей Талмуда, разъясняющих в виде притч смысл того или иного места в Писании. Толкования уровня *драш* имеют целью понимание логического смысла текста

Торы, используя тринадцать способов ее толкования, впервые упоминаемые в связи с мудрецом Гилелем (112 г. до н.э. – 8 г. н.э.), а позднее оформленные и записанные Раби Ишмаэлем. Комментарии Торы уровня драш выводят из ее текстов правила, которые были даны Моисею на Синае, но впоследствии утеряны.

Третий уровень познания Торы, *ремез* (намек), состоит в аллегорическом толковании Торы, ведущем к познанию скрытых символических значений, иными словами, расшифровке намеков. Мудрецы считали, что в тексте Торы заложена вся информация о мире, поскольку Всевышний творил мир, руководствуясь Торой. Для расшифровок скрытых смыслов применялись различные кодировки. Их существовало достаточно много, самым распространенным из них было, например, сложение первых или последних букв слов через определенный числовой интервал, и получение новых слов или смыслов. Число интервала имело важное значение и должно было относиться к запрашиваемой теме.

Непосредственная роль числа заключалась в дешифровке с помощью *гематрии* – числового кода слова, поскольку в иврите цифры записываются буквенными символами. Таким образом, каждой букве соответствует числовое значение, а сумма числовых значений букв образует числовое значение слова. Поиск смыслов основан на сравнении слов, имеющих одинаковое числовое значение. Так, например, числовое значение слова «деньги» равно числовому значению слова «виселица» – в обоих случаях 165, и изучая Свиток Эстер, мудрецы вывели соответствие между деньгами, которые должен был отдать Ахашверош коварному визирю Аману, и виселицей, на которой он был повешен [Книга Есфири (Эстер)].

Иногда при расшифровке числовых значений буквы слова заменялись на шифр из криптографического алфавита гематрии, что порождало новые смыслы. Например, числовое значение слова **לְלִוּר** (благовония) при такой замене образует 613, указывая на число заповедей Торы, одной из которых является воскурение благовоний [Бемидбар раба XIII, 15, 16].

Интересным видом кодировки является прибавление к числовому коду единицы. К одному из членов равенства или к обоим могут быть прибавлены одна единица или даже две единицы, как «внешнее число» тех слов, числовое значение которых берётся. Например: **תְּרֵל** (Тора) и **לְחַדֵּךְ** (трепет) равняется 611, прибавив к этому числу 2, «внешнее число», в сумме получим 613. [Бемидбар раба XVIII, 21].

Последний, четвертый уровень познания Торы, называемый *сад* (тайна), открывает изучающим скрытые части Торы ее структуры, принадлежащие к абстрактному миру. Этот уровень достижим только после прохождения и понимания трех предыдущих. Гематрия широко применяется в каббалистическом учении, согласно которому все Творение развились посредством эманации из непознаваемой сущности – Эн Соф (бесконечное), что является синонимом Бога. Термин Эн Соф принадлежит выдающемуся еврейскому каббалисту Франции Исааку (Исааку бен-Абрааму) Слепому (ок.1160–ок.1235). Эн Соф, согласно его учению, является бесконечным непознаваемым множеством творческих сил, основным потенциалом, началом всего сущего. Результатом этого развития стало возникновение десяти сфиrot – первичных, или идеальных цифр, происходящих из Эн Соф и образующих все проявления Бога. Совокупность сфиrot образует «Древо сфиrot», они соответствуют десяти именам Творца, действующим лицам (персонам) Торы, пяти уровням развития духа, пяти мирам удаления божественного света от творений согласно теории эманации. В совокупности иерархия сфиrot выражает философское осмысление связи Творца и Творения, и представляет собой вариант

космогонической теории Творения.

Согласно данной теории, из последней, десятой сфириот развились 22 буквы ивритского алфавита, из которых возник весь мир. Таким образом, эти буквы (и соответствующие им цифры) являются динамическими силами, и все их производные одновременно являются числами. Число, таким образом, выражает сущность вещей. Важное значение имеет не только само число, соответствующее конкретному слову, но и его функции, производные, сложение, умножение, дополнение числовых значений и т.д. Таким образом, при применении различных кодировок исследователями Торы могли быть получены новые смыслы.

Рассмотрим основные числа и коннотаты их значений, использующиеся в иудейском изобразительном семиозисе. Для нашей работы целесообразен выбор сакрально-геометрического осмыслиения чисел, при котором числа являются количеством углов и/или сторон фигуры.

Число 1. Один в геометрическом понимании – это точка, минимальная мельчайшая частица, в классической пифагорейской философии монада, в современном естествознании атом, из которого состоит и строится все сущее [\[15\]](#). Упоминание числа один как олицетворение единого (или самого сильного, верховного) Бога встречается в разных культурах, в частности, в Древнем Египте единица была олицетворением Амона Ра [\[4\]](#). У пифагорейцев существовал тезис о том, что все рождается из числа (из единицы), так как она является начальной точкой отсчета, и в этом смысле Бог, как начало всего сущего, также имеет код 1. Пифагорейцы также обосновали сущность единого Бога как круга, не имеющего углов, поскольку Он является «повсюду подобным», то есть вездесущим, а значит равным по всем сторонам, что соответствует кругу, или, в его уменьшенном виде, точке. (В различных культурах суть начала, бесконечного и непознаваемого «ничто» придается либо единице, либо круглому нулю, открытие которого принадлежит культуре майя. Олицетворением божественной сущности в любом случае придается начальному числу, от которого ведется отсчет, а это либо 1 либо 0). В иудаизме существует устойчивое выражение – цитата из Торы: «Один – наш Бог, на небесах и на земле».

В традиционных изображениях 1, как символ Бога, предстает в виде навершия Арон Гакодеша – изображения льва как символа рода Давида, или орла – животного и птицы, сравнение с которыми встречается в Торе. Также символом божественной власти является изображение короны, увенчивающей Арон Гакодеш. Число один также символизирует Храм (хотя Храмов было два, Первый и Второй Храм, но последовательно, а одновременно Храм мог быть только один).

Особенность единицы в геометрическом смысле в том, что она может означать не только точку, но и круг. Круг в иудаизме воплощен в форме кипы, обязательной для ношения мужчинами и символизирующей покровительство Всевышнего и одновременно преклонение перед ним, своеобразный защитный «купол» (на иврите слово означает «купол»), образ незримого Храма, разрушенного в реальности, но существующего в образе Заветов и их исполнения. По сути кипа является знаком причастности к этнокультуре и конфессии, маркером иудаизма, как для иудея, так и для его окружения. Бесконечность круга символизирует бесконечность Всевышнего.

Число 2 в геометрии представляет собой отрезок – две точки, соединенные между собой линией. В философском осмыслиении разных культур имеет разные значения: от равенства (связанных между собой близнецов) до полярной противоположности,

противостояния. В некоторых культурах, например, в древнекитайской, 2 олицетворяет мужское и женское начала и их взаимодействие [\[4\]](#). В иудаизме число два означает Бога и созданный им мир, или Бога и человека, созданного по Его образу и подобию, то есть отражение Творца в Творении. Второе значение числа два состоит в различии стремлений человека – хороших и плохих, из чего вытекает идея греховности, как несоблюдения заветов.

В иудейском изобразительном семиозисе число два встречается в виде парных устойчивых силуэтов двух скрижалей – символа Устной и Письменной Торы. Традиционными являются и изображения двух парных колонн, обрамляющих нишу с Торой в Арон Гакодеше – их прообразом являются медные колонны Яхин и Боаз, по описанию Торы, стоявшие около входа в Храм Соломона.

Традиционное изображение битвы двух символических животных – Льва и Единорога, согласно мидрашам, предшествующей пришествию Мессии, является олицетворением столкновения равных по силе единиц, то есть бинарной оппозиции. Эта трактовка соответствует одному из методов изучения Торы – пилпулу, когда в тексте находятся противоположности, и толкуя их, мудрецы в конечном итоге приходят к пониманию истины, при котором эти две противоположности объяснимы. Подобная же трактовка применима и к изображению стражей врат Храма и Арон Гакодеша в виде двух противостоящих друг другу львов, одновременно символизирующих и образ Храма, и дом Давида, и истину, которую следует искать в заветах Торы.

Число 3, геометрический треугольник, представляет собой жесткую фигуру. Тройка является знаковым числом и образом для многих культур: так, например, в индуизме она олицетворяет сущности трех богов: Браhma – создатель, Вишну – охранитель и Шива – разрушитель. Похожие триады богов существовали в древнеегипетской и древнеперсидской мифологии. В христианстве образ триединого Бога выражается в трех сущностях (образах): Отца, Сына и Святого духа [\[4\]](#). В иудаизме 3 ассоциируется с тремя отцами-патриархами: Авраамом, Исааком и Иаковом. Часто цитируемым в отношении этики местом в Писании также является история о Ное и трех его сыновьях: Симе, Хаме и Иафете. Также число три соответствует трем дням очищения [Числа (Бемидбар) 19:12].

В иудейской изобразительной практике число 3 встречается в изображениях, особенно характерных для надгробий-мацев: трех зайцев, бегущих друг за другом по кругу, или аналогично, трех рыб, плывущих по кругу. Этот образ означает бесконечную цикличность времени, а треугольник, как жесткая структура, не позволяет разорвать этот круговорот. Такая бесконечность является признаком Эн Соф – Бога как высшей материи в каббалистическом учении.

Число 4 в геометрии представляет собой квадрат (или другой четырехугольник – прямоугольник, ромб или трапецию). Квадрат и прямоугольник являются устойчивыми фигурами, что выражается во впечатлении незыблемости, порядка в их воплощении. В философском осмыслении разных культур квадрат имеет именно такую функцию, так, например, в Древнем Китае он символизировал Землю, как прочное основание для жизни [\[4\]](#). В пифагорейской философии число четыре, как первое «равное», или «симметричное», «квадратное» число считалось образом устойчивости, равновесия, гармонии. Четверка в разных культурах символизирует и четыре стороны света [\[15\]](#).

В иудаизме число 4 является очень важным и знаковым, и прежде всего связано с заповедью Арба Кенафот «четыре угла», она же цитирует, описанной выше. Кроме этого, четырехугольная форма присуща многим знаковым культовым предметам, сопутствующим

еврейской жизни на всем ее протяжении: четыре угла имеют талес (талит), тфилин, хупа – свадебный балдахин, саван. Четырехугольным был также нагрудник первосвященника – эфод, описанный в Торе в виде предписания для одеяний служителей Храма. Все эти предметы фигурируют также и в традиционных изображениях. «Устойчивость» формы придает этим предметам вневременность, постоянство, незыблемость культурной традиции, и как следствие, якорь культуры, позволяющий этносу самоидентифицироваться в условиях диаспоры.

Число 5, геометрическая пентаграмма, имеет знаковую окраску в различных мировых культурах. Пифагорейцы считали его числом брака, так как оно является суммой первого четного, «женского» числа 2 и первого нечетного, «мужского» числа 3. Четные числа относились греками к «женским» поскольку они делятся на равные части, то есть самовоспроизводятся, тогда как нечетные не делятся. Число пять также рассматривалось римлянами и этрусками как количество первоэлементов, из которых состоит все сущее: огонь, воздух, вода, земля, эфир. В Древнем Китае пять считалось мужским числом, а также олицетворяло пять сторон света (север, юг, восток, запад и центр), пять цветов, вкусов, запахов, обычаяев (праздников, траура, гостеприимства, воинства и пожелания счастья). В средневековом мистицизме и оккультных течениях пентаграмма считалась числом Люцифера [\[4\]](#).

В иудейском осмыслении число пять олицетворяет Тору (Пятикнижение Моисеево), а также пять разделов Книги Псалмов Давидовых. В народном искусстве (в частности, в декоре надгробий и книжной графике) иногда встречается изображение Торы не в виде скрижалей или свитка, а в виде пяти книг формы кодексов, стоящих рядом на полке. В эсхатологическом понимании Каббалы, как было упомянуто выше, число пять соответствует пяти уровням познания Бога как бесконечной мудрости.

Число 6, или геометрическая гексаграмма, в разных культурах считалось символом стабильности и равновесия, поскольку оно делится на две и на три равные части. Кроме упомянутого древнеиндийского осмысления двух пересеченных треугольников гексаграммы, число шесть считалось символом гармонии и творения в персидской Авесте, согласно которой мир был сотворен за шесть периодов: небо – за 45 дней, вода – за 60, земля – за 75, растения – за 30, животные – за 80, человек – за 75 (в общей сложности – за 365 дней). В христианстве сочетание трех шестерок считается Числом Зверя (диавола) [\[4\]](#).

В иудаизме число шесть означает дни Творения (будние дни), а также шесть разделов Мишны. На наплечниках первосвященника было по 6 камней с именами колен Израиля [Исход (Шмот) 28:1-2]. Изображения гексаграммы до XIX в. носили лишь декоративный характер, не имеющий особого значения для традиционного осмысления, а позднее гексаграмма стала олицетворением иудаизма, в частности, государственной символикой Израиля.

Число 7. Семерка имела важное значение во многих мировых культурах, как в восточных (месопотамской, арабской, персидской и др.) так и в греческой классической философии. Так, например, в древнеегипетской мифологии упоминались семь богов света и семь богов тьмы. В древней Греции семерка означала развитие, эволюцию. В христианской доктрине число семь означает семь смертных грехов, а в Откровении Иоанна Богослова это символ изобилия и одновременно символ Божьей кары. В исламе число семь трактуется как семь небес, семь земель, семь адов, семь райских врат. Семь пророков, согласно мусульманскому осмыслению, соответствуют семи тонким телам и

семи цветам. Семерка является календарной единицей (неделя) [\[4\]](#). Геометрическое воплощение семерки, гептаграмма, встречается в декоре достаточно редко, так как она асимметрична и сложна в начертании.

В иудаизме семерка означает семь ветвей Меноры (очищения Храма). Общее количество дней Творения – семь, что последствии стало заповедью об отдыхе от работы на седьмой день недели. Семь цветов радуги, которую Бог показал Ною, означали, что он больше не уничтожит людей [Бытие (Берешит) 33:1-36]. Число семь часто встречается в пророчествах, например, сон виночерпия о вышедших из Нила семи тучных и семи тощих коровах, растолкованный Иосифом, как семь изобильных и семь неурожайных лет [Бытие (Берешит) 41:1-36]. В иудейском изобразительном семиозисе семь выступает в изображениях Меноры, как главного и наиболее древнего символа иудаизма. Семиконечные звезды встречаются на караимских надгробиях, где абстрактная символика в основном заменяет предметную.

Число 8, или октаграмма, в культурах мира имеет значение парного совершенства, так как делится на две и четыре части, представляя образец парного равновесия, идеальной симметрии. Именно число 8 символизирует бесконечность, поэтому в ряде культур оно олицетворялось с образом Хаоса, из которого возник весь мир. Октаграмма также являлась солярным символом в Древнем Вавилоне, Египте и Аравии. Так, древние египтяне считали, что число восемь представляет собой четыре пары космических божеств, в свою очередь породивших Мировое яйцо, из которого вышел верховный бог Ра. В буддийском осмыслении число восемь фигурирует неоднократно: оно равно количеству спиц буддистского закона, восьми правилам этики, восьми законам Дао и пр. В китайской философии насчитывается восемь символом конфуцианства, восемь медицинских признаков (горячий-холодный, наружный-внутренний, тонкий-толстый, негативный-позитивный) [\[4\]](#).

В иудаизме число 8 символизирует ряд обрядов и праздников: так, на восьмой день младенцу делают обрезание, восемь дней празднуют Хануку, Суккот, Песах (в диаспоре). Согласно трактату Зогар, число 8 означает новые начинания, и символизирует начало новой недели – Авдалу (отделение субботы от новой недели) после семи дней Творения. Изображения октаграммы чаще встречаются на караимских надгробиях. Любопытно, что октаграмма, как пересечение двух квадратов, являющихся изначально символами устойчивой незыблемости, при приведении в движение одного из них становится в философском осмыслении самой активной фигурой, образом движения и Творения.

Число 9. В геометрическом изображении девять изображалась и как три пересеченные треугольника, и как квадрат, разделенный на девять частей. Древние греки (в частности, пифагорейцы) считали 9 вторым идеальным числом после 4 (воспроизведения двойки), так как оно является воспроизведением (квадратом) тройки [\[15\]](#). У древних славян три треугольника, составляющие девятиконечную звезду, олицетворяли Навь, Правь и Явь – мир богов, усопших предков и живых людей. Пересеченные в виде звезды треугольники означали связь между этими тремя мирами. В Древнем Китае существовало представление о девяти мирах, на которые делится все пространство.

У древних тюрков символ родового Древа имел девятичастную структуру: три части по вертикали: корни – символ предков, ствол – мужчину, старейшину рода, и розу (или гвоздику) в центре – женщину, мать рода; по горизонтали корона включала в себя правую часть, вершину и левую часть, в которой располагались символы потомков рода: тюльпаны, гранаты – мужчины, розы, ромашки и пр. – женщины. Эта структура была

перенята из крымскотатарской культуры также караимами и крымчаками и присутствует преимущественно в вышивке.

В иудаизме девять – число свечей в ханукки – светильнике, который зажигается в дни Хануки, восемь свечей которого символизируют восемь дней освящения Храма и одна выступает как шамаш – «служка», от которой зажигаются все остальные свечи. Изображения ханукки встречаются как в книжной графике, так и в декоре ритуальных сосудов, росписях и пр.

Число 10. В древнегреческой пифагорейской философии число десять (декада) считалось идеальным числом, которое содержит в себе все (однозначные) числа, вмещает и четные, и нечетные, олицетворяя все мироздание. У индейцев майя, согласно их календарю, число десять по десятичной системе означало конец одного цикла и начало следующего, поэтому 10 у майя считалось числом жизни и смерти [\[4\]](#).

В иудаизме число 10 означает десять основных заповедей. Десять сфиrot – их схема пересечений (путей) образует каббалистическое древо.

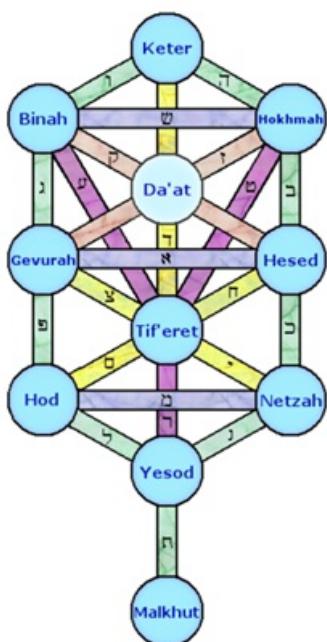


Рис. 1. Каббалистическое Древо Сфиrot (Древо Жизни).

Каждая из десяти сфиrot означает скрытую ступень познания Бога – пути к Свету Эн Соф, располагаемом на схеме сфиrot в верхней части над Древом. Возможность познания состоит в прохождении света через ступени сфиrot: свет свободно проходит через три верхних уровня, называемые раем. Ниже этих трех уровней поступление света постепенно сокращается и доходит до нижней, земной сфиры в мизерно ничтожном количестве. Суть учения состоит в том, чтобы, повышая свою мудрость путем внимания в суть мудрости Торы и Талмуда, и повышая духовный уровень, приходить к познанию Света.

Абстрактный, космогонический характер учения об Эн Соф и десяти сфиrot сложен для понимания и требует базы в виде детального познания предыдущих уровней. Характерной особенностью иудаизма является то, что в его доктрине духовность и познание Бога и образование тождественно, то есть целью образования является не только развитие интеллекта, но знание является заветом, обязательным условием для достижения высокого духовного уровня. Этот аспект можно назвать одним из

характерных признаков **культурного кода иудаизма**.

Число 11. В арабской философии число 11 соответствует одиннадцати этапам познания Бога. В Древнем Китае число одиннадцать, как сумма чисел 5 (число Земли) и 6 (число Неба), символизировало единство Дао (Пути к совершенству) [4].

В иудаизме 11 фигурирует в пророческом сне Иосифа, в котором он увидел, как солнце, луна и одиннадцать звезд поклонились ему, что впоследствии означало возвышение Иосифа при дворе фараона [Бытие (Берешит) 37:9–11]. Этот аллегорический астральный сюжет встречается в росписях синагог и книжной графике.

Число 12. В восточной астрологии 12 соответствует числу знаков Зодиакального круга, который также переняли иудеи, интерпретируя знаки Зодиака как символы двенадцати главных годовых праздников. В иудаизме 12 означает двенадцать колен Израиля (сыновей Иакова, названного Богом Израилем, унаследовавших части Земли Обетованной) [Бытие (Берешит) 48:5]. Число двенадцать также фигурирует в разных главах Торы. Жертвенник Моисея состоял из двенадцати камней [Исход (Шмот) 24:4]. В предписаниях касательно одеяния первосвященника был завет о нагруднике, включавшем 12 камней [Исход (Шмот) 28:15–30], по числу колен (сыновей) Иакова (Израиля). Этот нагрудник – эфод – часто изображался в синагогальных росписях и книжной графике. Также в синагогах традиционно изображался Зодиак в значении годового цикла праздников, течения времени, однако, чаще всего не в виде круга, а располагаясь в верхней части всех стен, кроме алтарной, и таким образом, пространство синагоги олицетворяло весь годовой круг иудейской жизни.

Число 13. У ацтеков число 13 означало количество земных и небесных миров. В дохристианский период число 13 означало конец старого и начало нового цикла, поэтому ассоциировалось со смертью [4]. В ряде мировых культур это число считается проклятым, несчастливым, в ряде стран отсутствует 13-й этаж и 13-е место в зале.

В иудаизме число 13 является числовым значением слова ТПН (один), поэтому ассоциируется с Богом и Творением. Тринадцатилетний возраст соответствует еврейскому совершеннолетию – бар-мицве. Также у иудеев число 13 является фактическим числом колен Израиля, так как колено Иосифа представляло собой двух его сыновей [Бытие (Берешит) 48:5].

Число 40. Сорок является знаковым числом в Торе, повторяющимся неоднократно. 40 означает сорок лет странствий Моисея со своим народом по пустыне [Ваикра (Левит) 33:38–39]. Моисей провел сорок дней и ночей на горе Синай, перед дарованием народу Торы [Исход (Шмот) 24:16–18]. Сорок дней шли дожди во время Всемирного потопа [Бытие (Берешит) 7:12]. 40 лет правили цари Давид и его сын Соломон. Удесятеренная четверка означает умножение традиций, установление их порядка и незыблемости.

Число 613 равно общему количеству заповедей в иудаизме, среди которых выделяется десять основных.

Рассмотрим осмысление некоторых чисел в иудаизме по формуле $n + 1$, где n – изначальное значение числа, а 1 – прибавление к нему единицы, как символа Бога. Подобная трактовка встречается у пифагорейцев: начало чисел, по их мнению, монада (единица, точка отсчета), поскольку она состоит из чета и нечета: монада одновременно четно-нечетна; он доказывал это, исходя из того, что она порождает и нечетные и четные числа: прибавленная к четному, она порождает нечетное, а к нечетному – четное. Однако мы рассмотрим это действие в применении к иудейской знаково-

философской системе. Единица в данном случае, как символ Бога, является большей величиной, нежели число, к которому она прибавлена, и придает исходному числу новый смысл.

1+1. Символом нового значения этого выражения можно считать отражение Бога в сотворенном им мире, а также в сотворенном им по образу и подобию своему человеке.

2+1. Двойка, как символ бинарной оппозиции, метода пилпул – поиска истины в Торе, при добавлении единицы (Бога) превращается в три – символ бесконечности времени. Найденная истина = бесконечность.

3+1. Бесконечное течение времени при добавлении Бога превращает треугольник в квадрат – число 4, символизирующее устойчивость, стабильность понимания мира при соблюдении заветов.

6+1. Шесть будних дней Творения при добавлении Бога приобретают праздничный, седьмой день отдыха. Шесть рожков меноры при добавлении Бога – седьмой свечи (шамаш) превращают Менору в Древо Жизни.

8+1. Восемь дней очищения Храма становятся возможными при добавлении Бога (явлении чуда) – образ девятой свечи Хануккии.

600+12+1=613. Образ равновесия числа 6, умноженного на 100, при добавленном числе 12 – числе колен Израиля, при добавлении единицы – символа Бога, образуют число 613 – общее количество данных Моисею заповедей.

Синтез близлежащих кодов порождает новые итоговые смыслы, придает им множественные коннотаты значений.

Синтез трех из четырех кодов с каждой сторон (на схеме показаны ярко-желтым) выявляют посредством синтеза символики четыре **ключевых смысла** иудаизма: Творение, Рай, персоны Торы и ожидание Мессии.

Центр пересечения всех кодов представляет собой **Око** (ввиду визуального сходства с глазом на схеме, а также по смыслу), или **Сердце** иудейской культуры, его ключевой смысл, объединяющий все трактовки, инвариантным воплощением которого для всех иудейских этносов является синагогальный Арон Гакодеш – место для хранения свитка Торы (рис. 1, 2) [\[8\]](#).

Традиционная композиция Арон Гакодеша является символом Скинии (Ковчег) Завета, а также Святая Святых Первого и Второго Храмов Соломона – место сохранения скрижалей, а позже свитка Торы. Место для хранения Торы в синагоге (кенасе, къаале) представлено в виде портала в Рай, обрамленного образами храмовых колонн Яхин и Боаз – код Числа, Менора . По двум сторонам от портала размещаются символы стражей врат Рая – львы, или лев и единорог – код Бестиарий . Ветви деревьев, плоды и цветы в верхней части Арон Гакодеша служат напоминанием о райском саде – код Римон . Вверху портала помещается символ Всевышнего как царской власти – лев или орел – код Бестиарий , или корона – код Менора . Над порталом изображаются скрижали – коды Сэфер (Книга), Менора, Числа . Похожая композиция в небольших вариациях встречается также в оформлении брачных ктуббот или шетаров – брачных контрактов, пинкасов – уставов различных организаций, махзоров – праздничных молитвенников, в декоре традиционных предметов – завес-парохетов , щитков для разделения глав Торы – тасов , посуды, надгробий – мацев.

Таким образом, обозначенные нами коды иудейского изобразительного семиозиса в искусстве иудейских народов Крыма инвариантны, их источником служит Книга – Тора, как основа иудейской религиозной доктрины. Каждый из кодов представляет собой группу символов, объединенных кодом Сэфер. Сопряжения кодов показывают путь от общего первоисточника – Торы, к нему же – Торе как святыне, и в эсхатологическом, и в материальном воплощении. Устойчивая композиция, повторяющаяся в разных видах декора, указывает на иудейскую принадлежность, а расшифровка отдельных символов позволяет увидеть смысл текста иудейской культуры. Ряд коннотаций в изобразительном семиозисе трех иудейских народов Крыма незначителен, и относится в большей степени к заимствованной мифологии, тогда как в религиозной традиции совокупность изобразительных кодов практически инвариантна и соответствует их единому первоисточнику [\[9\]](#).

Код Числа представляет собой развернутый круг символических значений, указывающих как на конкретные места в Писании, на сюжеты Торы или Талмуда, так и на аллегорическое осмысление тех или иных чисел и численных выражений в философском осмыслении мудрецов. Их символика инвариантна для представителей разных направлений иудаизма. Ряд привнесенных коннотаций связан с региональными особенностями культуры караимов и крымчаков.

Стоит отметить, что коды изобразительного семиозиса иудеев служат наиболее характерными маркерами культурно-религиозной идентичности, напоминаниями о ветхозаветных хабитусах, причем даже в том случае, когда часть представителей этноса в диаспоре не владеют ивритом (что особенно актуально для общин после глобализации XX в.). Таким образом, изобразительный семиозис представляет собой универсальный текст, с помощью которого сохраняется иудейская идентичность.

Предложенная нами схема взаимодействия кодов пригодна также для систематизации визуального семиозиса других этнокультур, хотя, разумеется, в этом случае, в соответствии с иным культурным источником, названия кодов и групп символов подлежат изменению.



Рис. 2. Традиционный Арон-Гакодеш. Синагога в г. Цфат, Израиль.



Рис. 3. 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. Кассирер Э. Философия символических форм. СПб. : Университетская книга, 2002. Т. 2. 278 с.
5. 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.
6. 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. 10.7256/2454-0757.2022.11.39195 Философия и культура, 2022-11

7. Козлов С. Я. Иудаизм в России: история и современность // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М. : ИЭА РАН, 2000. Вып. 137. С. 3–27.
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.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М. : Наука, 1989. 571 с

Результаты процедуры 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 "Числа" в иудейском изобразительном семиозисе Крыма», 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 код Числа представляет собой развернутый круг символических значений, указывающих как на конкретные места в Писании, на сюжеты Торы или Талмуда, так и на аллегорическое осмысление тех или иных чисел и численных выражений в философском осмыслении мудрецов. Их символика инвариантна для представителей разных направлений иудаизма. Ряд привнесенных коннотаций связан с региональными особенностями культуры караимов и крымчаков.

Автор проводит тезис о том, 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 еврейской 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.

Авторомделено 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 «Числа». Как отмечает автор, числа во многих культурах и религиях имеют важную символическую коннотацию, значения символов чисел зависят от культуры и ее основ, в первую очередь религиозных и мифологических. Числовая символика и ее интерпретации в различных культурах автор предлагает рассматривать комплексно, так как часто одни уровни вытекают из других или испытывают влияние соседствующих культур, а иногда знак или символ, имеющий числовое значение, имеет совершенно далекую от воспринявшей его культуры

территориальную этимологию. Применение числовых кодов и различных видов кодировок, позволяющих расшифровать скрытые значения Торы, характерно для иудаизма и является, согласно иудейскому учению, показателем высших уровней познания Торы.

Автором предложено три уровня рассмотрения числовой символики: арифметический, геометрический, сакральный.

Автором подробно рассмотрены основные числа и коннотаты их значений, использующиеся в иудейском изобразительном семиозисе. Для исследования автором применено сакрально-геометрическое осмысление чисел, при котором числа являются количеством углов и/или сторон фигуры. Исследованы коннотации чисел от 1 до 13, 40, 613. Также автором проанализированы сочетание некоторых чисел в иудаизме по формуле $n + 1$, где n – изначальное значение числа, а 1 – прибавление к нему единицы, как символа Бога. Автор приходит к выводу, что синтез близлежащих кодов порождает новые итоговые смыслы, придает им множественные коннотаты значений. Синтез трех из четырех кодов с каждой сторон выявляют посредством синтеза символики четыре ключевых смысла иудаизма: Творение, Рай, персоны Торы и ожидание Мессии.

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 15 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:

Фёдоров С.В. — Экзистенциальная истина в диалектико-символическом осмыслинении // Философская мысль. — 2023. — № 6. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.6.40730 EDN: ESQMYB URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40730

Экзистенциальная истина в диалектико-символическом осмыслинении

Фёдоров Сергей Владимирович

соискатель, кафедра философии, Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского
644052, Россия, Омская область, г. Омск, ул. 24-Я северная, 169, кв. 15

 jettull@mail.ru



[Статья из рубрики "Ценность и истина"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.6.40730

EDN:

ESQMYB

Дата направления статьи в редакцию:

14-05-2023

Дата публикации:

19-06-2023

Аннотация: Предметом исследования в данной статье является феномен экзистенциальной истины. Автор опирается на предложенное Д.В. Пивоваровым разграничение эпистемической и экзистенциальной истины. Последняя является соответствием знания (или бытия в случае онтологической истины) субъект-объектному единству, человеческому бытию, являющемуся основой познавательной деятельности. Приводятся идеи, связанные с экзистенциальным пониманием истины в работах Б. Паскаля, С. Кьеркегора, М. Унамуно, Х. Ортеги-и-Гассета, Л. Шестова, Н.А. Бердяева, К. Ясперса, Г. Марселя, А. Камю, Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера. Выделяется «сердечность», субъективность, жизненность, перспективизм, иррациональность, творческая природа, коммуникативность, личностность, «бунтарство», свобода, «несокрытость» экзистенциальной истины. С помощью диалектической методологии А.Ф. Лосева осуществляется попытка осмыслить эти признаки как моменты символизма экзистенциальной истины. Опорой являются работы А.Ф. Лосева, в которых символ понимается как коммуникативно-интерпретативное выражение трансцендентной

сущности («самого самого»). Это выражение является «непосредственно-интуитивно» данной общностью, закономерно разлагаемой в ряд отдельных единичностей, которая может реализовываться в действительности и тем самым становиться «мифом» в лосевском понимании. Имманентный личностному бытию миф интенсивно переживается человеком, проявляется в иррациональном «чуде». В символе и мифе раскрываются рассмотренные признаки экзистенциальной истины и при этом учитываются объективные, функциональные стороны истины. С точки зрения диалектико-символического подхода экзистенциальная истина является соответствием знания (или бытия) диалектически-конкретному символическому отражению действительности, субъект-объектному единству, которое является «непосредственно-интуитивной» данностью в имманентном личностном бытии. Новизна работы заключается в применении диалектической теории символа А.Ф. Лосева к исследованию экзистенциального понимания истины.

Ключевые слова:

эпистемическая истина, экзистенциальная истина, неклассическая наука, самосознание, символ, миф, диалектика, самое само, личностное бытие, порождающая модель

В рамках классической науки (с XVII в. по конец XIX в.) доминировало понимание истины как соответствия знания объективной действительности. В классическом естествознании внимание центрировалось на объекте, а все, связанное с субъектом, средствами и операциями его деятельности, как правило, элиминировалось. Устранение субъективности рассматривалось как залог обретения объективно-истинного знания. Влияние культуры на ученого сводилось к «идолам», от которых нужно избавляться. Субъект познания сводился к отстраненному, бесстрастному, объективному наблюдателю. Согласно Г.В.Ф. Гегелю, доминировал способ достоверности, в котором «истинное для сознания есть нечто иное, нежели само сознание» [\[1, 107\]](#). С точки зрения «Феноменологии духа» подобная односторонняя позиция рано или поздно приходит к самоотрицанию.

В неклассической науке существенным образом начинают учитываться средства и операции познавательной деятельности. Развивается понимание того обстоятельства, что познание природы определяется не только ее устройством, но и методами, способами познавательной деятельности [\[2, 361\]](#). В квантовой физике и в теории относительности утверждается идея неотделимости субъекта наблюдения от объекта. Классический детерминизм вытесняется принципом неопределенности В. Гейзенберга и принципом дополнительности Н. Бора. К. Гедель подвергает сомнению принцип системности.

Рефлексия над деятельностью субъекта углубляется, все более актуальным становится анализ не только средств и операций деятельности, но и ее ценностно-целевых структур. Вскрываются связи внутринаучных целей с культурной основой, вненаучными ценностями и целями. В.С. Степин называет развивающийся здесь тип научной рациональности уже «постнеклассическим» [\[2, 368\]](#).

В связи с этим понятие истины не может оставаться прежним. В нем должны быть учтены реалии, которые не могут быть сведены к отражению и «фотографированию» объекта. Необходимо учесть трансформацию и освоение ученым познаваемого объекта. На этой почве развиваются прагматические, когерентные теории истины, конвенциональная теория. Однако и этого недостаточно. Реальная современная наука выстраивается на

основе общественных, институциональных задач. На деле государство и экономика определяют приоритетные направления исследований, распределяют фонды. В конечном счете, наука занимается в основном тем, что определяется обществом и культурой. Поэтому познание не в меньшей степени субъективно, чем объективно. Общество как субъект познания исходит из каких-то своих специфических ориентиров, которые актуальны в одной культуре и, вероятно, немыслимы в другой.

Таким образом, понятие истины на базе неклассической науки должно включить в себя предметные, операциональные, оценочные аспекты знания, его правильность, эффективность и, в конечном счете, его культурную обусловленность. Д.В. Пивоваров предлагает называть такое понятие истины «экзистенциальной истиной», отличая его от «эпистемической истины». «Экзистенциальная истина – синкетический сплав снятого объективного (это роднит ее с объективной истиной) и субъективно-личностного в мироотношении (это отличает ее от эпистемической истины)» [\[3, 21\]](#). В ней учитывается субъективно-антропный компонент, присутствующий в мысли ученого. Познание рассматривается как деятельность, в ходе которой происходит воплощение определенных идей и идеалов, преобразуется действительность.

Экзистенциальная истина в отличие от эпистемической истины является соответствием не объекту самому по себе, не одному только объективному содержанию природных, психических, социальных процессов, а субъект-объектному единству, человеческому бытию, являющемуся основой человеческой деятельности. Субъект-объектное единство представляет собой символический мир культуры, в котором человек не только познает, но и переживает воплощение, реализацию тех или иных идей.

Так, в культуре фиксируется существенное различие между тем, что человек только знает на уровне абстрактной идеи, и тем, что он испытывает на опыте. Например, можно знать, что такое мужество и самоотверженный героизм, но не быть способным реализовать это на практике. Здесь не всякий теоретик способен стать хорошим практиком. Однако вполне возможно успешное соединение теории и практики, в котором теория становится реальной силой, преобразующей мир. Экзистенциальная истина – это соответствие субъект-объектному единству, которое не остается абстрактной теорией, но оказывается силой, изменяющей мир. Это совпадение, соответствие не в изолированном знании, а в самой жизни, на практике.

Обратимся к авторам, которые в подобном ключе писали об истине. Множество исследований, посвященных феномену экзистенциальной истины и близкой к нему тематике, можно обнаружить в экзистенциальной философии. Уже Б. Паскаль замечает, что наука, эпистемическая истина не может дать человеку ответы на вопросы о смысле жизни, о свободе, о смерти, о Боге. Он пишет о том, что «мы познаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем начальные понятия, и тщетно рассудок, к этому непричастный, пытается их оспорить» [\[4, 104\]](#). Так, например, у нас есть уверенность в различении сна и яви. По мнению Паскаля эта уверенность базируется не на рациональном доказательстве, а на неком внутреннем чувстве. Это же «сердечное чувство» является основой религиозной веры. Именно оно спасает человека перед лицом ужасающей безздны бесконечной Вселенной. «Сердце» – это ядро личности, сосредоточение нравственной жизни человека.

Соотношение эпистемической и экзистенциальной истины можно найти у С. Кьеркегора. В «Заключительном ненаучном послесловии к «Философским крохам»» он посвящает «субъективной истине» отдельную главу. «Эпистемическая» истина в идеалистической

философии с точки зрения Кьеркегора связана с «кабинетной» ученостью. Это некая «мудрость», которая «есть нечто, что господин профессор сочинил, о чем он написал книжки, но чего так и не попытался осуществить в жизни» [5, 208]. Это безличное знание, нечто абстрактное, оторванное от жизни и практики, так как ученый в нем абстрагируется от собственной личности. Это абстрагирование делает безразличным не только субъекта, но и саму добытую истину, так как интерес всегда субъективен. С одной стороны, «объективный путь» познания дает надежность, защищенность от превратностей экзистирования. Но, с другой стороны, добытая таким образом истина не дает человеку решений смысложизненных проблем. Сущностное познание по Кьеркегору исходит из личностной экзистенции, а именно, из страсти, которая есть «высшая точка субъективности» [5, 217]. «Субъективная истина» открывается через вовлеченность человека, его искренность, страсть. Познание такой истины всегда является рискованным предприятием, оно не дает никаких гарантий и надежности. Оно предполагает внутреннее углубление в себя, соотнесение знания с драматическим опытом человеческого существования. Именно субъективный опыт открывает человеку этические основы его существования как человека. Полнота личностной ответственности открывается в собственном акте свободы. Никакое внешнее знание не может заменить человеку познание самого себя, своих этических, подлинно человеческих оснований. Поэтому Кьеркегор заключает: «субъективность, внутреннее, и есть истина» [5, 225]. «Субъективную истину», связанную с этическими и религиозными основами личности, он ставит выше «объективной истины».

Тема субъективности и экзистенциальности истины получает развитие у других экзистенциалистов. Мигель де Унамуно пишет о Дон Кихоте, который «своим безумием дарует нам разум» [6, 21]. Безумие Дон Кихота – это зрелость духа, его способность на практике следовать вере вопреки жизненной «мудрости» здравого смысла. Следуя своему безумию, своей субъективной истине, он отстаивает высшие идеалы и этические принципы. Если здравый смысл и житейская «мудрость» позволяют избегать переживания «пограничных ситуаций», то «субъективизм» Дон Кихота постоянно ввергает его в глубокие состояния, в ситуации столкновения со смысложизненными проблемами. Дон Кихот постоянно выпадает из обыденности и рутинного восприятия жизни, из обезличенного существования. Это «чудачество» позволяет Дон Кихоту в какой-то степени реализовывать в жизни высшие идеалы, вдохновлять других своим примером, утверждать свободу человека в мире. В связи с этим Унамуно предлагает пересмотреть классическое представление об истине. Истинным должно быть признано то, что на деле побуждает человека приумножать жизнь, дает силы творить, созидать. «По плодам их узнаете людей и вещи. Всякое верование, которое способствует деяниям, утверждающим торжество Жизни, есть истина; и ложь – всякое верование, способствующее торжеству Смерти. Критерий истинности – жизнь, а вовсе не соответствие логике, оно всего лишь критерий разумности» [6, 94]. Вместо когерентности разуму Унамуно отстаивает ценностные основы истинности, ее связь с волей и верой.

В работах Х. Ортеги-и-Гассета существенную роль играет идея жизненности, экзистенциальности истины [7, 364]. Он ставит задачу преодолеть картезианское разделение субъекта и объекта, приводящее к отрыву человека от мира, к появлению в философии «обезмиренного» человека и «обесчеловеченного» мира. Это разделение в рамках классической науки приводит к тому, что «научная истина» из-за ее обезличенности не покидает «плоскость вторичных проблем», не дает ответов на экзистенциальные вопросы. Однако на деле «нет истины, если она не мыслится субъектом» [8, 19]. Причем этот субъект вполне конкретен, историчен, а это значит, что и

«истина исторична» [8, 71]. Она раскрывается в единстве субъекта и объекта, которое предстает как уникальная «перспектива» для каждой личности. Само «раскрытие» и есть истина. «Истина – это исследование, поиск истины, т. е. поиск обнаженной реальности под одеждами фальши, ее скрывающими» [8, 245]. Поэтому «“Истина” должна пониматься как нечто живое, переживающее момент своего свершения, своего рождения; одним словом, как действие» [8, 245]. В связи с этим «экзистенциальной истиной» для человека может быть лишь то, что он сам открыл, постиг, испытал как некий первопроходец. Она открывается в уникальной перспективе каждой личности, является персональным ответом на вопрос о смысле жизни. Человек не может жить без такого ответа, поэтому Ортега-и-Гассет пишет о том, что «истина является конституирующей необходимостью человека» [7, 382]. Истина – это «ужасная обнаженность», которая скрывается за фасадом традиционных приличий.

Противопоставление эпистемической и экзистенциальной истин можно выявить и в философии Л. Шестова. В работе «На весах Иова», в главе «Что такое истина?» Шестов делает акцент на иррациональности, бессистемности экзистенциальной истины. Объективизм, разумность, необходимость, детерминизм эпистемической истины Шестов связывает с мифологемой «Афин», с древнегреческой философией. Мифологема «Иерусалима», опирающаяся на ветхозаветную традицию, связана у него с экзистенциальной истиной, в которой раскрывается иррациональность, безграничная свобода действительности. По мнению Шестова мифологема «Афин» во многом доминирует в обыденности европейского человека. Здесь господствует рационализм, утверждающий нечто усредненное, рафинированное, бездушное, безличное. Именно на этой почве возможно появление «философских систем». Однако настоящая жизнь рано или поздно разрывает рациональные шаблоны обыденности. Человек сталкивается с трагичностью и иррациональностью жизни. Опорой ему может служить лишь «беспочвенная» вера «Иерусалима», открывающаяся в личном опыте. Ссылаясь на Плотина, Шестов заключает: «Истина лежит по ту сторону разума и мышления» [9, 396]. «Последняя истина, то, чего ищет философия, что для живых людей является самым важным, – приходит “вдруг”. Она сама не знает принуждения и никого ни к чему не принуждает» [9, 402]. Таким образом, Шестов делает акцент на иррациональном откровении истины и свободе этого откровения.

Н.А. Бердяев развивает идею творческой природы истины. В работе «Смысл творчества» он показывает, что истина не является пассивным отражением объективной действительности. Она является результатом свободной творческой активности духа. Истина – это соответствие знания или бытия (в онтологической истинности) единству субъекта и объекта. В связи с этим не может быть истинным то, что навязано интеллекту, что дано в ситуации рабской угнетенности духа. «Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем. Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии» [10, 281]. Однако классическая наука, как правило, «не прозревает свободы в мире», не учитывает творческую активность субъекта. Экзистенциальная истина раскрывается через философию и религию. Кроме того, в работе «Философия свободы» Н.А. Бердяев настаивает на том, что познание истины предполагает аутотрансформацию субъекта. Познание – это духовный подвиг, предполагающий преодоление собственной ограниченности. «Поэтому истина – путь и жизнь. Поэтому знать истину значит быть истинным. Познание истины есть перерождение, творческое развитие, посвящение во вселенскую жизнь» [10, 95].

Большое внимание вопросу об экзистенциальной истине уделяет К. Ясперс в работах «Разум и экзистенция» и «Философия экзистенции». В лекции «Истина как сообщимость» он выделяет «три рода смысла истины»: прагматическую истину практики, истину как очевидность для сознания и истину как убеждение, основанное на идее духа [11, 79]. Однако все эти роды истины возможны как дифференциация исходной сути истины, открывающейся в экзистенции. Ключевой спецификой человеческого бытия согласно Ясперсу является коммуникация. «Экзистенция открывается самой себе, а тем самым обретает и действительность, только если она приходит к себе с другой экзистенцией, благодаря ей и одновременно с нею» [11, 89]. Именно коммуникация порождает само человеческое в человеке. Поэтому и истина в ее имманентности человеческому бытию раскрывается через коммуникацию. А «если истина неразрывно связана с коммуникацией, то сама истина может быть только становящейся истиной, ... истина, в глубине своей, не догматична, но коммуникативна» [11, 94]. Если эпистемическая истина может быть объективирована, зафиксирована, опредмечена, то экзистенциальная «коммуникативная» истина не может быть представлена как что-то наличное. Она всегда пребывает в становлении, в незавершенности. Она действительна «только как коммуникация и только через коммуникацию» [11, 95]. Ясперс заключает: «радикальная пропасть разделяет догматический и коммуникативный способы знания истины» [11, 96]. Экзистенциальная истина познается в открытости человека, в «тотальной воле к коммуникации». Эта открытость предполагает риск, вовлеченность в «пограничную ситуацию», веру. Истина может причинять боль, доводить до отчаяния. Однако человек в своей глубине предпочитает эту боль и риск готовым «техническим рецептам», эпистемической истины. Подлинное бытие связано с «тотальной волей к коммуникации», с участием, которое не может быть заменено объективированными готовыми результатами. Таким образом, Ясперс отстаивает идею невозможности объективации истины, ее невербализуемости, непередаваемости. Экзистенциальная истина – всегда процесс, становление, порождение здесь и сейчас в уникальной коммуникации. Ее критерием является предельная открытость коммуникации.

Разграничение эпистемической и экзистенциальной истины можно найти и у Г. Марселя. Он указывает на двусмысленность слова «истина» и предлагает отделять частные истины науки от «философской Истины». Первые истины являются обезличенными, ими «владеют», они относятся к «мышлению вообще». Экзистенциальная истина личностна, несопоставима с ними, трансцендентна по отношению к частным истинам. Ею невозможно обладать, ее невозможно передать, но в ней можно «быть» [12, 29]. Марсель настаивает на том, что феномен истины не следует сводить только к тому, что можно верифицировать с помощью научных критериев [12, 285]. Истина связана с личностным опытом, в котором о ней можно «свидетельствовать». Наконец, даже научные истины являются результатом определенной научной «аскезы», большого труда, порой «героического самопожертвования». Непонимание этих личностных условий приводит научную истину к «деградации», к утрате личностного подхода [13, 125].

А. Камю в работе «Человек бунтующий» пишет об «истинной жизни», которую он противопоставляет крайностям нигилизма и конформизма, возникающим перед лицом абсурдности жизни. Истинная жизнь является противостоянием потоку истории (и нигилистическому абсолютированному историзму), который размывает все фундаментальные смыслы человеческого бытия. Это противостояние он называет «бунтом». «Источник форм, кладезь истинной жизни, бунт позволяет нам держаться на ногах в бесформенном и яростном потоке истории» [14, 355]. Экзистенциальная

истинность «бунта» связана с тем, что он является ответом на жестокую правду жизни, в нем нет бегства от реальности. «Бунт же опирается на действительность, чтобы устремиться на вечную борьбу за истину» [14, 352]. На почве правдивого «бунта» возникает и «истинное искусство», преодолевающее крайности «формализма» и «реализма». Итак, хотя Камю и не писал специально об истине, его работы углубляют понимание экзистенциальной истины в аспекте ее субъективности, активно противостоящей, «бунтующей» против размывания человеческого в нигилизме и конформизме. «Экзистенциально истинное» является не просто результатом творческой активности человека. Оно является результатом «бунтарской» борьбы за смыслы, которая совершается в ситуации абсурдности жизни.

Ж.-П. Сартр развивает понимание экзистенциальной истины в ее связи со свободой. Он исходит из того, что «свобода лежит в основании истины» [15, 214]. Любые изыскания истины основаны на том, что человек обладает автономией, так как он является «небытием». Истина как «определенный тип трансцендентности» возникает в опыте конкретного субъекта. «Чистое познание» невозможно, «познание может быть только появлением, вовлеченным в точку зрения» [16, 329]. Познание всегда «ангажированное». При этом, согласно Сартру, знание является модальностью «обладания». «Научное исследование является не чем иным, как усилием и стремлением к присвоению. Открытая истина, как и произведение искусства, есть мое знание; оно является ноэ мой мысли, которая раскрывается, только когда я формирую мысль, и которая поэтому появляется определенным способом, и я поддерживаю ее существование» [16, 581]. А это значит, что ученый является творцом и «владельцем» истины. В конечном счете истина служит «проекту бытия», попытке человека обосновать себя. При этом «для-себя в сущности есть постоянный проект обосновать себя в качестве бытия и постоянное поражение этого проекта» [16, 620]. Всегда сохраняется разрыв между бытием и ничто. Наконец, Сартр отмечает практическую «силу» истины. «Пока сохраняется движение мысли, все есть истина или момент истины; даже заблуждения содержат в себе действительные знания... Ложно то, что мертвое: наши нынешние идеи ложны, потому что они умерли прежде нас самих» [15, 105].

Завершим краткий обзор идей, связанных с экзистенциальной истиной учением об истине М. Хайдеггера. Размышляя о «несокрытости» истины, он предлагает «переосмыслить привычное понятие истины в духе правильности высказывания и перенести назад к беспонятийности обнаружения и раскрытия сущего» [17, 17]. Сущность истины раскрывается как «вхождение в сферу обнаружения сущего». Это вхождение возможно благодаря свободе. Поскольку истина понимается как «несокрытость», ей противостоит «сокрытость», тайна. Истина возникает из тайны. В связи с этим постижение истины предполагает сохранение и видение тайны как ее истока. Необходимо отказаться от уничтожения тайны, от низведения ее в нечто обыденное и профанное. Человек должен «предоставить себя открытости сущего», обратиться к ситуации неопределенности, к «перекрестку» множества вариантов сущего, предшествующему всякому выбору. Именно на этом «перекрестке», в соприкосновении с тайной и возможно откровение истины. Подобный опыт может быть обретен в процессе творчества. Художник, поэт создает пространство, в котором главенствует тайна творения и появляется возможность встречи с истиной.

Итак, в экзистенциальной философии можно выявить ряд идей, связанных с попытками выделить особую экзистенциальную истину, противостоящую эпистемической истине классической науки и сциентизма. Б. Паскаль пишет о познании истины «не только

разумом, но и сердцем». С. Кьеркегор выделяет «субъективную истину», связанную с внутренним опытом, глубокими страстями человека. М. Унамуно предлагает считать критерием истины не логику, а жизнь, утверждение жизни и преодоление смерти. Х. Ортега-и-Гассет пишет о постижении истины в ее жизненном свершении, которое раскрывается в уникальной для каждого перспективе. Л. Шестов настаивает на иррациональном откровении истины, которая приходит «вдруг» в ситуации беспочвенности. Н.А. Бердяев развивает идею творческой природы истины. К. Ясперс раскрывает коммуникативную процессуальность истины, подчеркивает невозможность ее объективации. Г. Марсель пишет о личностных основах философской истины, о невозможности ее безличной трансляции. А. Камю размышляет об «истинной жизни» и «истинном искусстве», основанных на бунте против крайностей нигилизма и конформизма. Ж.-П. Сартр исходит из того, что «свобода лежит в основании истины», истина в конечном счете является жизнеспособным проектом. М. Хайдеггер понимает истину как «несокрытость», возникающую из тайны на «перекрестке» множества вариантов сущего.

Таким образом, «сердечность», субъективная страсть, жизненность, «перспективизм», иррациональность, творческая природа, коммуникативность, личностность, «бунтарство», свобода, «несокрытость» экзистенциальной истины здесь выходят на первый план. При этом многие из этих авторов подчеркивают невозможность «объективации» такой истины, ее невербализируемость, непередаваемость, невозможность ею обладать как чем-то наличным. В противовес крайней позиции объективизма классического естествознания здесь возникает тенденция к крайности субъективизма. Можно наблюдать некоторое приближение к позиции, которую Г. Гегель, отличая ее от «сознания» и «разума» («духа»), называл «самосознанием». Для этой точки зрения «истинное есть само сознание» [\[1, 107\]](#), противостоящее «негативному предмету самосознания». Увенчивается она «удвоением самосознания» и особым опытом «несчастного сознания» [\[1, 126\]](#).

С диалектической точки зрения подобное понимание истины является таким же односторонним подходом, как и точка зрения «зацикленного на предмете» сознания, для которой «истинное есть нечто иное, нежели само сознание». Согласно Гегелю истину познает разум (дух), снимающий сознание и самосознание. Гегель настаивает на том, что это снятие в своем высшем развитии приходит к истине как понятию. Истина – это соответствие понятию. Однако вряд ли можно согласиться с Гегелем в том, что «все действительное разумно», и понятие снимает в себе иррациональные стороны истины. Непреходящая ценность экзистенциальной философии состоит в том, что в ней можно найти убедительные свидетельства иррациональности жизни и самой истины. Как бы мы ни мистифицировали гегелевское понятие, оно не вмещает в себя иррациональность, личностные и другие, указанные экзистенциалистами, аспекты истины. В связи с этим более перспективным представляется обращение к диалектике А.Ф. Лосева, который находил синтез рационального и иррационального в природе символа и мифа.

Попытаемся осмыслить идеи, связанные с экзистенциальной истиной с помощью диалектики символа Лосева. Диалектическое осмысление предполагает поиск диалектически-конкретной общности, включающей в себя различные стороны изучаемого предмета. Это «такое общее, которое не отбросило предметы в их цельной данности, но вместило их в себе, однако не в их грубой раздельности, но в виде закона протекания этой действительности» [\[18, 45-46\]](#). В поисках такой общности соотнесем рассмотренные идеи с философской системой Лосева.

То в истине, о чём пишут экзистенциальные философы, связано в первую очередь с её имманентной данностью живому человеку. «Несокрытость», возникающая на основе «тайны», указывает на некий непознаваемый, «беспредикатный» источник истины в её основе. Истина является «светом», исходящим из невыразимого таинственного источника. Лосев, опираясь на неоплатоников, указывает на этот источник как на «самое само» [19, 314]. Человек не отделен от этого источника, так как само «Я» обладает такой же природой [19, 315]. Имманентная данность человеку «света» этого источника предполагает возможность «непосредственно-интуитивного» постижения [18, 149], а не только «мыслительно-дискурсивных» операций.

Открытость «беспредикатного» источника человеку предполагает момент коммуникации. Лосев осмысляет её как выражение и имя [20, 829]. Истина в её раскрытии человеку не остается чистой данностью, но всегда приобретает интерпретативно-коммуникативный аспект [19, 335].

Коммуникативное постижение истины предполагает участие в ней живой, конкретной личности, которая с позиции своей уникальной «перспективы» осмысляет и страстно переживает множество новых «горизонтов», которые открывает ей истина. Интенсивная вовлеченность человека в реализацию множества «вариаций» истины в его личностном бытии переживается, согласно Лосеву, как «миф», воспринимаемый как подлинная реальность [21, 36].

Истина становится реальной силой, преобразующей старую и порождающей новую действительность. Раскрывается творческая сторона истины [18, 29]. Истина предстает как «орудие переделывания действительности» [18, 15]. В этом преобразовании действительности проявляется свобода, лежащая в ее основе.

Свобода раскрытия истины проявляется также и в том, что это раскрытие может быть неким «чудом» [21, 171], иррациональным событием, которое не вписывается в обычный ход вещей. Истина как «чудо» оказывается совпадением отчужденного существования человека с его подлинным личностным смыслом [21, 184].

Все эти аспекты истины так или иначе учтены в экзистенциальной философии. Однако «объективность», «предметность», «операциональность», «функциональность», «структурность», «обобщенность» истины здесь подвергаются критике или даже полному отрицанию. Однако вряд ли следует пренебрегать этими моментами истины. Лосев в своих работах настаивает на том, что знание является отражением действительности, которое «несет в себе силу и мощь самой же действительности» [18, 47]. Оно является обобщением, причем не мертвым и пустым, но таким, которое «повелевает вернуться к обобщаемым вещам, внося в них смысловую закономерность» [18, 47]. Следует заметить, что Лосев понимает «общее» не как в «школьной логике», которая учит о том, что чем больше объем понятия, тем беднее оно по содержанию. Общее, согласно Лосеву, является «принципом для конструирования всего единичного, что подпадает под это общее» [18, 46]. То есть чем больше обобщение, «тем оно более содержит в себе возможности распознать конкретное» [18, 147]. Так же истина вскрывает внутреннюю структуру вещей, не уединенную и изолированную, но заряженную «конечным или бесконечным рядом соответствующих единичных проявлений этой структуры» [18, 48]. Функциональные аспекты истины связаны с тем, что познание предполагает определенную систему операций. Истина, наконец, вскрывает принципы

конструирования вещи и, поэтому, является тем, что порождает вещь [\[18, 47\]](#).

Что же является такой общностью, которая коммуникативно выражает «беспредикатное» «самое само» в «непосредственно-интуитивной» данности в чувственно-единичном, которую человек может интерпретировать и страстно переживать в своем личностном бытии как подлинную реальность, которая может свободно становиться «орудием переделывания действительности» и при этом иррационально являться как «чудо», но, вместе с тем, которая является отражением действительности, структурой, функцией, являющейся принципом конструирования реальных вещей? Лосев настаивает на том, что такой общностью является символ. Символ, как и понятие, является функцией действительности, общностью, закономерно разлагаемой в ряд отдельных единичностей [\[18, 46\]](#). Однако в символе это разложение дается «непосредственно-интуитивно» [\[18, 149\]](#). Символ в его реализации может становиться мифом [\[18, 154\]](#), центральным моментом которого является интенсивно переживаемое личностное иррациональное «чудо». Этот миф может быть вполне бессознательным для самой личности [\[18, 41\]](#). Развернутый символ позволяет увидеть личностное бытие в его цельности и, вместе с тем, вскрыть некую «заданность», конструирующую это бытие. Лосев приводит примеры символического осмыслиения личности на материале романов Ф.М. Достоевского. Так, например, «личность Раскольникова вместе со всем его поведением и переживаниями есть символ, то есть та основная функция, которая в романе “Преступление и наказание”, выражаясь математически, раскладывается в бесконечный ряд поступков Раскольникова» [\[18, 42\]](#).

С точки зрения понятия символа, которое раскрывает Лосев в своих работах, экзистенциальная истина может быть осмысlena как соответствие знания (или бытия в случае онтологической истины) диалектически-конкретному символическому отражению действительности. Опорой для экзистенциальной истины является не просто действительность, а субъект-объектное единство, отражение фундаментальных, устойчивых сторон действительности, проникновение в ее глубинную и закономерную основу, которое при этом может быть «непосредственно-интуитивной» данностью в имманентном личностном бытии, то есть символом. Символ при этом становится орудием преобразования более поверхностных, неустойчивых сторон действительности. Наибольшей диалектической конкретностью обладают символы, имеющие всемирно-историческое значение, проходящие сквозь множество культур [\[18, 250\]](#). Соотнесение опыта различных культур позволяет найти диалектически-конкретное решение той или иной проблемы [\[22, 12\]](#). Для исследования различной диалектической конкретности символов может быть использовано учение Лосева об относительной и абсолютной мифологии. В относительной мифологии (символическом бытии) абсолютизируется отражение отдельных сторон действительности в ущерб другим. Это приводит к тому, что в относительной мифологии всегда подавляются, вытесняются другие стороны действительности. При этом они вновь и вновь проявляются, и относительная мифология всегда пребывает в борьбе с ними. Ее символ в своем логическом и алогическом развертывании постоянно «увлекается частностями, уродует диалектику, т. е. самый разум, для того чтобы сохранить свое ущербное и отъединенное существование» [\[21, 216\]](#). В абсолютной мифологии (символическом бытии) «не принжен ни один ее принцип... все моменты мифообразования занимают ровно то место, какого они заслуживают... ни одна сторона не заглушает никакую другую сторону» [\[21, 216\]](#). То есть достигается диалектическое единство в отражении различных сторон действительности. Такой символ оказывается наиболее устойчивым в человеческой активности,

универсальным для различных культур [\[23, 181\]](#). Экзистенциальную истину можно осмыслить как соответствие знания (или бытия) такому фундаментальному символу.

Библиография

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. 494 с.
2. Степин В.С. История и философия науки: Учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М.: Академический Проект; Трикста, 2011. 423 с.
3. Пивоваров Д.В. Неклассическая наука: экзистенциальная истинность и операционализация знания // Эпистемы. 2015. №10. С. 15-24.
4. Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 480 с.
5. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 680 с.
6. Унамуно М. Житие Дон Кихота и Санчо, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно. СПб.: «Наука», 2002. 395 с.
7. Зыкова А.Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 353-382.
8. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. 408 с.
9. Шестов Л. Сочинения в двух томах. Том 2. На весах Иова (Странствования по душам). М.: Издательство «Наука», 1993. 560 с.
10. Бердяев Н.А. Философия свободы — Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. 608 с.
11. Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 336 с.
12. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 328 с.
13. Марсель Г. Люди против человеческого. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 208 с.
14. Камю А. Сочинения. В 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1998. 575 с.
15. Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический Проект, 2008. 222 с.
16. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
17. Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге: Сборник. М.: Высш. шк., 1991. С. 8-27.
18. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
19. Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299-526.
20. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 802-880.
21. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
22. Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2013. 352 с.
23. Смирнов М.Ю. Роль символа и мифа в человеческой активности // Миф в истории, политике, культуре. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 179-182.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья посвящена рассмотрению понятия истины в современной философской культуре, причём автор делает акцент на экзистенциальных составляющих этого понятия. Вряд ли правильно было бы утверждать, что выбор темы является оригинальным для отечественной философской литературы, скорее, затрагиваемую в статье проблематику можно назвать традиционной для русской культуры. Тем не менее, возвращение к рассмотрению этой темы является закономерным на каждом этапе эволюции философской мысли, и всё дело лишь в том, насколько оригинально и точно удаётся автору осветить столь сложную проблему. Содержание статьи распадается на три раздела (и странно, что автор не разделил их подзаголовками): в начале статьи он говорит о неприемлемости «старого» («объективистского») представления об истине, опираясь при этом, в основном, на материал истории науки прошлого века, затем приводит оценки различных философских учений, в которых подобное «объективистское» представление об истине ставится под сомнение или дополняется новыми аспектами, и, наконец, обращается к «диалектико-символическому» истолкованию «истины» у А.Ф. Лосева. Сюжет, по которому ведётся изложение, понятен и не вызывает возражений, рассмотрим содержание каждой из его частей. Первую часть, думается, следует оценить как вполне удачную, автор в очень ясных формулировках показывает, что эволюция методов научного познания в прошлом веке и самих учёных (которые как раз и ратовали всегда за «объективность» рассмотрения) подвела к пониманию того, что истина – сложное понятие, которое не может сводиться лишь к воспроизведению характеристик объекта рассмотрения, что в ней отражается и «точка зрения» исследователя, и выбранный им путь изучения, они как бы «инкорпорируются» в итоговые научно-теоретические построения учёных. Конечно, этот материал трудно признать оригинальным в привычном смысле этого слова, всё это хорошо известно читателем, тем не менее, форма его представления не вызывает никаких нареканий. К сожалению, подобную оценку трудно повторить в отношении второй части статьи. Здесь собран весьма разнородный материал, и, думается, излагать его без какой-либо классификации (просто как последовательность учений) нецелесообразно. Важно понимание «экзистенциальной» традиции в истолковании «истины» как противоположной «объективистской» традиции, но не приведение каких-либо отдельных фактов на этот счёт, по большей части, хорошо известных. Наконец, в третьей части автор обращается к концепции А.Ф. Лосева, пытаясь продемонстрировать её «универсальный» (на фоне других «экзистенциальных» концепций) характер. Думается, этой части должно было бы предшествовать краткое указание, на основе каких соображений автор делает этот вывод, а уж затем можно бы обращаться к содержательному изложению учения А.Ф. Лосева. Фрагмент, который, возможно, по мнению автора, должен был выполнять эту роль, выглядит следующим образом: «Вряд ли можно согласиться с Гегелем в том, что «все действительное разумно», и понятие снимает в себе иррациональные стороны истины. Непреходящая ценность экзистенциальной философии состоит в том, что в ней можно найти убедительные свидетельства иррациональности жизни и самой истины. Как бы мы ни мистифицировали гегелевское понятие, оно не вмещает в себя иррациональность, личностные и другие, указанные экзистенциалистами, аспекты истины. В связи с этим более перспективным представляется обращение к диалектике А.Ф. Лосева, который находил синтез рационального и иррационального в природе символа и мифа». Со своей стороны, хотели бы заметить, что с такой оценкой также вряд ли можно согласиться, поскольку она не учитывает специфику гегелевского понимания предмета и задач философии. Философия, по Гегелю, представляет «не всю» истину, а только «высшую её часть»

(рациональные определения бытия, доступные выражению в речи), не исключая ни искусства, ни религии, ни нравственного и, говоря сегодняшним языком, «экзистенциального» опыта. Думается, несмотря на высказанные замечания, которые автор мог бы учесть в рабочем порядке (сюда же относится и техническая правка текста, например, «незамкнутые» деепричастные и причастные обороты), статья может быть рекомендована к печати в научном журнале.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Бабич В.В. — *Homo loquens: ценности в структуре нарративной идентичности* // Философская мысль. – 2023. – № 6. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.6.40863 EDN: FDUIHM URL: https://nbppublish.com/library_read_article.php?id=40863

Homo loquens: ценности в структуре нарративной идентичности

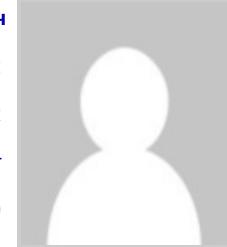
Бабич Владимир Владимирович

ORCID: 0000-0001-8537-9782

кандидат философских наук

доцент кафедры истории и философии науки, Томский государственный педагогический университет

634061, г. Россия, Томская область, г. Томск, ул. Киевская, 60



✉ v.v.babich@gmail.com

[Статья из рубрики "Человек и человечество"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.6.40863

EDN:

FDUIHM

Дата направления статьи в редакцию:

29-05-2023

Аннотация: Рассматривается связь нарративной идентичности и ценностей. Утверждается, что проблема взаимосвязи и баланса между опытом переживания ценностей, разнонаправленного спектра желаний, эмоций и совершаемых поступков неотделима от вопроса самоопределения субъекта. Представленный анализ опирается на концепцию динамики нарративных изменений Ч. М. Тейлора «наилучшей из возможных артикуляций опыта» (Best Account) и концепцию диалога М. М. Бахтина. Выстраивание нарративной идентичности невозможно без отсылки к ценностям, которые выступают основаниями интенциональных состояний, ориентациями и мотивами, определяющими их поведение. Необходимость ценностей для нашего самоописания обнаруживает их реальность. Рефлексия составляет необходимое условие онтологизации ценностей, определяя отличие «ценностей» от «норм», «желаний» и «предпочтений». В структуре нарративной идентичности ценностью выступает не любое желание или предпочтение, а только такое, которое, нуждается в обосновании (рациональной артикуляции). Эмпирическим следствием рациональной артикуляции является формирование общего нарратива или формирование общего языка,

облегчающего обоснование ценностей, что выступает условием для возникновения солидарности. Рассмотрен герменевтический круг в качестве модели формирования и трансформации нарративной идентичности. Представленная модель описывает взаимодействие между артикуляциями субъекта и его дoreфлексивным опытом эмоционального переживания ценностей, соотнося эти элементы с существующим спектром аксиологических интерпретаций. Герменевтический круг выявляет возможность согласования в субъекте различных уровней существования ценностей, с точки зрения преодоления противоречий между индивидуальным и коллективным: желаниями, эмоциями, ценностями и поступками. Формируется вывод о том, что ценности встроены в структуру нарративной идентичности несколькими способами: они формируют содержание нарратива, укрепляют представления об идеалах через повествование и формируют интенции.

Ключевые слова:

нарративная идентичность, герменевтический круг, диалог, личность, ценности, артикуляция опыта, фаллибилизм, солидарность, рефлексия, интроспекция

Введение

Понятие «ценность» сложно операционализировать [15]. Это связано не только с множеством вариантов определения данного понятия в истории философии, но и с тем, что в эмпирических исследованиях сами испытуемые при попытках определить основание ценностей зачастую не могут этого сделать. Высказываются мнения, что в связи со сложностью операционализации понятия «ценность» его следует заменить понятиями: «предпочтение», «практика», «культура», «норма» [21]. Это позволяет говорить о серьезных внутренних противоречиях в аксиологии и констатировать методологический хаос, который царит в определениях самого понятия «ценность». Одновременно с этим актуализируются обсуждения потенциала нарратива как особого конструируемого пространства между культурой и субъектом, пространства, в котором субъект структурирует понимание себя, своего жизненного опыта, ценностей и окружающей среды. Наррация, рассматриваемая как особая практика, с помощью которой ценности и идентичность человека способны к изменениям, позволяет вывести понимание роли наррации за пределы содержания истории, поднимая вопросы возникновения нарратива и той роли, которую он выполняет в структуре социального взаимодействия и формировании ценностей [10].

Попытки теоретического определения понятия «ценность» часто исходят из следующих допущений:

1. Ценности вписаны в ту или иную последовательную и логичную теоретическую систему.
2. Система ценностей стабильна во времени и контекстах, в которых она проявляется.
3. Поведение людей напрямую следует из этих ценностей.

Принятие данных допущений приводит к пониманию того, что ценности в нашем опыте представлены иерархично, являются чем-то внешним, сепарированным от других способов связи с миром и детерминант поведения. Таким образом, аксиология предстает высокоабстрактным, жестко кодифицируемым теоретическим построением, претендующим

на универсальное объяснение социальной реальности. В такой модели ценностями являются выделенные из культуры аналитические конструкции, которые затем объявляются ответственными за образование культурно-детерминированных форм человеческих действий и институтов.

Подобную мысль можно выразить в следующей модели: общая система ценностей в процессе институализации определяет моральные и правовые нормы, посредством интериоризации они встраиваются в структуру личности, формируя объектно-ориентированные структуры влечения (интенциональность), противоположные биологическим предрасположенностям [\[14\]](#). В данной схеме действующий субъект существует в культуре, пронизанной дискурсивными иерархическими конструктами — самостоятельными знаковыми и аксиологическими реальностями. Где субъект — лишь производная от динамики иерархических дискурсов. Он есть дискурсивная функция, не являющаяся чем-то целостным, самотождественным и устойчивым. Ценности онтологизируются не в субъекте, а в абстрактной дедуктивной системе, которая понимается как отражение культуры.

Данная дедуктивная система не проясняет, как ценности реализуются в конкретных ситуативных действиях, соотносятся с практикой самоописания субъекта, также открытым остается вопрос о роли субъекта в принятии ценностей или отказе от них [\[18\]](#). Подобные рассуждения во многом определены проблемным полем традиции философии постмодерна. Возможно, ли мыслить индивидуальное (субъект) до- или внесоциальным, или же субъектность возможна только в качестве дискурсивного конструкта, создаваемого под влиянием общего языка, культуры и ценностей, где индивидуальное конструируется внутри социального, посредством повторения нормативных актов и высказываний.

Говоря о философской рефлексии, объединенной в понятии «постмодерн», мы рассмотрим высказывания Р. Рорти относительно его критики классического понимания теории ценностей и идентичности, предлагающего отказаться от трактовки личности в качестве субстанциальной сущности и признать контингентность нашего существования. Полемизируя с классической традицией философской антропологии, философ утверждает, что «...традиционный взгляд рисует такой образ людей, в соответствии с которым они представляют собой не просто сеть убеждений и желаний, а некие сущности, обладающие такими убеждениями и желаниями. Традиционная точка зрения заключается в том, что существует ядро самости, которое может рассматривать, выбирать, использовать и выражать себя через эти верования и желания». Р. Рорти отвергает допущение существования сущностного ядра личности и предлагает понимать субъектность в качестве «идиосинкразических конгломератов побуждений» без какого-либо центра и формирующих идентичность ценностей. В соответствии с данным пониманием личности выдвигается альтернативный принцип солидарности, в основе которого лежит этика избегания жестокости и защита от унижения, а не поиск общих целей и ценностей [\[17\]](#).

Такая постановка вопроса обнаруживает противоречие между пониманием субъекта как совокупности идиосинкразических конгломератов побуждений и самоуважением. Становиться сложно объяснить тот факт, что мы способны долгое время испытывать нравственные мучения от собственных действий, которые не согласуются с нашими ценностями, если в нас нет «центра», содержащего наши ценности, переживаемые как нечто внутреннее и самотождественное [\[6\]](#).

Таким образом, проблему ценностей мы рассматриваем как проблему согласованности структур, которые можно представить в двух аспектах по отношению к субъекту: «внешней согласованности» (я — другой; я — культура) и «внутренней согласованности» (желания — ценности — поступки).

Нarrатив и солидарность

Любое общество не может существовать в устойчивом состоянии без объединения вокруг базового минимума ценностей. Даже постмодернисты, критикуя классическую аксиологию, не отказываются от ценностей, а лишь предлагают альтернативные модели [\[4\]](#).

Процесс формирования, изменения и распространения ценностей динамичен. Если представлять аксиологический горизонт как нечто, что может быть высказано ясно, то динамика изменения, принятия и отторжения ценностей должна быть артикулируема [\[3\]](#).

Ч. Тейлор рассматривает артикуляцию как механизм, образующий связь между возникновением ценностей и формированием идентичности субъектом: «Когда речь идет о делах человеческих, известны ли нам более адекватные критерии реальности, чем те понятия, которые в результате критических размышлений и исправления выявленных ошибок наилучшим образом объясняют нашу жизнь?» [\[31\]](#). По Ч. Тейлору, артикуляция опыта жизни невозможна без отсылки к ценностям, которые выступают основаниями интенциональных состояний, ориентациями и мотивами, направляющими поведение. Критика артикуляции или обретение нового опыта могут выступать причинами изменений ценностей. В результате одна артикуляция превращается в другую, наиболее предпочтительную для субъекта, тем самым порождая новый нарратив. Такую динамику Ч. Тейлор определяет как принцип «наилучшей из возможных артикуляций опыта» (Best Account) [\[30\]](#). Согласно данному принципу, ценности, их восприятие, трансформация и передача немыслимы вне опыта самопонимания личности.

Ценностью выступает не любое предпочтение или желание, а только такое, которое, по мнению субъекта, нуждается в обосновании (рациональной артикуляции). Ценность — это то, с помощью чего мы можем давать оценку нашим желаниям не только в значении их практического воплощения, но и с помощью критериев, которые отличаются от самих желаний.

Не вся артикуляция одинаково содержательна и рациональна, но продвинуться в ней можно только путем конструирования нового нарратива, отражающего лучшую интерпретацию опыта. В ходе обнаружения наилучшей артикуляции опыта становится очевидным, что мы не можем произвести собственное самоописание и обозначить свои стремления без упоминания определенных ценностей. Именно в этой необходимости и обнаруживается реальность ценностей, их онтологизация в горизонте субъекта.

Онтологизация ценностей происходит посредством рефлексии, эмпирическим следствием которой являются аксиологически детерминированные поступки и рациональная артикуляция, выступающая необходимым условием для возникновения солидарности. Такую солидарность следует воспринимать как выражение общего нарратива или как формирование общего языка, облегчающего обоснование ценностей. Артикуляция выступает методом рефлексивного размышления, в ходе которого мы не утверждаем априорные «вечные ценности», а с учетом дополнительных фактов последовательно разрешаем возникающие противоречия, тем самым формируя «наилучшую из возможных артикуляцию опыта», что соответствует принципу фаллибилизма, утверждающего, что

любое высказывание о предмете суждения не является исчерпывающим и окончательным и подразумевает замену на лучшую интерпретацию в будущем.

Рефлексия, как необходимое условие интернализации, определяет отличие «ценности» от «нормы». *Ценность* — это интернализованные рестриктивно-обязывающие или аттрактивно-мотивирующие установки, осознаваемые в качестве детерминант поведения, позволяющие воспринимать поступки в качестве результата собственной деятельности. Нормой выступают внешние предписания, не осознаваемые в качестве внутренней мотивации к действию. Артикулируя опыт переживания ценностей, я выступаю в качестве достаточного основания критериев суждений о благе, которые являются значимыми для меня как для субъекта. В случае норм я могу лишь осознавать тот факт, что я презентирую то или иное суждение о благе, но критерии моего суждения находятся вне меня. Интернализация одновременно выступает необходимым условием для преодоления дистанции между императивным характером норм и аттрактивным характером ценностей, снимая противоречия между внутренними установками и внешними нормативными требованиями культуры.

Другим важным аспектом процесса артикуляции ценностей выступает его имманентная диалогичность, понимаемая как диалог с Другим (результат — солидарность) и диалог с Собой (результат — интернализация). Концепция диалогичности М. М. Бахтина позволяет рассмотреть принцип «наилучшей из возможных артикуляций опыта» в качестве «децентрализованного языкового сознания», динамичного процесса конструирования смыслов и ценностей, альтернативой авторитарному дискурсу, способной согласовать индивидуальное и коллективное [\[1\]](#).

Принцип «наилучшей из возможных артикуляций опыта», основанный на методе рефлексивного размышления, фаллицизме и диалогичности, является альтернативой авторитарного дискурса, того, что М. М. Бахтин определял как «авторитарное слово». Согласно М. М. Бахтину, «авторитарное слово» — это дискурс вокруг внешней, не подлежащей сомнению идеи, он воспринимается как неизменный и не поддающийся оспориванию, это то, что органически связано с прошлым, преднаходимое слово, его не приходится выбирать среди таких же равных. Авторитарный дискурс может быть выражен в религиозной и политической доктрине, в дискурсе отцов, в том, что уже признано в прошлом. Он исключает сомнение, рефлексию и диалог — «требует признания и усвоения, навязывается нам независимо от степени его внутренней убедительности для нас», тем самым элиминируя субъект [\[1, с. 155-156\]](#). Рефлексия же образует «внутреннюю убедительность», обнаруживая смысл и значение ценности для субъекта, тем самым возвращая его к декартовскому самообнаружению. Отсутствие рефлексии обедняет личность не только гносеологически, но и аксиологически. Без рефлексии любое восприятие остается ограниченным, а любые нормативные требования культуры (дисциплины и правила) превращаются в простое подавление.

У М. М. Бахтина альтернативой авторитарного дискурса является «децентрализованное языковое сознание, опирающееся на социальное разноречие». Диалог по М. М. Бахтину происходит на границе встречи между Другим и Я. Эта встреча подразумевает присутствие интенции Другого и интенции Я, в которых для субъекта и представлено «общество» и «культура» [\[2\]](#). «Каждый раз в процессе диалогического общения мы имеем дело с человеком (индивидуальным), но воспринимается он нами как представитель некой структуры (коллективное), как социальный агент» [\[16\]](#). Высказывания согласуют в диалоге индивидуальное и коллективное, субъект и культуру, результатом чего выступает движение к солидарности. Силы подобной общественной

солидарности могут генерировать и регенерировать аксиологическое пространство в формах коммуникативных практик самоопределения [\[22\]](#). В диалоге проявляется то, к чему люди чувствуют оценочное притяжение, именно оно выступает одной из основных мотиваций к участию в нем.

Ценности, желания, эмоции и поступки

Вопрос, как ценности становятся предметом рефлексии и артикуляции, приводит к проблеме возможности смысловой взаимосвязи ценностей, желаний, эмоций и поступков. Говоря об опыте переживания ценностной нагруженности нашего существования, история философии эксплицирует его многообразие, определяя основные горизонты, в которых он реализуем. Как правило, речь идет о когнитивном и эмоциональном характере опыта переживания ценностей, соотносимого с эмпирическим горизонтом поступков.

Наша оценка желаний происходит не только в контексте ситуативно-прагматических размышлений о достижении цели и реализации желаний. В опыте рефлексии мы осознаем, что помимо наших желаний, интересов и предпочтений существует нечто отличимое от них, то, что мы можем назвать ценностями. Именно они выступают внутренними критериями оценки наших желаний и поступков. Соотношение наших желаний, ценностей и поступков не является эмоционально нейтральным. Мы способны испытывать широкий спектр чувств: от возмущения, вины или стыда до благоговения, восхищения и чувства собственного достоинства. «Эти чувства являются эмоциональным выражением качественного оценивания, применяемого к нашим желаниям и поступкам. Их невозможно элиминировать, даже если нам самим хотелось бы быть свободными от них» [\[29\]](#).

Ценности даны нам не только в эмоциональном опыте оценивания собственных желаний и поступков, мы обнаруживаем их в опыте формирования идентичности. Артикулируя свою идентичность, мы обнаруживаем комплекс ценностных критериев, в который встроено наше восприятие самих себя, а также и других людей, и наших действий. Язык, которым мы объясняемся сами с собой и с другими людьми, уже содержит подобные качественные критерии. Культура несет в себе спектр возможных аксиологических альтернатив (данных до субъекта) для конструирования себя, в рамках которых происходит формирование идентичности. Аксиологический каркас культуры выступает в качестве необходимого условия принципиальной возможности делать осмысленный выбор, определяя свою идентичность, исходя из уже имеющихся нарративов. Без дискурса, упорядочивающего многообразие альтернатив (определение качественных аксиологических различий), сознательный выбор был бы равносителен случайному и не имел бы последствий как для формирования нашей идентичности, так и для определения наших действий [\[7\]](#). Таким образом, невозможность нейтрального самоописания утверждает невозможность аксиологической нейтральности действия, что определяет смысловую взаимосвязь между ценностями, желаниями, эмоциями и поступками, образуя внутреннюю «топографию» морали.

Если мы с помощью рефлексии осознаем свои ценности, то мы неизбежно периодически спрашиваем себя: «Где я нахожусь относительно моих ценностей?» [\[19\]](#). Наблюдая динамику нашей жизни, мы можем оценить, в каком направлении она развивается, можно ли интерпретировать ее как результат стремлений к реализации тех или иных ценностей и насколько эта реализация успешна? [\[13\]](#). Определить, в каком пункте по траектории нашего стремления мы находимся, нам помогает артикуляция собственной

жизненной истории, создание собственного нарратива. Чтобы ощутить, кто мы, нам необходимо понимание о том, как мы такими стали и к чему мы стремимся.

Моральные чувства отличаются от других чувств своей связанностью с ценностями и восприятием нашей идентичности. В наших моральных чувствах выражается отношение нас к самим себе: принятие ответственности, переживание вины или стыда становятся понятными при соотношении их с тем, что мы считаем «правильным» с точки зрения наших этических установок [\[20\]](#). Мир, в котором мы пытаемся понять самих себя, воспринимается нами через набор тех или иных ценностей и идей, которые выражаются в наших моральных чувствах. Наша идентичность ожидает, что мы будем согласовывать свои действия с ее ценностями и требованиями.

Проблема взаимосвязи и баланса между опытом переживания ценностей, разнонаправленного спектра желаний, моральных чувств и совершаемых поступков неотделима от вопроса самоопределения субъекта и формирования его идентичности.

Если понимать «воображенное» не как отражаемый образ чего-то, а как базовое креативное начало, способное конструировать и изменять антропологическую реальность, то «воображеные» ценности могут выступать в качестве интегрирующего начала нашего Я [\[27, 8\]](#). Конструирование ценностей с помощью творческой работы воображения способно собирать «Я» в единое целое на основе принятия ценностей, которые формирует наше воображение и которые мы оцениваем как достойные того, чтобы соотносить с ними наше понимание себя, наши желания, чувства и действия. Ценности — это не цель, которой хотят достичь, а осознаваемая «значимость», которая является частью личной идентичности.

Герменевтический круг и нарративная идентичность

Интеграция структур нашего Я в единое целое, с помощью рефлексии и воображения, не приводит к изоляции от мира или к статической завершенности процесса самоконструирования. Основой возникновения приверженности ценностям является опыт самотрансценденции и формирования идентичности [\[5\]](#). Описывая опыт самотрансценденции, Ч. Тейлор обращается к герменевтическому методу, согласуя его с принципом «наилучшей из возможных артикуляций опыта»: «артикуляция ценностей направлена на преодоление разрыва между эмоциями (моральными чувствами) и осознаваемыми ценностями. Когда мы артикулируем ценности, мы придаём им такую форму, которая позволяет включить их в дискуссию, что может привести к утверждению, отрицанию или преобразованию наших ценностей и моральных чувств» [\[26\]](#). В случае подтверждения ценностей они продолжают существовать и укрепляться как в субъекте, так и в общем дискурсе, что придаёт моральным чувствам новую силу и интенсивность. Отрицание ценностей тем или иным нарративом не отменяет переживаемых чувств, но может послужить отправной точкой для ревизии, с помощью которой мы определяем спорные моменты наших высказываний и пытаемся выразить наши чувства таким образом, чтобы найти их подтверждение у других участников диалога или решаем остаться при своих формулировках, выступая против сформированного дискурса, проявляя свою аутентичность в качестве личного нарратива. Поскольку моральные чувства объединяют в себе самовосприятие и нашу приверженность ценностям, изменение артикуляции является причиной изменения самих чувств.

Без учета опыта реакции других, структурирующей функции языка, опыта рефлексивного мышления мы бы не могли идентифицировать собственные эмоции и ценности [\[9\]](#).

Формируя себя, мы соотносим существующие интерпретации со своими, пока не проясненными ощущениями еще до того, как окажемся способны сформулировать собственное высказывание и защитить наши чувства и ценности от предлагаемых трактовок. Зависимость самопонимания от сетей языкового обмена свойственна не только детскому периоду. Данная зависимость сохраняется на протяжении всей жизни [\[24\]](#).

Человек не может стать личностью, будучи один, он парадоксальным образом ощущает свою самотождественность, только будучи в отношениях с собеседниками. С теми, кто играл в прошлом важную роль в его определении себя, с теми, кто сегодня имеет важное значение для формирования языка самопознания, и теми, кто является принципиально иным в аксиологическом горизонте.

В процессе диалога артикуляция ценностей и чувств не является односторонне направленным действием, этот процесс протекает по принципу герменевтического круга. Мы перемещаемся между разными уровнями существования наших ценностей и чувств, собственным опытом переживания ценностей и предлагаемыми культурой интерпретациями, от диалога — к интерпретации и снова к диалогу [\[20\]](#). Формируемая идентичность включает в себя характеристики ощущения субъектом самотождественности, непрерывности своего существования во времени и пространстве, устойчивые индивидуальные характеристики, позволяющие ответить на вопрос «кто Я?» [\[12\]](#). Данный процесс можно изобразить в виде спирали.



Рис. 1 Герменевтическая спираль

Герменевтический круг не замкнутый цикл, который возвращает нас к исходной точке. В процессе интерпретации и осмыслиения ценности и связанные с ними эмоции претерпевают изменения. Артикулируя их, мы можем изменить свои предшествующие ценности, форму их презентации или приобрести новые. Ценности, которые с трудом поддаются артикуляции из-за утраты своего статуса в общественном мнении или изменения индивидуальной интерпретации нашей личности, как правило, теряют силу, а связанные с ними эмоции ослабевают, что позволяет использовать данный метод в эмоционально ориентированной терапии [\[23\]](#). Это означает, что артикуляция — это не просто дополнение к нашим эмоциональным переживаниям ценностей, а форма их существования и воспроизведения.

Герменевтический круг — это модель сложного процесса, описывающего взаимодействие между артикуляцией субъекта и его дорефлексивным опытом эмоционального переживания ценностей, с одной стороны, и индивидуальной артикуляцией и существующим в культуре спектром интерпретаций, с другой. Данный процесс позволяет согласовать указанные уровни существования ценностей, однако это согласование остается всегда динамичным, неполным и недолговечным. Рождаемый в этом процессе нарратив является «маяком» идентичности субъекта [25]. Нарративная идентичность придает человеческой жизни ощущение согласованности ценностей, моральной цели в динамике темпорального горизонта и обуславливает аксиологические детерминированные поступки [28]. Другими словами, нарративная идентичность необходима нам для обеспечения согласованности нашего автобиографического прошлого и предвосхищает воображаемое будущее, обеспечивая тем самым психосоциальное единство ценностей и целей. Именно эта способность позволяет нам осознавать наше Я как нечто самотождественное. Это интериоризированная и развивающаяся индивидуальная история человека о том, как мы стали тем, кем мы являемся, и о том, к чему мы стремимся.

Нарративная идентичность, способствуя самопониманию и самоконструированию субъекта, помогает согласовать ценности, эмоции и целеполагание с социальной средой. Социокультурная среда требует от нас последовательности во времени, например когда нас просят объяснить, почему наши нынешние взгляды кажутся противоречащими ранее высказанным. Такое же требование выдвигается и к последовательности действий, которые должны быть согласованы с декларируемыми нами ценностями. Это необходимо для создания устойчивого впечатления о себе в сознании других людей (репутация), без которого невозможно долговременное сотрудничество.

Обязательства, долг, моральная ответственность, институты, собственность, репутация зависят от согласованности единства личности в темпоральном горизонте, что является одной из ключевых причин того, что такие формы социальной жизни отсутствуют у наших обезьяноподобных родственников. Трудно представить себе шимпанзе, которая упрекает другую за то, что она передумала или выполнила задачу не так хорошо, как в прошлом году.

Выводы

Опыт переживания ценностной нагруженности несводим лишь к нарративной практике артикуляции или сопричастности к дискурсу, это более сложный процесс взаимодействия внутренних структур субъекта как между собой, так с внешней культурной средой, который возможно выразить в модели герменевтического круга. Предложенная модель позволяет вывести понимание нарративной идентичности за пределы социально-конструктивистских представлений.

Герменевтический круг обнаруживает возможность согласования в субъекте различных уровней существования ценностей и преодоление противоречий между индивидуальным и коллективным, желаниями, эмоциями, ценностями и поступками. Предлагаемая модель позволяет описать согласование указанных уровней существования ценностей, но в эмпирическом плане оно всегда остается незавершенным и недолговечным.

Ценности обнаруживают свое существование в динамическом балансе между дорефлексивным опытом, личным нарративом и существующим в той или иной культуре спектром аксиологических интерпретаций. Возникновение рефлексивных стандартов, необходимых для оценок мотивов, воплощенных в наших желаниях, немыслимо за

пределами категорий самопонимания личности. Это сближает проблематику теории ценностей с теорией формирования личности.

Важным аспектом процесса артикуляции ценностей как части нарративной идентичности выступает его имманентная диалогичность, способная согласовать индивидуальное и коллективное, тем самым содействуя возникновению солидарности. Такую солидарность можно воспринимать как выражение общего нарратива или как формирование общего языка, облегчающего обоснование ценностей.

Второй важной особенностью артикуляции ценностей в качестве элемента нарративной идентичности является их рефлексивное осознание. Рефлексия как необходимое условие интернализации определяет отличие «ценности» от «нормы» или «желания». Без рефлексивного осознания ценность не может быть воспринята в качестве внутренней мотивации, побуждающей к действию. Именно процесс рефлексивного осознания определяет ценность в качестве артикулируемого блага и является основанием для аксиологически детерминированных действий.

Диалог с Другим может выступать необходимым опытом, запускающим процесс трансформации нарративной идентичности, в основе которого лежит изменение моральных чувств (эмпатические переживания), выступающих в качестве основы возникновения приверженности ценностям, и служить основанием для их последующей интернализации, чем подчеркивается важность эмоционального опыта в вопросах аксиологии.

Нарративная идентичность придает человеческой жизни ощущение согласованности ценностей, целей и поступков в динамике темпорального горизонта. Именно эта способность позволяет нам осознавать наше Я как нечто самотождественное. При этом важно отметить, что нарративная идентичность не только конструируется из элементов спектра аксиологических альтернатив данных до субъекта, но и презентуется, выражая самоуважение, волю и самооправдание субъекта, актуализируется, воспроизводясь через артикулируемый нарратив, или же подлежит трансформации, сталкиваясь с новым опытом или критикой нарратива.

Таким образом, ценности встроены в структуру нарративной идентичности несколькими способами: они формируют содержание нарратива, укрепляют представления об идеалах через повествование и формируют интенции.

Различия и противоречия, в которые мы помещены, напряжение между жизненными идеалами, которые предлагает нам культура, можно рассматривать не только как потенциал для конфликта, но и как элементы, необходимые для обогащения и развития личной истории. Принцип «наилучшей артикуляции опыта», основанный на рефлексивном мышлении, позволяет перерабатывать возникающие напряжение и противоречие при конструировании своей нарративной идентичности, формируя автономную личность, независимую от того, в каких социально-культурных категориях она может дать ответ на вопрос «кто Я», определяя себя не через принадлежность, а через интеграцию в себе социальных и культурных контекстов своей жизни (Я — это Я, совокупность моего уникального жизненного опыта) [\[11\]](#).

Нарративная идентичность отражает процесс не только социализации, но и индивидуализации, что определяет перспективы мультидисциплинарного исследования нарративной идентичности в контексте проблемы анализа процессов интерпретации индивидуального жизненного опыта посредством ресурсов культуры (ценностей, норм и смыслов), а также их усвоение, воспроизведение и изменения при построении личных

нарративов.

Библиография

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная Литература, 1975. 502 с.
2. Величковский Б. М. Когнитивная наука. Основы психологии познания в 2 т. Том 1. М.: Юрайт, 2019. 405 с.
3. Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. М.: Территория будущего, 2005. 438 с.
4. Волков В. Н. Постмодерн и его интерпретации. Екатеринбург: Ridero, 2022. 700 с.
5. Зиннатова М. В. Самотрансценденция: феноменологическое исследование // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология. 2022. № 3 (74). С. 116–128.
6. Йоас Х. Возникновение ценностей / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб.: Алетейя, 2013. 312 с.
7. Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2005. 320 с.
8. Кастроидис К. Воображаемое установление общества / Пер. с фр.: Г Волкова, С. Офертас. М.: ГНОЗИС, 2003. 479 с.
9. Колесов И. Ю. Интерпретирующая функция языка: перцептивно-пространственная акцентуация в картине мира // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2020. № 1. С. 67–81. DOI: 10.25688/2076-913X.2020.37.1.08.
10. Кутковая Е. С. Нарратив в исследовании идентичности // Национальный психологический журнал. 2014. № 4 (16). С. 23–33. DOI: 10.11621/prj.2014.0403.
11. Леонтьев Д. А. Лабиринт идентичностей: не человек для идентичности, а идентичность для человека // Философские науки. 2009. № 10. С. 5–10.
12. Лысак И. В. Идентичность: сущность термина и история его формирования // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 38. С. 130–138.
13. Моран М. Идентичность и политика идентичности: культурно-материалистическая история // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2021. № 1. С. 15–39.
14. Парсонс Т. О структуре социального действия / Пер. с англ.: И. Бакштейн, Г. Беляева, Л. Седов, В. Чеснокова. М.: Академический проект, 2018. 435 с.
15. Пруцкова Е. В. Операционализация понятия «Религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 268–293.
16. Редкозубова Т. М. Диалогическая теория М. М. Бахтина и ее методологическая действенность для современных методов обучения // Язык и право: актуальные проблемы взаимодействия: материалы IV Всероссийской научн. конф. (15–30 ноября 2014 г.). Вып. 4. Ростов н/Д: Дониздат, 2014. С. 256–266.
17. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер с англ.: Хестанова И., Хестанов Р. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 280 с.
18. Сапогова Е. Е. «Текущий субъект»: трансгрессия, экзистенциальные ценности, идентичность в условиях неопределенности // Смыслообразование и его контексты: жизнь, структура, культура, опыт. 2022. № 1. С. 24–32.
19. Сиберс Й. Коммуникация и ценность / Пер. с англ. С. В. Клягина // Ценности и

- коммуникация в современном обществе, 2012. С. 5–11.
20. Фатич А. Ценность идентичностей: личность как экология ценностей // Социум и власть, 2021. № 2 (88). С. 26–35. DOI: 10.22394/1996-0522-2021-2-26-35.
21. Фомичева Т. В. К операционализации понятия «социокультурные ценности» в рамках проекта World Values Survey // Социальная политика и социология. 2020. Т. 19. № 1 (134). С. 123–131. DOI: 10.17922/2071-3665-2020-19-1-123-131.
22. Хан Г. Критический республиканизм: Юрген Хабермас и Шанталь Муфф // Современная политическая теория. 2013. Т. 12. №. 4. С. 318–337.
23. Angus, L., Boritz, T., Mendes, I., & Gonçalves, M. M. Narrative change processes and client treatment outcomes in emotion-focused therapy // Clinical handbook of emotion-focused therapy, 2019, Pp. 243–260. DOI: 10.1037/0000112-011
24. Baumeister R. F. Narrative self-understanding helps construct the unity of self across time // Evolutionary Studies in Imaginative Culture, 2019. Vol. 3(1). Pp. 23–26. DOI: 10.26613/esic/3.1.112.
25. Butler J. The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. California: Stanford University Press, 1997. 228 p.
26. Carnevale F. A. "Charles Taylor, hermeneutics and social imaginaries: a framework for ethics research" // Nursing Philosophy. 2013. Vol. 14 (2). Pp. 86–95. DOI: 10.1111/j.1466-769X.2012.00547.x.
27. Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. 87 p.
28. McAdams D. P. "First we invented stories, then they changed us": The Evolution of Narrative Identity // Evolutionary Studies in Imaginative Culture. 2019. Vol. 3. (1). Pp. 1–18. DOI: 10.26613/esic/3.1.110.
29. Taylor C. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. 320 p.
30. Taylor C. The Ethics of Authenticity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. 142 p.
31. Taylor C. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. 912 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Предметом исследования статьи «*Homo loquens: ценности в структуре нарративной идентичности*» выступают ценности, их место в культуре и факторы формирования. В качестве ключевого момента образования ценностной вертикали автор рассматривает диалогичное социальное взаимодействие субъектов и делает акцент на речевом общении.

Методология исследования в статье четко не обозначена. Можно выделить сравнительный анализ позиций различных авторов по вопросу природы и процесса образования ценностей, компаративистский и структурный анализ.

Актуальность исследования может быть связана с традиционностью для философского рассмотрения проблемы ценностей, их непреходящей значимостью.

Научная новизна в целом не высока. Автор статьи обращается к «классической» для философии проблеме и дает обзор наиболее очевидному ответу на вопрос – каким образом складывается индивидуальная система ценностей в качестве основы любого

мировоззрения. В статье проводится мысль о том, что система ценностей возникает в процессе диалога личности с другими субъектами социального взаимодействия и культурой в целом. При этом сам автор находится в диалоге с такими авторами, обращающимися к трактовке мировоззрения, как Бахтин, Величковский, Витгенштейн, Йоас, Кастроидис, Леонтьев, Рорти. Статья не содержит принципиально новых подходов к пониманию ценностной составляющей мировоззрения, не носит обзорного характера, вводящего в научный оборот новые источники или неизвестные исследования. Как пишет сам автор: «проблему ценностей мы рассматриваем как проблему согласованности структур, которые можно представить в двух аспектах по отношению к субъекту: «внешней согласованности» (я — другой; я — культура) и «внутренней согласованности» (желания — ценности — поступки)». Едва ли такой аспект рассмотрения проблемы можно отнести к новизне исследования.

Стиль статьи научный, характерный скорее для формальных наук — логики, теории аргументации, чем для гуманитарного или философского исследования. Автор предлагает «голые схемы», призванные прояснить разные аспекты диалогического пути концептуализации системы ценностей. Полное отсутствие примеров или конкретных моделей, иллюстрирующих эти схемы, делает текст слишком абстрактным, сухим, неудобным для восприятия. Тема ценностей дает богатое поле для конкретизации философских проблем, автор намеренно избегает в статье перехода к «человеческому разговору» о ценностях. В тоже время, в статье очень корректное отношение к категориальному аппарату, определение всех базовых понятий, где необходимо — указание на возможность различного их трактования.

Структура и содержание статьи полностью соответствуют названию и заявленной теме. Латинский компонент в названии — «*Homo loquens*», который можно перевести как "человек говорящий" дает отсылку к хейзинговскому — человеку играющему — «*homo ludens*». Статья имеет внутренние подзаголовки, показывающие развитие мысли автора в определении ценностной системы мировоззрения и ее генезиса — Нarrатив и солидарность — Ценности, желания, эмоции и поступки — Герменевтический круг и нарративная идентичность.

Библиография статьи включает 22 русскоязычных источника и 9 иностранных работ. Апелляция к оппонентам присутствует на протяжении всего текста работы. Автор ссылается на своих предшественников давая ссылки на их имена, как например в случаях с Рорти Р., Парсонсом Т., Мораном, М. Витгенштейном Л., Бахтиным М. М.; или ограничиваясь ссылками без упоминания авторов в тексте, как это происходит с Пруцковой Е. В., Кутковой, Е. С. Фомичевой Т. В.

Статья фиксирует результат аналитической работы автора, его изучения и размышления над ценностной компонентой мировоззрения и может быть полезна читателю, заинтересованному в осмыслиении проблемы образования ценностей.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Соловьев Р.С. — Ранние сочинения Аристотеля как ключ к пониманию платоновского «Евтифона» // Философская мысль. — 2023. — № 6. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.6.40609 EDN: FEHNMP URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40609

Ранние сочинения Аристотеля как ключ к пониманию платоновского «Евтифона»

Соловьев Роман Сергеевич

ORCID: 0000-0002-0833-0624

магистр филологии, магистр богословия, преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии (Сергиев Посад), преподаватель кафедры ДЯиДХГ Богословского факультета ПСТГУ (Москва)

141310, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Лихов Пер., 6, оф. 1



solorom@gmail.com

[Статья из рубрики "История гуманистической мысли"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.6.40609

EDN:

FEHNMP

Дата направления статьи в редакцию:

28-04-2023

Аннотация: В данной статье автор стремится переосмыслить хронологию диалога «Евтифон», который обычно считают ранним диалогом Платона. Показав несообразности традиционной ранней датировки, автор, исходя из представления о жанровой эволюции творчества Платона, помещает диалог в число школьных, написанных на фоне составления «Законов» Платона. Для подтверждения этого тезиса автор обращается к ранним сочинениям Аристотеля, игравшего значительную роль в платоновской Академии. На примере «Топики» и «Софистических опровержений» показано, как Аристотель отразил в своих произведениях реалии школьных диспутаций и работу над определенными проблемами, отраженными в «Законах» и разрабатывавшимися в школьных диалогах. Автор обосновывает тезис, что «Топика» и «Софистические опровержения» Аристотеля отражают не предшествующие споры софистов, а современное Аристотелю состояние софистических школ. Учитывая направленность ранних сочинений Аристотеля на его с Платоном оппонентов, мегариков, автор выдвигает гипотезу, что апорийность школьных диалогов является отражением эристики мегариков. Прямые параллели с ранними сочинениями Аристотеля

позволяют видеть в диалоге «Евтифрон» пример академического обсуждения определенной темы «Законов» – соотношения справедливости и благочестия, автором которого был один из членов Академии, ориентировавшийся на платоновского «Теэтета» и далеко не во всем согласный со своим учителем.

Ключевые слова:

хронология диалогов Платона, Диалоги Платона, Евтифрон, прямая драматическая форма, благочестие, Аристотель, Топика, Софистические опровержения, Платон, античная философия

Введение

Данная статья представляет попытку переосмысления места диалога « Евтифрон» , в котором собеседники пытаются дать определение одной из добродетелей – благочестию ($\Pi\sigma\mu\sigma$). « Евтифрон» входит в Corpus platonicum, в котором наличествуют как платоновские диалоги, так и диалоги, написанные вероятнее всего членами Академии. В мировой науке *Евтифрон* атрибутируется и датируется по-разному, а в отечественной науке, за редким исключением [1], этот диалог не был специальным объектом научного исследования. Диалог считают как принадлежащим Платону, так и не принадлежащим ему; как одним из самых ранних, так и относящимся к позднему периоду. Между тем именно от понимания места данного диалога в Платоновском корпусе зависит его корректная интерпретация.

В более ранних статьях [2],[3],[4],[5] мы сравнили диалоги «Протагор» и « Евтифрон» , которые традиционно относятся к числу ранних произведений Платона. На основании анализа жанра, различия образа Сократа, особенностей трактовки понятия «благочестие», а также сопоставления с другими произведениями платоновского корпуса мы пришли к выводу, что исследуемые диалоги не могли быть написаны одновременно, а именно: «Протагор» относится к ранним произведениям Платона, а « Евтифрон» , вероятно, является поздним произведением платоновского корпуса. Учитывая, что само понятие «раннего сократического диалога» оказывается сомнительным: ни с жанровой, ни с содержательной, ни с методической точки зрения диалоги, обычно включаемые в эту группу, не отличаются единством, их авторство вызывает сомнение, отчего традиционная точка зрения нуждается в пересмотре. Также мы выделили группу школьных диалогов в прямой драматической форме и показали их взаимную близость. Приведя примеры зависимости «Миноса», «Алкивиада I», и «Критона» от поздних диалогов Платона, мы сосредоточили внимание на нахождении параллелей «Евтифона» и «Законов». Близость в рассмотрении спорных тем, прямые параллели определений благочестия в «Евтифоне» к «Законам» , оценка роли благочестия и послушания государству в двух диалогах позволили выдвинуть гипотезу, что «Евтифрон» – пример академического обсуждения определенной темы «Законов»: соотношения справедливости и благочестия.

Аристотель в платоновской Академии

Итак, в предыдущем цикле статей в «Богословском вестнике» мы пришли к выводу, что «Евтифрон» нельзя считать юношеским платоновским диалогом. Он относится к поздним диалогам Платоновского корпуса, исходя из его жанра, языковых, литературных и стилистических особенностей (сопоставим с работой Платона над «Законами»). Далее,

«Евтифрон», вероятно, подложный диалог, о чем можно судить как на основе стиля, так и исходя из зависимости в литературном и содержательном плане, свойственной и прочим школьным диалогам. Наконец, путем приведения релевантного контекста других диалогов, сопоставления с ними и выявления их взаимовлияния мы показали, что это школьный диалог, отражающий практику *disputationis in utramque partem*, содержащий материалы, рассмотренные в «Законах».

Для подтверждения поздней хронологии написания диалога Евтифрон следует обратиться к текстам непосредственного участника академических дискуссий – Аристотеля и попытаться найти в его текстах общие места с релевантными для нас диалогами круга «Законов». Отстаивая тезис, согласно которому диалог «Евтифрон» написан в поздний период платоновского творчества на фоне «Законов», нам следует обратить на тексты Аристотеля особое внимание, поскольку Аристотель, примкнувший в 366 г. до Р. Х. к Академии, сразу заявил себя как исследователь: он участвует в обсуждении методов софистики и риторики, а также начинает разрабатывать новые отдельные науки: логику, физику, этику и политику [6]. Аристотель полемизировал с Платоном еще в Академии. Вопросы риторики стали занимать Платона именно из-за аристотелевского подхода к риторике и диалектике. Как пример часто приводят самое начало «Риторики» Аристотеля, в котором она называется *Οὐτίστροφος* диалектики. Это отклик на платоновского «Горгия» (Plato. Gorg. 465d:7-е:1), где риторика названа *Οὐτίστροφος* поварского искусства. Тем самым Аристотель ставит под сомнение ценность изобретенной Платоном диалектики как метода. Платон защищает диалектику в «Пармениде», где он беседует с одним из персонажей, Аристотелем, а также в «Филебе», где позицию Аристотеля олицетворяет интересующийся первоначалами Протарх. Аристотель еще в Академии пишет учебники (*τέχναι*) и трактаты (*πραγματεῖαι*). Он же подвергает разгромной критике изобретенный Платоном метод диэрэзы (*Arist. Anal. I. 31, 46a:32-34: Οὐτὶ γέρ διαιρέσις οὐσίαν οὐθενός συλλογισμός· μὲν γέρ διαιτεῖται, συλλογίζεται δέ εἰ τι τὸν οὐνωθεν*), критикует необходимость идей (*Idem. Anal 77a:5-7: Εἴδη μὲν οὖν εἶναι δὲν τι παρὰ τὸ πολλὸν οὐκ οὐνάγκη, εἴ δὲ πόδειξις οὐται δὲν κατὰ πολλὸν οὐληθῆται εἶπεν οὐνάγκη*), полемизирует с Платоном и платониками в произведениях.

Аристотель первым ввел исторические экскурсы в свои произведения (*Arist. Top. 105b:12-18*). Построенные по тем же правилам подборки видим в «Миносе» (государственное устройство Крита при Миносе: 318с-321с) и «Алкивиаде I» (очерк государственного устройства спартанцев и персов, 120а-124в). В «Евтифроне» такой развернутый очерк отсутствует, однако диалог упоминает богов Зевса, Кроны, Урана, Гефеста и Гею, Дедала, Тантала и Протея, а также разбирает стихи неизвестного поэта (*passim*).

Отсылки к школьным диалогам в сочинениях Аристотеля

Аристотель еще в Академии пишет «Софистические опровержения» и «Топику». Именно в 14-й главе «Топики» мы встречаем как пример нравственного положения следующее: *πότερον δέ τοις γονεῖσι μὲλλον τοῖς νόμοις πειθαρχεῖν, οὐδὲν διαφέρειτο* (Arist. Top. 105b:21-23), что является прямым отображением ситуации Евтифона, который, решив послушаться законов, преследует в суде отца. В трактате «О добродетелях и пороках», входящем в *Corpus Aristotelicum*, среди добродетелей мы встречаем в том числе и благочестие, которое «либо есть часть справедливости, либо ей сопутствует», что опять-таки соответствует проблематике «Евтифона» (*Arist. De virtutibus et vitiis. 1250b:19-24: Οὐτὶ δέ πρώτη τὸν δικαιοσυνὴν πρᾶς τοῖς θεούς, εἴτα πρᾶς δαιμόνας, εἴτα πρᾶς πατ*

γονεῖς, εἴτα πρὸς τοὺς κατοιχομένους· ὅν οὖς ὅστεν ὅ εἰσέβεια, τοῖς μέροις οὐσίᾳ διπαρακολουθοῦσα. Κολουθεῖ δέ τοι δικαιοσύνη καὶ οἰσιότης καὶ λήθεια καὶ τὸ μισοπονηρία). Данный трактат имеет большую историю споров об аутентичности. Начиная с XVI в. принадлежность Аристотелю стала подвергаться сомнению В XIX в. Э. Целлер и К. Шухард на основании близости текста идеям Платона, наличию поздней лексики, параллелями с подлинными сочинениями Аристотеля, а также исходя из способа описания и классификации добродетелей, который характерен для перипатетиков после Теофраста, отнесли текст к периоду позднего эклектизма. Однако в середине XX в. исследователи Цюрхер и Гольке подвергли сомнению аргументы неподлинности трактата. Подробное изложение аргументов за и против авторства Аристотеля см. [\[7\]](#).

В «Разделениях» Аристотеля встречаем разделение справедливости на три части: по отношению к богам, людям и умершим. Справедливость по отношению к богам заключается в благочестивом благодарении богов и исполнении их заповедей (*Arist. Divisiones. 6col:2: διαιρεῖται δικαιοσύνη εἰς τρία· οὐτὶ γέρατος οὐ μόνον πρὸς τὸν θεόν πρὸς τοὺς οὐνθρώπους, οὐδὲ πρὸς τοὺς ποιχομένους. οὐτὶ δέ οὐ μόνον πρὸς τὸν θεόν μετ' εἰσέβειας εὐχαριστία καὶ τὸς αὐτοῦ οκπληροῦν οὐτολάς*). Еще одной связью Арист «Евтифона» служит критика Аристотелем тех, кто вводит идеи в качестве образцов (*Arist. Metaph. 991a:20-23: δέ λέγειν παραδείγματα αὐτοῦ εἰναι καὶ μετέχειν αὐτὸν κενολογεῖν οὐτοῦ καὶ μεταφορῆς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ οὐτὶ τοῦ οργαζόμενον πρὸς οὐποβλέπον;* Та же мысль: *1079b24-26.* Ю. А. Шичалин убежден в том, что этот отрывок из *Метафизики* заимствован из сочинения *Об идеях* или же с ним каким-то образом связан. Подтверждением этому служит свидетельство Александра Афродисийского в комментарии на *Метафизику*, где говорится, что в первой книге *Об идеях* как раз говорилось об идее и парадигме (*Alex. Aphrod. In Metaph. 79.4*)). Эту критику вполне можно адресовать Евтифону Сократу, убежденному в наличии одной идеи для благочестивого и нечестивого, которая служит основанием утверждения или отрицания благочестия чего угодно (*Plato. Euthyph. 6e*).

Параллели между Аристотелем и диалогом «Критон» указывает А. Золотухина [\[8, с. 136-137\]](#). Так, согласно Аристотелю, все граждане принадлежат государству, поэтому оно и регламентирует брак, рождение и воспитание детей (*Arist. Pol. 1337a:27-29, 1334b – 1336a*). Такая позиция схожа с мнением Законов из «Критона» (51d-e). К тому же, согласно «Законам» (*Leg. 762e:1-7*), правитель должен уметь не только управлять, но и подчиняться. Также считает и Аристотель в своей «Политике», замечая, что без умения подчиняться невозможно управлять (*Arist. Pol. 1277a:25-27, 1277b:9-13*). К тому же, значительная часть «Политики» посвящена критике «Законов» Платона (*Arist. Pol. 1264b:26 ff.*).

Учение Аристотеля о справедливости весьма похоже на то, что мы видим в «Евтифоне» и «Законах». Как помним, Платон в «Евтифоне» (7b-d) выделяет две группы понятий: то, что можно измерить, вычислить и взвесить (арифметическое равенство), а также справедливое и несправедливое, прекрасное и постыдное, доброе и злое (геометрическое равенство). В «Законах» (757b:1-7) также речь идет о двух противоположных равенствах: меры, веса и числа, а также суждение богов, которые наиболее почитают добродетельных. В текстах Аристотеля, в частности в «Никомаховой этике», видим, что Аристотель устанавливает два вида справедливости. Первая руководит тем, как государство распределяет блага между гражданами, вторая регулирует отношения граждан между собой (*Nic. Eth. 1130b:30-35*). Оба вида справедливости призваны обеспечить справедливое равенство, однако первая строится на геометрическом равенстве, вторая – на арифметическом (*Idem. 1131b:12-15*,

1132a:1-2).

Здесь же, говоря о τὸν νίσον и τὸν παράνομον, Аристотель допускает совершенное евтифроновское утверждение: неравенство и противозаконность не тождественны, но отличаются друг от друга как часть по отношению к целому (потому что все неравное противозаконно, но не все противозаконное неравно), также и несправедливое и несправедливость не одно и то же, наоборот, они отличаются друг от друга как часть и целое (*Arist. Nic. Eth. 1130b:11-14*: τὸν νίσον καὶ τὸν παράνομον οὐ ταῦταν ἡλλ' οὐτε μέρος πρὸς λόγον (τὸν μὲν γέρν νίσον παν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ παν οὐ τὸ δικίον καὶ τὸ δικία οὐ ταῦταν ἡλλ' οὐτερά κείνων, τὸ μὲν οὖς μέρη τὸ δέ οὖς κасается несправедливости и справедливости (*Idem. 1130b:14-16*: μέρος γέρν αὐτῇ τὸ δικία τὸς ληγού δικίας, οὐ μοίως δέ καὶ δικαιοσύνη τὸς δικαιοσύνης). В «Евтифроне» соотношения устанавливаются в отношении благочестивого и справедливого, где первое оказывается частью второго (*Plato. Euthyph. 12c-d*).

Топика

Возвращаясь к тому, как построен диалог «Евтифрон», заметим, что в «Топике» Аристотеля описываются принципы, в соответствии с которыми следует строить силлогизмы (*Arist. Top. 105a:35-105b:35, 106a-107b:35, 108a:1-5*). Сначала следует принять некое положение, в нашем случае нравственное: кому следует повиноваться более – законам или родителям? Далее Аристотель советует рассматривать роды вещей, называющихся одинаково, чтобы, несмотря на омонимию, возможно было определять их отличие друг от друга. В «Евтифроне» автор этим и занимается, устанавливая содержание благочестия. Когда собеседник Сократа отождествляет благочестие с заботой о богах (12e5-8), Сократ занимается как раз тем, что начинает устанавливать, в чем заключается эта забота, последовательно отличая искомое понятие от одноименных: то ли это принесение пользы богам, то ли искусство служить им. Именно такую операцию предлагает проделывать Аристотель: выяснять все значения слова, чтобы избежать омонимии.

Далее по тексту «Топика» советует находить различия в пределах одного и того же рода. В качестве примера Аристотель советует установить, чем отличается справедливость от мужества (чему посвящен «Лахет») и рассудительность («Менон») – от умеренности («Хармид»). «Евтифрон» также посвящен установлению такого отношения, но уже между справедливостью и благочестием.

Вслед за различием, по Аристотелю (*Arist. Top. 108a:12-17*), в вещах следует находить сходство. Примерами принадлежащих к одному роду Аристотель упоминает человека, лошадь и собаку. Если им присуще одно и то же, то они сходны между собой. Этим сходным в «Евтифроне» выступает польза. Так, Сократ говорит, что не всякая забота направлена на одно и то же, она служит некоему добру и пользе того, на кого направлена. В пример автор «Евтифрон», в полном единомыслии с Аристотелем, приводит людей, лошадей и собак (*Plato. Euthyph. 12e:7-8, 13a:1-12*).

Аристотель убеждает, что нахождение различий полезно для построения умозаключений о тождественном и различном, а также для познания сущности каждой вещи (*Arist. Top. 108a:38-108b:1*). В «Евтифроне» Сократ и собеседник, выясняя сущность благочестия, на определенном этапе приходят к утверждению, что угодное богам – благочестивое, тогда как неугодное – нечестивое. Найдя различие, Сократ не преминул заметить, что благочестивое и нечестивое не тождественны, а прямо противоположны друг другу. Воспроизведя эту школьную формулу, автор диалога не удерживается и устами Сократа

спрашивает Евтифона, согласен ли он с очевидными вещами: οὐχ οὐτως; ΕΥΘ. Οὐτω μοῦν. ΣΩ. Καὶ εὖ γε φαίνεται εἰρῆσθαι; ΕΥΘ. Δοκῶ, ὡς Σώκρατες. [εἴρηται γάρ.] (*Plato. Euthyph. 7a:9-b:1*).

Во второй книге «Топики» Аристотель советует заменять менее понятное слово более понятным, так как чем более понятно сказанное, тем легче опровергать тезис (*Arist. Top. 111a:8-11*). В «Евтифоне» (14d6-e8) Сократ применяет этот способ и заменяет определение «благочестие – наука о том, как просить и одаривать богов» на более понятное и определенное «благочестие – искусство торговли между людьми и богами». Причем выдвигает эти определения сам Сократ (14d:9-10, 14e:6-7), а потом, когда Евтифон соглашается с ним (14e8: «если тебе так нравится»), восклицает: «Мне-то это совсем не нравится, коль скоро это неверно», – а затем легко расправляется со своим же тезисом.

Сократ в «Евтифоне», приведя слова поэта «Ὄνα γέρ δέος ὄνθα καὶ αὐδώς» соглашается с ними и устанавливает противоположное соотношение: где стыд, там и страх, потому что стыд является видом страха, как нечетное (вид) – часть числа (рода). Перенося эту логику на благочестие и справедливое, Сократ пытается установить, какую часть (вид) составляет благочестие в справедливом (роде) (*Plato. Euthyph. 12b-d*). Аристотель говорит о необходимости установления отношения между родом и видом, потому что то, что содержит вид, необходимо содержит и род, но то, что вид не содержит, неизбежно отсутствует в роде (*Arist. Top. 111a:15-30*). Эта процедура в «Евтифоне» реализуется как раз на примере установления соотношения стыда и страха (*Plato. Euthyph. 12b:5-c:1*).

Для того, чтобы опровергнуть тезис, Аристотель советует рассматривать его исходя из действительных или кажущихся определений обсуждаемого предмета, потому что против определений приводить доводы легче (*Arist. Top. 111b:12-16*). Диалог «Евтифон» построен на выдвижении и опровержении последовательно выдвигаемых определений благочестия:

- 1) «то, что я делаю»,
- 2) то, что угодно богам,
- 3) то что угодно всем богам,
- 4) благочестие – справедливое,
- 5) благочестие – принесение жертв и вознесение молитв, т.е. угодление богам.

Как пример опровержения Аристотель упоминает опровержение положения через опровержение его последствий. Следует находить противоречия друг другу утверждения, т. к. это поможет опровергнуть тезис (*Arist. Top. 113a:23*). В «Евтифоне» Сократ опровергает определение «благочестие – угодное богам» именно этим способом. Поскольку невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, неверно и определение Евтифона, т. к. благочестивое оказывается тождественным нечестивому, потому что одно и то же одни боги ненавидят, а другое любят (*Plato. Euthyph. 8a:10-b:6*).

В третьей книге «Топики» Аристотель, говоря о предпочтительном, советует опираться на мнение хорошего и благоразумного человека, а также на мнения специалистов (*Arist. Top. 116a:13-19*), обращение к которым – неотменный атрибут школьных диалогов (*Plato. Alc. I 110d-e* и *Crit. 44d:8-9, Min. 316c:3-e:3, 317e:2-318a:2, Laches. 184d-185a. Cr.*

приведение примеров врачебного и строительного искусства в «Топике» 116a:17-18 и школьном «Ионе» 537c:8-9). Следующий топ также реализуется в школьных диалогах: Аристотель говорит о предпочтительности рода над конкретными проявлениями и приводит в пример справедливость саму по себе, предпочтительную чему-то справедливому. Это указание согласуется с поиском рода благочестивого, а не отдельного благочестивого в *Евтифоне*, что реализуется в требовании дать определение благочестивому самому по себе, а не приводить отдельные примеры.

Обсуждая топы, касающиеся рода, Аристотель отмечает, что род касается всего того, что подчинено одному и тому же виду (*Arist.* Top. 120b:19-20: τὸ γένος κατὰ πάντων τὸ πόνον τὸ αὐτὸν εἶδος κατηγορεῖται Ср. просьбу Сократа в «Евтифоне» (6d:11) указать силу которого все благочестивое является благочестивым: κεῖνο αὐτὸν εἶδος πάσια ποιά ποτίν). Отдельное внимание Аристотель уделяет неправильному определению рода через привходящее (с συμβεβηκός), которое обозначает не суть вещи, а нечто действующее или претерпевающее (*Arist.* Top. 120b:26-27: οὐτὶ τὸ κινούμενον οὐ τὶ οὐτὸν ἀλλὰ τὸ ποιῶν ἡ πάσχον σημαίνειν ἔστιν), а также качество вещи (ποιῶν τι). В «Евтифоне» одноименному герою никак не удается определить вещь, вместо этого он называет ее состояния. Так, Евтифон сначала спрашивает ποῦν τι является εἶδεβ (Plato. *Euthyph.* 5c:9). Затем он переформулирует вопрос, задавая его формулой οὐτὶ ποτὲ εἶδη (6d:2). Сократ также обвиняет Евтифона, что тот приводит не определение, а перечисляет состояния предмета: *Euthyph.* 11a:6-b:1.

Если обратиться к выяснению соотношения стыда и страха в «Евтифоне», то здесь можно заметить применение топа, по которому следует выяснить, «не простирается ли то, что полагают как принадлежащее к роду, на большее, чем род» (*Arist.* Top. 121b:1-2: εἶδον πόνον πλέονται τὸ γένους τὸ πόνον τὸ γένει τεθέν). В результате выясняется, что страх это род для стыда, что Сократ приводит как образец рассуждения о соотношении благочестивого и справедливого. В русском переводе «Евтифона» С. Я. Шейнман-Топштейнэта специфика школьного рассуждения не передана. Выражение πόνον πλέον переводчик передал как «встречается чаще», в то время как это явно разбор того, что для чего является родом (Plato. *Euthyph.* 12c:2)

В четвертой книге «Топики» мысль о привходящем уточняется: следует выяснить, не дано ли видовое отличие как род, поскольку видовое отличие не обозначает сущность вещи, но лишь некое качество (*Arist.* Top. 122b:12-24). В «Евтифоне» Сократ в согласии с этим принципом освобождает Евтифона от приведения доказательства того, что все боги считают его поведение правильным, поскольку то, что боги считают гибель нечестивой, ничего не говорит о сущности благочестивого и нечестивого (Plato. *Euthyph.* 9c).

В «Топике» мы видим и полемику с мнением автора «Евтифона»: если он считает нечетное частью числа (Plato. *Euthyph.* 12c:6-7), т. е. его видом, то Аристотель говорит, что такое мнение неверно, поскольку нечетное есть лишь видовое отличие числа, которое, не будучи ни единичным, ни видом, не причастно роду (*Arist.* Top. 122b:18-24).

Шестую книгу «Топики» Аристотель уделяет рассмотрению определения. Перечислив вначале пять основных ошибок в даче определения, Аристотель переходит к описанию конкретных топов: упомянув проблему омонимии и иносказательности, автор «Топики» замечает, что правильное определение должно помогать в определении и противоположного (*Arist.* Top. 140a:19-20). Эта мысль перекликается с «Евтифоном», где определение благочестия определяет и нечестие, противоположное благочестию и тождественное самому себе (Plato. *Euthyph.* 6d:1-5). Отметим, что Сократ просит

определить не просто благочестивое, но сразу пару «благочестивое – нечестивое» (*Plato. Euthyph. 11a*), которая постоянно фигурирует в диалоге (*Plato. Euthyph. 4e:2, 5d:7, 6e:1, 7a:6-9, 8a:11, 9c:5, 9d:5, 11b:4, 15d:4*).

Продвигаясь по топам, Аристотель оспаривает правильность определений на основании известного каждому. В таком случае имеем множество определений одного и того же, поскольку одному более известно одно, а другому – другое (*Arist. Top. 141b:34–142a:2*). Дабы избежать этого, следует давать определение через то, что более известно вообще, т. е. всем. И сразу же Аристотель уточняет, что важнее мнения всех будет мнение тех, у кого хорошие умственные способности (*Arist. Top. 142a:9-10*). Автор «Евтифона» следует этой схеме: сначала благочестивое – угодное богам. Однако, поскольку боги расходятся в оценке поступка Евтифона (ср. множество определений у Аристотеля), то он с помощью Сократа уточняет определение благочестия: угодное всем богам. В конце концов, выяснив, что благочестивое – часть справедливого, которая относится к богам, Сократ вводит тему знатоков, забота которых и приносит пользу.

Если определениедается через две вещи, то велика вероятность того, что одно и то же оказывается одновременно противоположностями. Аристотель приводит в пример определение прекрасного как приятного для зрения и слуха, а также определение сущего как могущего претерпевать ($\pi\alpha\theta\epsilon\Box\upsilon$) и действовать ($\pi\omega\Box\sigma\alpha\iota$). Одно и то же результате этакого определения будет и прекрасным и не прекрасным, сущим и несущим. Причин этому две: или для слуха что-то будет неприятным, а затем приятным, или же одно и то же будет приятным для зрения, а для слуха неприятным. В результате получается, что одно и то же есть и прекрасное, и безобразное, сущее и несущее (*Arist. Top. 146a:21-33*). Определение прекрасного как приятного для слуха и зрения мы видим в «Гиппии Большем» (*Plato. Hipp. Maj. 297e–298a*), где это определение, выдвигаемое Сократом, отвергается как раз на основании причин, указанных Аристотелем. В «Евтифоне» ситуация повторяется в определении благочестивого как угодного богам. Поскольку у богов бывают раздоры, одно и то же одни боги считают благочестивым и богоугодным, а другие – нечестивым и богопротивным (*Plato. Euthyph. 7e–8b*).

Далее по тексту мы видим критику сущего как действующего и претерпевающего. Сократ выдвигает знаменитую дилемму: «благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (*Plato. Euthyph. 10a*). Сократ убежден, что не состояние становления и претерпевания определяет то, что предмет находится в становлении или нечто испытывает, а соответствующие действия. Благочестивое любимо богами за то, что оно таково само по себе (т. е. оно действует), тогда как богоугодное – таково, поскольку оно любимо богами (претерпевает). В результате Сократ порицает Евтифона за то, что тот указывает не сущность вещи, а ее состояние ($\pi\alpha\theta\alpha\varsigma$). Значит, сущность вещи не может быть выражена через ее действия и претерпевания, что согласно с вышеуказанным топом Аристотеля.

При определении необходимо указывать видовые различия: «сколько», «какое», «где», – иначе невозможно выразить суть бытия вещи (*Arist. Top. 146b:20-35*). В «Евтифоне» Сократ настойчиво просит определять благочестивое, указывая его отличительные качества (*Plato. Euthyph. 5c:9-d:1*). Вопрос повторяется и тогда, когда собеседники приходят к выводу, что благочестивое – часть справедливого (*Plato. Euthyph. 12d:6-7*), приводя в пример отличительное качество «четного»: $\ddot{\sigma}\varsigma\ \ddot{\alpha}\nu\ \mu\dot{\eta}\ \sigma\kappa\alpha\lambda\eta\varsigma\ \ddot{\eta}\ \dot{\alpha}\lambda\lambda'\ \iota\sigma\alpha\sigma\kappa\epsilon\lambda\dot{\eta}\varsigma$.

Аристотель подчеркивает, что определение должно выражать суть бытия вещи, чего можно достигнуть, указав род и видовое отличие вещи. Для определения он предлагает привлекать следующую процедуру: указать наиболее очевидные противоположности и

исследовать их определение в целом и по частям. Далее следует определить, принадлежат ли противоположности одному или разным родам. Причем следует помнить, что видовое отличие у противоположностей может быть одинаковым. Все эти процедуры видим в «Евтифроне»: уже означенная выше тема противоположностей (благочестивое – нечестивое, угодное – неугодное богам), которые рассматриваются в контексте обсуждения «целого – части» (благочестие как часть справедливости). Евтифрон убежден, что противоположности принадлежат к разным родам, поскольку у каждой из противоположностей есть своя собственная идея, выражающая его существо (*Plato. Euthyphr. 5d:1-5*), а роды и видовые отличия, по Аристотелю, не могут совпадать, иначе получается одно определение для противоположностей, что так не нравилось автору «Евтифроне».

Топика советует обращать внимание на падежи и дериваты, т. к. роды следуют за родами, а определения, за определениями (*Arist. Top. 153d:25-26*). Поэтому если признается нечто одно, то необходимо следуя ($\square\nu\acute{a}\kappa\eta\ \square\kappa\lambda\omega\theta\epsilon\Box\nu$) и признаны остального. Как от «забвения» зависит «забывать», а от «гибели» «погибать», так в «Евтифроне» от «благочестивого» зависит «благочестие», а от «нечестивого» «нечестие» (*Plato. Euthyphr. 5d:4-5; 14c:1-5*). Причем в нашем диалоге необходимость следования одного определения за другим, заявленная Аристотелем, переносится на самих собеседников в поиске определения: $\nu\Box\nu\ \delta\Box\ \square\nu\acute{a}\kappa\eta\ \gamma\Box\rho\ \tau\acute{h}\lambda\eta\tau\Box\ t\Box\ \acute{e}\varphi\omega\mu\acute{e}\nu\ \square\kappa\lambda\omega\theta\epsilon\Box\nu\ \square\pi\Box\ \square\nu\ \square\kappa\epsilon\Box\nu\oslash\ \mathcal{E}\acute{u}\theta\acute{y}\phi\acute{r}\acute{h}$. (*Euthyphr. 14c:3-4*). Как можно заметить, в *Евтифроне* автор придерживается перехода от $\Box\sigma\iota\omega\Box$ к $\Box\sigma\iota\acute{t}\tau\Box$, который искусно вводится употреблением одного и того же причастия в разных залогах.

В последней книге «Топики» Аристотель уделяет внимание технике ведения беседы спрашивающего и отвечающего. В частности, он замечает, что когда отвечающий чего-то не понимает из-за многозначности вопроса, то ему следует сразу об этом сообщить собеседнику (*Arist. Top. 160a:18-22*). Так в разбираемом диалоге поступает Сократ, когда Евтифрон определяет благочестие как заботу о богах. Сообщив, что он не понимает, Сократ переходит к выяснению смысла, который Евтифрон вкладывает в понятие «заботы» (*Plato. Euthyphr. 13a:1-2*).

Из представленного анализа связей ранней «Топики» Аристотеля и школьного «Евтифиона» можно заключить, что эти тексты отражают близкий по времени этап школьного обсуждения. Кроме вышеозначенного сходства примеров, ставших штампами у учеников Платона и нашедших отражение в «Топике», мы видим в «Евтифроне» реализацию принципов ведения беседы, заявленных в «Топике», а именно:

1. разбор понятия с помощью топосов «тождественное-противоположное», «целое-часть», которые в якобы раннем «Евтифроне» принимаются без вопросов как уже устоявшийся метод;
2. замена менее понятных утверждений на более понятные, с помощью чего Сократ успешно опровергает одно из определений Евтифона;
3. установление правильных родовидовых отношений, благодаря чему благочестивое оказывается видом справедливости, а страх – родом стыда;
4. опровержение утверждений через их следствия, в результате чего благочестивое оказывается тождественным нечестивому;
5. апелляция ко мнению специалистов, ставшая общим местом школьных диалогов;
6. предпочтительность рода над его видами;
7. неправильность определения через привходящее, что в «Евтифроне» дается как определение через «действие-претерпевание»;
8. отличие рода от видового различия, обозначающего качество, а не сущность вещи;

9. правильное определение указывает и на сущность противоположного, так что определив благочестие мы сможем понять и нечестие;
10. возможность дать лишь одно определение, причем не на основании общеизвестного;
11. определение через две вещи оказывается внутренне противоречивым, т. е. сущим и несущим;
12. необходимость указания в определении рода и видового отличия;
13. учитывание однокоренных и близких слов, следствия которых идентичны;
14. преодоление многозначности слов, с помощью которого доказывается несостоятельность определения.

Софистические опровержения

Вторым текстом Аристотеля, который, по нашему мнению, входит в релевантный контекст диалога «Евтифрон», выступают «Софистические опровержения». Вопрос о соотношении «Софистических опровержений» и «Топики» до сих пор открыт, что хорошо видно на примере издания греческого текста «Софистических опровержений» в серии Oxford Classical Texts [\[9, с. 191\]](#). После текста «Топики» издатель Росс помещает «Софистические опровержения»: на левой странице в колонтитуле читаем *σοφιστικῶν* $\Delta\lambda\epsilon\gamma\chi\omega\nu$, тогда как на правой видим знак «I», который можно понять и как римскую единицу, и как девятую букву греческого алфавита. В результате вопрос о том, считал ли Росс «Софистические опровержения» продолжением «Топики», т. е. девятой книгой, остается открытым.

Перечислим аргументы, которые позволяют воспринимать «Софистические опровержения» как продолжение «Топики» [\[10, с. 24-25\]](#):

- 1) В «Первой Аналитике» и «Об истолковании» есть цитаты, которые Аристотель приводит со ссылкой на «Топику», тогда как они содержатся в «Софистических опровержениях» (*Arist. An. Pr. 65b:16* отсылает к *Arist. Soph. El. 167b:21-36*, *Arist. De Int. 20b:26* отсылает к *Arist. Soph. El. 169a:6 sq., 175b:39 sq., 181a:36 sq.*).
- 2) В «Софистических опровержениях» есть отсылки к «Топике» как более ранней части того же произведения (*Arist. Soph. El. 166b:14* отсылает к *Arist. Top. I, 9*; *Soph. El. 172b:27* – к *Top. II, 5*; *Soph. El. 174a:18-19* – к *Top. VIII, 1*; *Soph. El. 183b:8-9* – к *Top. II-VII*).
- 3) «Софистическое опровержения», также, как и все книги «Топики», кроме первой, начинаются с частицы *δέ*, что показывает их связь с «Топикой».
- 4) Задача анализа софизмов возлагается на диалектика.

- 5) Последняя глава «Софистических опровержений» представляет собой беглый обзор того, о чем говорил Аристотель как в «Топике», так и в «Софистических опровержениях».

Отметив единство «Топики» и «Софистических опровержений», напомним, что касательно их датировки в научном мире установлен консенсус: эти трактаты написаны в период пребывания в платоновской академии [\[11, с. 75\]](#), [\[12, с. 86, 283\]](#).

Касательно софистов, аргументы которых Аристотель разбирает в своих трактатах, такой определенности нет. Некоторые исследователи полагают, что под софистами следует понимать тех самых софистов, именами которых названы некоторые диалоги Платона [\[13\]](#). Однако если обратиться к самому тексту «Софистических опровержений», то

приходится констатировать, что Аристотель упоминает лишь пять софистов и лишь единожды: Антифона (172a:7), Протагора (173b:19), Ликофона (174b:13), Фрасимаха (183b:32) и Горгия (183b:37). Не останавливаясь на разборе каждого упоминания означенных софистов (разбор контекстов см. в упомянутой книге Дориона [\[10, с. 33-37\]](#)), отметим, что нигде в тексте они не являются объектом нападок Аристотеля, а их имена не связываются с критикуемым эленхосом [\[14, с. 156\]](#).

Многие исследователи связывали изобретение эленхоса как диалектической процедуры с софистами, причем некоторые принимают это мнение как самоочевидную истину [\[13, с. 128\]](#). Если обратиться к источникам, то мнение о том, что Протагор изобрел диалектику, мы находим у Диогена Лаэртского, согласно которому он πρῶτος ὅφη δύο λόγους εἶναι πεπαντός πράγματος ὅντικειμένους ὅλλήλοις· οὓς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πρᾶξις *Vitae philosophorum*. IX, 51, 1-3), а также οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τὸν λόγων πρόκινησε (Ibid. IX, 53, 1). Свидетельство Диогена сомнительно уже потому, что ранее в своем труде он приписывал изобретение диалектического метода Платону (Ibid. III, 24, 48). Не секрет, что сочинение Диогена наполнено анекдотами и слухами, цель которых поставить под сомнение оригинальность Платона. Так, он приводит свидетельство Аристоксена, утверждавшего, что почти все «Государство» Платон позаимствовал в «Антилогиях» Протагора (Ibid. III, 37, 10 – 38, 1). Аристотель приписывает изобретение диалектики Зенону (*Arist. Soph. fr. 65 Rose*), а Протагора совсем не упоминает в качестве диалетика. Учитывая, что Диоген Лаэртский поздний автор, а Аристотель – почти современник Протагора, доверять следует последнему. К тому же в платоновском «Протагоре» (329b, 335a-b) мы видим, что Протагор скорее склонен к «μακρολογία», чем к «βραχιολογία», т. е. к риторически построенным речам, а не к методу вопросов и ответов, практиковавшимся Сократом. Софисты были специалистами в риторике, они учили юношей с помощью красивых речей добиваться успехов в народном собрании и на суде. Диалектика мало могла помочь в достижении этой цели.

Как видим, сложно отождествить софистов из «Софистических опровержений» с первыми софистами. Однако, учитывая, что Аристотель гораздо чаще, чем σοφιστικός, употребляет термин προστικός, можно предположить, что оно характеризует мегариков. Евклида Мегарского и его учеников именовали «мегариками», «эристиками» и «диалектиками» (см. fr. 31, 33, 34 в [\[15, с. 108\]](#)). Поскольку их именовали диалектиками и их эристику иной раз называли диалектикой (Ibid. cf. fr. 31, 84, 91, 99, 106, 218 et passim), становится понятным, почему Платон и Аристотель так настаивали на разведении эристики и диалектики. Платон и Аристотель полемизировали с представителями мегарской школы, основатель которой Евклид Мегарский создал школу или некий, скажем, философский кружок, возможно, еще до смерти Сократа (откуда и возникает рассказ о том, что после смерти Сократа его ученики удалились в Мегару) и преподавал до 369-366 гг. до Р. Х., т. е. в момент активной писательской деятельности Платона [\[15, с. 11\]](#). Поэтому вполне можно полагать, что Платон вводит в свои диалоги современных ему оппонентов, которые в диалогах становятся противниками Сократа [\[14, с. 122\]](#),[\[16, с. 58\]](#).

В монографии Дориона находим обширный список софизмов, авторами которых были именно мегарики [\[10, с. 49\]](#). Другим источником софизмов послужил платоновский «Евтидем», который также направлен против мегариков и воспроизводит их софизмы [\[17, с. 35-39\]](#),[\[18, с. 30\]](#),[\[16, с. 28, 58\]](#). Евтидем и Дионисидор представляют позицию мегариков, Платон же в лице Сократа старается опровергнуть эту извращенную диалектику. Вспомним, как в «Евтидеме» Дионисидор обещает опровергнуть Клиния, что бы тот ни

отвечал (*Plato . Euthyd. 275e:5-6*). Такая позиция характерна именно для мегариков, чьи софизмы «Лжец», «Рогатый», «Лысый», «Куча», «Покрытый» были направлены на опровержение собеседника. Источники называют их софистами (Дорион приводит след. фрагменты по Дёрингу: 9, 83, 106, 127, 216, 217, 220), а их аргументы – софистическими и софизмами (fr. 127, 129, 186 Döring). Аристотель в «Политике» упоминает софистическое рассуждение, весьма похожее на парадокс мегариков «Куча» (*Arist . Pol. 1307b:35-37. Cp. fr. 65 Döring*). Кроме того, по наблюдению Классена, Аристотель никогда не называет прежних софистов *σοφισταῖ*, относя это наименование к своим современникам [\[19, с. 23\]](#).

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что контекстом для «Софистических опровержений» выступают современники Аристотеля мегарики (прежде всего преемник Евклида Евбулид из Милета, который, согласно D. L. 2.109.2-3, писал против Аристотеля). Таким образом, «Топика» и «Софистические опровержения» выступают источником по тому типу рассуждений, который практиковали мегарики [\[10, с. 53\]](#), [\[14, с. 125, 128-129\]](#).

Теперь рассмотрим текст «Софистических опровержений» и проанализируем сходный с «Евтифроном» материал.

Раскрывая виды софистических опровержений, Аристотель среди прочего говорит об одноименном. После примера с глаголом *μανθάνω* и субстантивированным причастием *τὸ δέοντα* наступает черед человека, который сидит и стоит, болен и здоров (*Arist . Soph. El. 165b:38-166a:3*: *τὸ γὰρ τὸν κάμνοντα ὅτιοῦν ποιεῖν ἢ πάσχειν* *οὐχ* *οὐ* *σημαίνει, ἀλλ’ οὐτοῦ μη* *οὐ* *οὐ* *κάμνων* [*καθήμενος*], *οὐτοῦ δὲ οὐς* *καμνεῖ* *πρότερον*). Аристотель замечает, что то больной делает или претерпевает, означает не одно и то же, поскольку действия могут происходить в разное время. Этот способ опровержения паралогизма реализуется в «Евтифоне»: определение «благочестивое – угодное богам» некорректно, поскольку боги спорят друг с другом. Евтифрон пытается спасти свой довод внесением исправления «то, что угодно всем богам». На что Сократ разводит действие и претерпевание (любить и быть любимым, смотреть и быть рассматриваемым в *Plato . Euthyphr. 10a:1-d:13*) и показывает, что через них невозможно дать определение вещи (*Plato . Euthyphr. 11a:6-b:1*).

Аристотель приводит примеры двусмысленности, на основе которой часто строятся софизмы. Так, в софизме «Если знает это, то знает ли это» (*Arist . Soph. El. 166a:7-8*) знание может относиться как к знающему (*τοῦ γινώσκοντα*), так и к знаемому (*τοῦ γινώσκομένον*) (*Ibid. 166a:8*). То же относится к софизму «*οὐρ’ οὐτι σιγῆντα λέγειν;*» обозначающего как то, что говорящий (*τοῦ λέγοντα*) молчит, так и то, что молчит то, о чем идет речь (*τοῦ λεγόμενα*) (*Ibid. 166a:12-14: διπτοῦ γορ καὶ τοῦ σιγῆντα λέγειν, τὸ τε λέγοντα σιγῆν καὶ τὸ τὰ λεγόμενα*).

Переходя к доводам, основывающимся на форме выражения, Аристотель приводит случаи, когда смешиваются употребления мужского, женского и среднего рода, количество и качество, действующее и претерпевающее (*Ibid. 166b:10-14*). В «Евтифоне» также речь идет о различии действия и претерпевания, указание которых хоть и не приближает к определению благочестия, но все-таки позволяет заключить, что благочестивое и угодное богам – разные вещи.

Из «Софистических опровержений» можно понять, что тема тождественного была ключевой для софистов времени Аристотеля. Так, он упоминает тех, кто доказывает, что одно и то же обладает противоположными свойствами (одно и то же двойное и не

двойное, что видно на примере числа два, двойного для единицы, но не двойного для трех в *Ibid.* 167a:28-33). Это рассуждение близко к «Δισσοῦ λόγοι» 5.4, где доказывается что талант есть одновременно и легкий, и тяжелый. Аристотель утверждает, что главная причина, почему такие паралогизмы вводят в заблуждение, заключается в неспособности разбирать различные значения одного слова (*Ibid.* 169a:22-24), что проявляется в неспособности отличать тождественное от противоположного и единое от многое (*Ibid.* 169b:2-6). В «Евтифроне» тема тождественного и противоположного – одна из важнейших: работа с противоположностями и обоснование различия их причин позволяют опровергать неудачные определения Евтифиона (*Plato* . *Euthyph.* 8a:4-5, 10e:9).

Аристотель доказывает, что диалектика и искусство испытывания (□ πειραστική) не одно и то же, «потому что последнее обращено не к тому, кто знает, а к тому, кто не знает, но выдает себя за знающего» (*Arist.* . *Soph.* *El.* 171b:3-6). Именно это искусство испытывания применяет Сократ, признающий себя не знающим в «Евтифроне», беседуя с тем, кто выдает себя за знающего, то есть, по Аристотелю, он занимается софистикой (*Plato* . *Euthyph.* 6c:9, 9a:8, 10a:5, 12e:1), способной обличать незнание собеседника на основании того, что тот не знает следствий своего искусства (*Arist.* *Soph.* *El.* 172a:23-26). Уместно расширить это уподобление и вспомнить, что описываемый Аристотелем подход вполне согласуется с принципами Сократа, в соответствии с которыми не обязательно самому быть мудрецом, чтобы раскрыть незнание другого. Его следует выводить на основании следствий, для чего в беседе Сократ просит собеседников высказывать именно свое мнение (например: *Plato* . *Crit.* 49c-e, *Gorg.* 495a, *Meno.* 83d).

Еще П. Моро заметил, что сократический метод поиска определения мужества, мудрости, благочестия и справедливости вполне отождествим с аристотелевским искусством испытывания [\[20\]](#). Сократ не доказывает нечто, он отталкивается от выдвигаемых гипотез, делает выводы, которые сравнивают с установленными фактами и мнением большинства, на основании которых и судит о качестве гипотез. Если выясняется, что собеседник не знает выводов и противоречит себе, то так и раскрывается его ложное знание [\[21, с. 306\]](#).

Вывод

Можно сделать вывод, что Аристотель, активный участник внутриакадемических дискуссий, отразил в своих ранних произведениях темы, разрабатывавшиеся в Академии. Аристотель прямо говорит, что вопрос, соответствующий казусу Евтифона, «следует ли повиноваться больше родителям или законам, если они не согласуются друг с другом» (*Arist.* . *Top.* 105b21-23), является типично школьным утверждением. «Топика» и «Софистические опровержения», как мы показали, отражают реалии школьных диспутаций и работу над определенными проблемами, отраженными в «Законах» и разрабатывавшимися в школьных диалогах. Тексты соотносятся не только тематически, но и по форме: школьные диалоги, в частности «Евтифрон», построены по правилам, сводку которых дает Аристотель. Связь «Топики» и «Софистических опровержений» с современными оппонентами Аристотеля и Платона (прежде всего мегариками) и задают апорийность диалога, вызванную не слабостью мысли Сократа или раннего Платона, воспроизводящего по памяти беседы Сократа, а отражением эристики мегариков, с которой Платон спорил на протяжении долгих лет.

Библиография

1. Шичалин Ю. А. Заметки о диалоге платоновского корпуса «Евтифрон» //

- Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 13–35.
2. Соловьев Р. С. Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор» // Богословский вестник. 2019. № 2 (33). С. 152–164.
3. Соловьев Р. С. «Евтифрон» в системе диалогов определения Платона // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 298–321.
4. Соловьев Р. С. «Законы» Платона как релевантный контекст школьного диалога «Евтифрон» // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 341–351.
5. Соловьев Р. С. Методы установления хронологии диалогов в *Corpus Platonicum* // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 279–295.
6. Düring I. Aristoteles / Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung. Stuttgart, 1968. Suppl. Bd. XI. Col. 171–184.
7. Санженаков А. А. Трактат «о добродетелях и пороках» (перевод и комментарий) // Schole, СХОЛЭ. 2016. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traktat-o-dobrodetelyah-i-porokah-perevod-i-kommentariy> (дата обращения: 20.02.2023).
8. Золотухина А. И. Место диалога Критон в Платоновском корпусе: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.02.14. [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. М., 2013.
9. Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958.
10. Dorion L.-A. Aristote. Les réfutations sophistiques: introduction, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1995.
11. Huby P. M. The Date of Aristotle's Topics and Its Treatmeant of the Theory of Ideas // The Classical Quarterly. 1962. Vol. XII. P. 72–80.
12. Rist J. M. The Mind of Aristotle: a Study of Philosophical Growth. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
13. Romilly J. de. Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès. Paris: Éd. de Fallois, 1988.
14. Muller R. Introduction à la pensée des Mégariques. Paris – Bruxelles: Vrin – Ousia, 1988.
15. Muller R. Les Megariques, Fragments et temoignages. Paris: Vrin, 1985.
16. Canto M. Platon: Euthydème. Paris: Flammarion, 1989.
17. Ruestow A. Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung des Russellschen Paradoxons. Erlangen: B. G. Teubner, 1910.
18. Hawtrey R. S. W. Commentary on Plato's Euthydemus. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
19. Classen C. J. Aristotle's Picture of the Sophists // The Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften Der Thyssen Stiftung at Bad Homburg (29th August – 1st September 1979). Hermes: Einzelschriften, Heft 44, Wiesbaden, Franz Steiner, 1981.
20. Moreau P. Aristote et la dialectique platonicienne // Aristotles on Dialectics: the Topics / ed. G. E. L. Owen, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum (Oxford, 1963), Oxford: Clarendon Press, 1968. P. 80–90.
21. Weil E. La place de la logique dans la pensée d'Aristote // Revue de métaphysique et de morale. 1951. Vol. LVI. P. 283–315.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья представляет собой опыт переосмысления места диалога «Евтифрон», в котором собеседники пытаются дать определение одной из добродетелей – благочестию (ἱστορία). «Евтифрон» входит в *Corpus platonicum*, в котором наличествуют как платоновские диалоги, так и диалоги, написанные вероятнее всего членами Академии. Указанный тематический вектор достаточно интересен, причем концепция исследования манифестирована в самом начале данного труда, да и на протяжении всего сочинения аргументировано доказывается. Текст научно емок, стилевая окраска соотносится с академическим стилем, термины / понятия используются в унифицированном режиме. Например, «Протагор» относится к ранним произведениям Платона, а « Евтифрон» , вероятно, является поздним произведением платоновского корпуса. Учитывая, что само понятие «раннего сократического диалога» оказывается сомнительным: ни с жанровой, ни с содержательной, ни с методической точки зрения диалоги, обычно включаемые в эту группу, не отличаются единством, их авторство вызывает сомнение, отчего традиционная точка зрения нуждается в пересмотре, или «для подтверждения поздней хронологии написания диалога Евтифрон следует обратиться к текстам непосредственного участника академических дискуссий – Аристотеля и попытаться найти в его текстах общие места с релевантными для нас диалогами круга «Законов». Отстаивая тезис, согласно которому диалог «Евтифрон» написан в поздний период платоновского творчества на фоне «Законов», нам следует обратить на тексты Аристотеля особое внимание, поскольку Аристотель, примкнувший в 366 г. до Р. Х. к Академии, сразу заявил себя как исследователь: он участвует в обсуждении методов софистики и риторики, а также начинает разрабатывать новые отдельные науки: логику, физику, этику и политику...», или «Аристотель еще в Академии пишет «Софистические опровержения» и «Топику». Именно в 14-й главе «Топики» мы встречаем как пример нравственного положения следующее: πότερον δε τοις γονεῦ μόλλον τοις νόμοις πειθαρχεῖν, οὐ διαφωνοῖσιν (Arist. Top. 105b:21-23), что явлен прямым отображением ситуации Евтифона, который, решив послушаться законов, преследует в суде отца. В трактате «О добродетелях и пороках», входящем в *Corpus Aristotelicum*, среди добродетелей мы встречаем в том числе и благочестие, которое «либо есть часть справедливости, либо ей сопутствует», что опять-таки соответствует проблематике «Евтифона» (Arist. De virtutibus et vitiis. 1250b:19-24: οὐτι δε πρώτη τῇ δικαιοσύνῃ προς τοις θεούς, εἰτα προς δαιμόνας, εἰτα προς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἰτα κατοιχομένους• οὐτι διστονεῖ εἰσέβεια, οὐτοι μέρος οὐσία δικαιοσύνης οὐ παρακολούθει δε τῇ δικαιοσύνῃ καὶ οἰσιότης καὶ λήθεια καὶ οὐ πίστις καὶ οὐ μισοπονητικий трактат имеет большую историю споров об аутентичности» и т.д. Материал можно использовать при чтении / изучении курсов гуманитарной направленности. Текст не нуждается в серьезной правке, он выверен, вычитан; не вызывает сомнений и самостоятельность труда. Дробность работы на фрагменты позволяет следить за развитием исследовательской мысли, внутренняя логика наррации подкрепляется т.н. языковыми связками-константами. На мой взгляд, тема статьи раскрыта полновесно, цель достигнута. Вполне удачно часть тезисов данной работы можно продолжить разбирать далее, открытость говорит о действенной природе вопроса: например, «Аристотель подчеркивает, что определение должно выражать суть бытия вещи, чего можно достигнуть, указав род и видовое отличие вещи. Для определения он предлагает привлекать следующую процедуру: указать наиболее очевидные противоположности и

исследовать их определение в целом и по частям. Далее следует определить, принадлежат ли противоположности одному или разным родам. Причем следует помнить, что видовое отличие у противоположностей может быть одинаковым. Все эти процедуры видим в «Евтифроне»: уже означенная выше тема противоположностей (благочестивое – нечестивое, угодное – неугодное богам), которые рассматриваются в контексте обсуждения «целого – части» (благочестие как часть справедливости)...» и т.д. Материал качественно структурирован, по ходу чтения реализуется и эффект диалога с потенциально заинтересованным читателем. Заключительный вывод логически оправдан: «Аристотель, активный участник внутри академических дискуссий, отразил в своих ранних произведениях темы, разрабатывавшиеся в Академии. Аристотель прямо говорит, что вопрос, соответствующий казусу Евтифона, «следует ли повиноваться больше родителям или законам, если они не согласуются друг с другом» (Arist. Top. 105b21-23), является типично школьным утверждением. «Топика» и «Софистические опровержения», как мы показали, отражают реалии школьных диспутаций и работу над определенными проблемами, отраженными в «Законах» и разрабатывавшимися в школьных диалогах. Тексты соотносятся не только тематически, но и по форме: школьные диалоги, в частности «Евтифрон», построены по правилам, сводку которых дает Аристотель. Связь «Топики» и «Софистических опровержений» с современными оппонентами Аристотеля и Платона (прежде всего мегариками) и задают апорийность диалога, вызванную не слабостью мысли Сократа или раннего Платона, воспроизводящего по памяти беседы Сократа, а отражением эристики мегариков, с которой Платон спорил на протяжении долгих лет». Формальные требования издания учтены, список источников объемен, его можно использовать в работах смежного характера. Рекомендую статью «Ранние сочинения Аристотеля как ключ к пониманию платоновского «Евтифона» к открытой публикации в журнале «Философская мысль».

Англоязычные метаданные

The socio-philosophical theory by Jacques Lacan as a metacriticism of the world outlook concept

Zakharov Aleksandr Dmitrievich

Postgraduate Student, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation

125167, Russia, Moscow region, Moscow, 49/2 Leningradsky Ave.

✉ zaharoff1997@gmail.com



Abstract. Social philosophy is a rather young discipline considering philosophy, its methodology and problems often address the extremely general features of social life, the development of society and its structuring models, but individualistic approaches that have noticeably developed in the XIX-XX centuries significantly expanded the range of socio-philosophical categories' application. One of the most outstanding between such methodological approaches is associated with the psychoanalytic tradition and the name of Jacques Lacan. He was able to compile various spheres of social life - from linguistics and mythology to sociology, ethics and maths - considering his theory of the subject and its existence in the vital conditions of social life, which is also the subject of this article. Qualitative analysis of primary empirical data, including the translated seminars of Jacques Lacan, processing of secondary empirical data by foreign and domestic authors, analysis of various interdisciplinary points of view on the topic regarded were used as research methods. This article examines the main concepts and original insights of Lacan's analytical discourse within the framework of the issue under study and also reveals the possibility of conceptual applicability of his theory to worldview issues in the context of psychic and social life. In the course of research, the author comes to the conclusion that the varied, somewhat chaotic view by Jacques Lacan actually allows to conduct a structured, pointwise and thorough criticism on the foundations of socio-ethical worldview peculiarities, and thus can appear to be interesting for philosophers, psychologists, sociologists, teachers, historians, culturologists.

Keywords: psyche registers, world outlook, extimity, Freudianism, psychoanalysis, Jacques Lacan, post-structuralism, structuralism, discourse of the analyst, the big Other

References (transliterated)

1. Mazin V. A. Seksual'nost' v glotke real'nosti. Oneirokritika Lakana / V. A. Mazin; pod red. V. A. Mazina, A. Yuran. — 2-e izd. , dop. — SPb.: Aleteiya, 2022. — 172 s. — (Lakanovskie tetradi)
2. Kuparashvili M. D. Psichologicheskii strukturalizm: versiya Zhaka Lakana // Vestnik Omskogo universiteta. 2022. T. 27. № 3. S. 43-53.
3. Lakan Zh. Eshche (Seminar, Kniga XX (1972/73)). Per. s fr./A. Chernoglazova. — M.: Izdatel'stvo «Gnozis», Izdatel'stvo «Logos». 2011. — 174 s.
4. Kozharinova A. R. Massovaya kommunikatsiya kak vzaimodeistvie diskursov: analiticheskii potentsial teorii chetyrekh diskursov Zh. Lakana // Znanie. Ponimanie. Umenie. 2019. № 2. S. 157-166
5. Velikanova L. V. Kategoriya "sobytie" v prostranstve i vremeni psikhoanaliticheskogo akta: filosofskii aspekt // Gumanitarnyi vestnik. 2020. № 4 (84). S. 7-13.

6. Shcherbachev D. K. O vozmozhnosti etiki, zapreshchayushchei izmenyat', v kontseptual'nom prostranstve psikhoanaliza // Filosofiya i obshchestvo. 2022. № 3 (104). S. 141-155.
7. Karachintsev A. D. Analiz kategorii "drugoi" v paradigme strukturnogo psikhoanaliza // Psikhologiya i pedagogika v Krymu: puti razvitiya. 2018. № 2. S. 21-32.
8. Dolar M., Bozhovich M., Zupanchich A. Lyubovnaya mashina; Lakan i Spinoza; Komediya lyubvi / M. Dolar, M. Bozhovich, A. Zupanchich; per. s angl. I yuilograf. Spravki A. Sminova: pod red. V. A. Mazina, G. Rogonyana. — SPb.: Aleteiya, 2021. — 106 s. — (Lakanovskie tetradi)
9. Schrans D. The Individual and the collective: sociological influences on lacan's concept of the relation subject—other // Frontiers in Psychology. 2018. Vol. 9. P. 1-9.
10. Osipova T. P. Psikhoanaliz eticheskii. Ot Ya k Drugomu // Zhurnal klinicheskogo i prikladnogo psikhoanaliza. 2020. № 4. S. 55-83.
11. Pohl L., Swyngedouw E. 'What does not work in the world': the specter of Lacan in critical political thought // Distinktion: Journal of Social Theory. 2021. Vol. 24. N. 1. P. 1-19.
12. George S., Hook D. Introduction: Lacanian praxis and social intervention // Psychoanalysis, Culture & Society. 2018. Vol. 23. P. 235-243.
13. Sharov K. S. Ekstimmnost' kak raznovidnost' simvolicheskogo obmena v postsemeinykh neoliberal'nykh obshchestvakh: osobennost' sotsial'nogo fenomena i spetsifika ego form // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2019. № 49. S. 140-152.

The cultural code of "Numbers" in the Jewish pictorial Semiosis of the Crimea

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



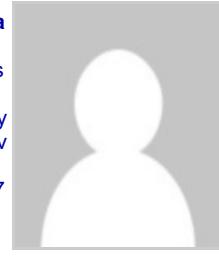
Zolotukhina Natal'ya Anatol'evna

PhD in Cultural Studies

Associate Professor, Department of Fine and Decorative Arts, Crimean Engineering and Pedagogical University named after Fevzi Yakubov

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

✉ allenkott@mail.ru



Abstract. The subject of the study is the cultural code of "Numbers", covering numerical symbols and their embodiment in the pictorial semiosis of the Jews of the Crimea. The object of the study is the traditional compositions and images associated with the symbolism of numbers in the pictorial practice of the Jews of the Crimea. The research uses methods of semiotic and semantic analysis in deciphering the meanings of numeric symbols and their embodiment in the Jewish pictorial semiosis of the Crimea, the method of analyzing previous research on the topic, the synthesis method in generalizing the meanings of numeric symbols. In the article, the authors consider such aspects of the topic as: the codes of the pictorial

semiosis of the Jews of the Crimea are defined, their system, etymology, key meanings and the main code are indicated. The code of the Number and its features are considered in detail.

The main conclusions of the study are:

1. The result of the consideration of the traditional culture of the Jews of the Crimea was the definition of five codes of the Jewish pictorial semiosis, including groups of images: phytomorphic, zoomorphic, skewomorphic, numerical. The Sefer code (Book) is a generalizing one. The interrelationships of the codes are structured, as a result of which the key meanings are revealed – Creation, Paradise, Torah persons, Messianic aspirations. The semantic center of the codes is defined – Aron Hakodesh - the repository of the Torah, which is the source of all Jewish doctrine.
 2. The considered Number code includes images, the number of which has a symbolic meaning, the basis of which lies in the Torah. The main numbers mentioned in the Torah, their meanings and their embodiment in traditional pictorial practice are considered. In addition to the direct mention of numbers in the Torah, the meanings of numeric symbols follow from Kabbalah, which translates alphabetic values into numeric ones (due to the same spelling of numeric and alphabetic symbols in Hebrew).
- Scientific novelty of the study: for the first time, the interrelationships of cultural codes in the pictorial semiosis of the Jews of the Crimea were determined. The author's concept of the sacred geometric code of numbers in Judaism is presented on the basis of the study of the Torah, as well as the classical philosophy of the Pythagoreans and Platonists.

Keywords: pictorial semiosis, numbers, Kabbalah, Torah, Aron Hakodesh, religion, Judaism, Crimea, Cultural code, sacred geometry

References (transliterated)

1. Danilevskii V. Ya. Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskому. 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. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. SPb. : Universitetskaya kniga, 2002. T. 2. 278 s.
5. 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.
6. 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. 10.7256/2454-0757.2022.11.39195 Filosofiya i kul'tura, 2022-11 26
7. Kozlov S. Ya. Iudaizm v Rossii: istoriya i sovremennost' // Issledovaniya po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. M. : IEA RAN, 2000. Vyp. 137. S. 3-27.
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 kimmeritsev do krymchakov. Narody Kryma s drevneishikh vremen do kontsa XVIII v. / pod red. I. N. Khrapunova, A. G. Gertsena. Simferopol': Feniks, 2014. 286 s., ill.
11. Pirs Ch. S. Printsipy 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.
15. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch.1. M. : Nauka, 1989. 571 s

Existential Truth in Dialectical-symbolic Understanding

Fedorov Sergei

Postgraduate, Department of Philosophy, Crimean Federal V. I. Vernadskiy University

644052, Russia, Omsk region, Omsk, ul. 24-Ya severnaya, 169, sq. 15

✉ jettull@mail.ru



Abstract. The subject of research in this article is the phenomenon of existential truth. The author relies on the distinction between epistemic and existential truth proposed by D.V. Pivovarov. The latter is the correspondence of knowledge (or being in the case of ontological truth) to the subject-object unity, human being, which is the basis of cognitive activity. The ideas related to the existential understanding of truth in the works of B. Pascal, S. Kierkegaard, M. Unamuno, H. Ortega y Gasset, L. Shestov, N.A. Berdyaev, K. Jaspers, G. Marcel, A. Camus, J.-P. Sartre and M. Heidegger are presented. "Cordiality", subjectivity, vitality, perspectivism, irrationality, creative nature, communication, personality, "rebellion", freedom, "non-concealment" of existential truth are highlighted. With the help of A.F. Losev's dialectical methodology, an attempt is made to comprehend these signs as moments of symbolism of existential truth. The mainstay is the works of A.F. Losev, in which the symbol is understood as a communicative and interpretive expression of a transcendent essence ("the very self"). This expression is a "directly-intuitively" given generality, naturally decomposed into a number of separate singularities, which can be realized in reality and thereby become a "myth" in Losev's understanding. The myth, immanent to personal existence, is intensively experienced by a person, manifests itself in an irrational "miracle". The symbol and myth reveal the considered signs of existential truth and at the same time take into account the objective, functional sides of the truth. From the point of view of the dialectical-symbolic approach, existential truth is the correspondence of knowledge (or being) to a dialectically concrete symbolic reflection of reality, subject-object unity, which is a "directly intuitive" given in immanent personal being. The novelty of the work lies in the application of A.F. Losev's dialectical theory of the symbol to the study of the existential understanding of truth.

Keywords: the very thing itself, dialectics, myth, symbol, self-consciousness, non-classical science, existential truth, epistemic truth, personal being, generating model

References (transliterated)

1. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha. M.: Akademicheskii proekt, 2014. 494 s.
2. Stepin V.S. Iстория и философия науки: Учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. M.: Akademicheskii Proekt; Triksta, 2011. 423 s.
3. Pivovarov D.V. Neklassicheskaya nauka: ekzistentsial'naya istinnost' i operatsionalizatsiya znaniya // Epistemy. 2015. №10. S. 15-24.

4. Paskal' B. Mysli. M.: Izd-vo imeni Sabashnikovykh, 1995. 480 s.
5. K'erkegor S. Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokham». SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2005. 680 s.
6. Unamuno M. Zhitie Don Kikhota i Sancho, ob"yasnennoe i kommentirovannoe Migelem de Unamuno. SPb.: «Nauka», 2002. 395 s.
7. Zykova A.B. Khose Ortega-i-Gasset: poiski novoi filosofii // Ortega-i-Gasset Kh. Chto takoe filosofiya? M.: Nauka, 1991. S. 353-382.
8. Ortega-i-Gasset Kh. Chto takoe filosofiya? M.: Nauka, 1991. 408 s.
9. Shestov L. Sochineniya v dvukh tomakh. Tom 2. Na vesakh Iova (Stranstvovaniya po dusham). M.: Izdatel'stvo «Nauka», 1993. 560 s.
10. Berdyaev N.A. Filosofiya svobody — Smysl tvorchestva. M.: Izdatel'stvo «Pravda», 1989. 608 s.
11. Yaspers K. Razum i ekzistentsiya. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2013. 336 s.
12. Marsel' G. Prisutstvie i bessmertie. Izbrannye raboty. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomы, 2007. 328 s.
13. Marsel' G. Lyudi protiv chelovecheskogo. M.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2018. 208 s.
14. Kamyu A. Sochineniya. V 5 t. T. 3. Khar'kov: Folio, 1998. 575 s.
15. Sartr Zh.P. Problemy metoda. Stat'i. M.: Akademicheskii Proekt, 2008. 222 s.
16. Sartr Zh.P. Bytie i nicheto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii. M.: Respublika, 2000. 639 s.
17. Khaidegger M. O sushchnosti istiny // Razgovor na proselochnoi doroge: Sbornik. M.: Vyssh. shk., 1991. S. 8-27.
18. Losev A.F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. M.: Iskusstvo, 1995. 320 s.
19. Losev A.F. Samoe samo // Mif – Chislo – Sushchnost'. M.: Mysl', 1994. S. 299-526.
20. Losev A.F. Veshch' i imya // Bytie – imya – kosmos. M.: Mysl', 1993. S. 802-880.
21. Losev A.F. Dialektika mifa. M.: Mysl', 2001. 558 s.
22. Karabykov A.V. Logos i glagol. Simvol, slovo, rechevoe deistvie v kul'ture khristianskogo Srednevekov'ya. SPb.: ITs «Gumanitarnaya Akademiya», 2013. 352 s.
23. Smirnov M.Yu. Rol' simvola i mifa v chelovecheskoi aktivnosti // Mif v istorii, politike, kul'ture. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. S. 179-182.

Homo loquens: values in the structure of narrative identity

Babich Vladimir Vladimirovich

PhD in Philosophy

Associate Professor of the Department of History and Philosophy of Science, Tomsk State Pedagogical University

634061, Russia, Tomsk region, Tomsk, Kievskaya str., 60

 v.v.babich@gmail.com



Abstract. The relationship between narrative identity and values is considered. It is argued that the problem of the relationship and balance between the experience of experiencing: values, a multidirectional spectrum of desires, emotions and actions, is inseparable from the issue of self-determination of the subject. The presented analysis is based on the concept of the dynamics of narrative changes by Ch.M. Taylor "the best possible articulation of

experience" (Best Account) and the concept of M.M. Bakhtin.

Building a narrative identity is impossible without reference to values that serve as the foundations of intentional states, orientations and motives that determine behavior. The necessity of values for our self-description reveals their reality. Reflection is a necessary condition for the ontologization of values, defining the difference between "values" and "norms", "desires" and "preferences". In the structure of narrative identity, value is not any desire or preference, but only one that needs justification (rational articulation). The empirical consequence of rational articulation is the formation of a common narrative or the formation of a common language that facilitates the justification of values, which is a condition for the emergence of solidarity.

The hermeneutic circle is considered as a model for the formation and transformation of narrative identity. The presented model describes the interaction between the subject's articulations and his pre-reflexive experience of the emotional experience of values, correlating these elements with the existing spectrum of axiological interpretations. The hermeneutic circle reveals the possibility of coordinating in the subject different levels of existence of values, from the point of view of overcoming the contradictions between the individual and the collective: desires, emotions, values and actions. It is concluded that values are embedded in the structure of narrative identity in several ways: they form the content of the narrative, reinforce ideas about ideals through narrative, and form intentions.

Keywords: introspection, reflection, solidarity, fallibilism, articulation of experience, values, narrative identity, personality, dialogue, hermeneutic circle

References (transliterated)

1. Bakhtin M. M. Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya raznykh let. M.: Khudozhestvennaya Literatura, 1975. 502 s.
2. Velichkovskii B. M. Kognitivnaya nauka. Osnovy psichologii poznaniya v 2 t. Tom 1. M.: Yurait, 2019. 405 s.
3. Vitgenshtein L. Izbrannye raboty / Per. s nem. i angl. V. Rudneva. M.: Territoriya budushchego, 2005. 438 s.
4. Volkov V. N. Postmodern i ego interpretatsii. Ekaterinburg: Ridero, 2022. 700 s.
5. Zinnatova M. V. Samotranstsendentsiya: fenomenologicheskoe issledovanie // Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V. I. Vernadskogo. Sotsiologiya. Pedagogika. Psichologiya. 2022. № 3 (74). S. 116–128.
6. Ioas Kh. Vozniknovenie tsennostei / Per. s nem. K. G. Timofeevoi. SPb.: Aleteiya, 2013. 312 s.
7. Ioas Kh. Kreativnost' deistviya / Per. s nem. SPb.: Aleteiya, 2005. 320 s.
8. Kastoriadis K. Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva / Per. s fr.: G Volkova, S. Ofertas. M.: GNOZIS, 2003. 479 s.
9. Kolesov I. Yu. Interpretiruyushchaya funktsiya yazyka: pertseptivno-prostranstvennaya aktsentuatsiya v kartine mira // Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Filologiya. Teoriya yazyka. Yazykovoe obrazovanie. 2020. № 1. S. 67–81. DOI: 10.25688/2076-913X.2020.37.1.08.
10. Kutkovaya E. S. Narrativ v issledovanii identichnosti // Natsional'nyi psichologicheskii zhurnal. 2014. № 4 (16). S. 23–33. DOI: 10.11621/npj.2014.0403.
11. Leont'ev D. A. Labirint identichnosti: ne chelovek dlya identichnosti, a identichnost' dlya cheloveka // Filosofskie nauki. 2009. № 10. S. 5–10.
12. Lysak I. V. Identichnost': sushchnost' termina i istoriya ego formirovaniya // Vestnik

- Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2017. № 38. C. 130–138.
13. Moran M. Identichnost' i politika identichnosti: kul'turno-materialisticheskaya istoriya // Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture. 2021. № 1. S. 15–39.
 14. Parsons T. O strukture sotsial'nogo deistviya / Per. s angl.: I. Bakshtein, G. Belyaeva, L. Sedov, V. Chesnokova. M.: Akademicheskii proekt, 2018. 435 s.
 15. Prutskova E. V. Operatsionalizatsiya ponyatiya «Religioznost'» v empiricheskikh issledovaniyakh // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom. 2012. № 2 (30). S. 268–293.
 16. Redkozubova T. M. Dialogicheskaya teoriya M. M. Bakhtina i ee metodologicheskaya deistvennost' dlya sovremennoykh metodov obucheniya // Yazyk i pravo: aktual'nye problemy vzaimodeistviya: materialy IV Vserossiiskoi nauchn. konf. (15–30 noyabrya 2014 g.). Vyp. 4. Rostov n/D: Donizdat, 2014. S. 256–266.
 17. Rorti R. Sluchainost', ironiya i solidarnost' / Per s angl.: Khestanova I., Khestanov R. M.: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. 280 s.
 18. Sapogova E. E. «Tekuchii sub"ekt»: transgressiya, ekzistentsial'nye tsennosti, identichnost' v usloviyakh neopredelennosti // Smysloobrazovanie i ego konteksty: zhizn', struktura, kul'tura, opyt. 2022. № 1. S. 24–32.
 19. Sibers I. Kommunikatsiya i tsennost' / Per. s angl. S. V. Klyagina // Tsennosti i kommunikatsiya v sovremenном obshchestve, 2012. S. 5–11.
 20. Fatich A. Tsennost' identichnosti: lichnost' kak ekologiya tsennosti // Sotsium i vlast', 2021. № 2 (88). S. 26–35. DOI: 10.22394/1996-0522-2021-2-26-35.
 21. Fomicheva T. V. K operatsionalizatsii ponyatiya «sotsiokul'turnye tsennosti» v ramkakh proekta World Values Survey // Sotsial'naya politika i sotsiologiya. 2020. T. 19. № 1 (134). S. 123–131. DOI: 10.17922/2071-3665-2020-19-1-123-131.
 22. Khan G. Kriticheskii respublikanizm: Yurgen Khabermas i Shantal' Muff // Sovremennaya politicheskaya teoriya. 2013. T. 12. №. 4. S. 318–337.
 23. Angus, L., Boritz, T., Mendes, I., & Gonçalves, M. M. Narrative change processes and client treatment outcomes in emotion-focused therapy // Clinical handbook of emotion-focused therapy, 2019, Pp. 243–260. DOI: 10.1037/0000112-011
 24. Baumeister R. F. Narrative self-understanding helps construct the unity of self across time // Evolutionary Studies in Imaginative Culture, 2019. Vol. 3(1). Pp. 23–26. DOI: 10.26613/esic/3.1.112.
 25. Butler J. The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. California: Stanford University Press, 1997. 228 p.
 26. Carnevale F. A. "Charles Taylor, hermeneutics and social imaginaries: a framework for ethics research" // Nursing Philosophy. 2013. Vol. 14 (2). Pp. 86–95. DOI: 10.1111/j.1466-769X.2012.00547.x.
 27. Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. 87 p.
 28. McAdams D. P. "First we invented stories, then they changed us": The Evolution of Narrative Identity // Evolutionary Studies in Imaginative Culture. 2019. Vol. 3. (1). Pp. 1–18. DOI: 10.26613/esic/3.1.110.
 29. Taylor C. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. 320 p.
 30. Taylor C. The Ethics of Authenticity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. 142 p.
 31. Taylor C. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a.

M.: Suhrkamp, 1996. 912 p.

Aristotle's Early Treatises as a Clue to Interpreting of Plato's Euthyphro

Soloviev Roman Sergeevich

Postgraduate, Lecturer at the Department of Philology at Moscow Theological Academy (Sergiev Posad, Russia),
Lecturer at the Department of Early Christian Literature at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
(Moscow, Russia)

141310, Russia, Moscow region, Moscow, Likhov Lane, 6, office 1

✉ solorom@gmail.com



Abstract. In this article, the author seeks to reconsider the chronology of the dialogue «Euthyphro», which is usually considered to be Plato's earliest dialogue. Having shown the incongruity of the traditional early dating, the author, proceeding from the idea of the genre evolution of Plato's work, places the dialogue among the school ones, written against the background of the composition of Plato's «Laws». In order to corroborate the thesis, the author refers to the early works of Aristotle, who had a significant role in Plato's Academy. On the basis of the «Topics» and «Sophistic Refutations» it is shown how Aristotle reflected in his works the realities of school disputations, as well as work on certain problems reflected in the «Laws» and elaborated in school dialogues. The author substantiates the thesis that Aristotle's «Topics» and «Sophistic Refutations» reflect not the previous disputes of sophists, but the state of sophistic schools, contemporary to Aristotle. Taking into account the focus of Aristotle's early works on his and Plato's opponents, the Megarics, the author suggests that the aporetic character of school dialogues is a reflection of the Megarics' eristics. The direct parallels with the early works of Aristotle permit us to see in the dialogue «Euthyphro» an example of academic discussion of a certain theme of the «Laws» – the relationship between justice and piety, the author of which was one of the members of the Academy, who was inspired by Plato's «Theaetetus» and in some respects was in disagreement with his teacher.

Keywords: Sophistic Refutations, Topics, Aristotle, Piety, Euthyphro, Direct Dramatic Form, Dialogues of Plato, The Chronology of Plato's Dialogues, Plato, Ancient philosophy

References (transliterated)

1. Shichalin Yu. A. Zametki o dialoge platonovskogo korpusa «Evtifron» // Filosofiya. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki. 2019. T. 3. № 1. S. 13–35.
2. Solov'ev R. S. Ob otnositel'noi khronologii dialogov «Evtifron» i «Protagor» // Bogoslovskii vestnik. 2019. № 2 (33). S. 152–164.
3. Solov'ev R. S. «Evtifron» v sisteme dialogov opredeleniya Platona // Bogoslovskii vestnik. 2020. № 1 (36). S. 298–321.
4. Solov'ev R. S. «Zakony» Platona kak relevantnyi kontekst shkol'nogo dialoga «Evtifron» // Bogoslovskii vestnik. 2020. № 3 (38). S. 341–351.
5. Solov'ev R. S. Metody ustanovleniya khronologii dialogov v Corpus Platonicum // Bogoslovskii vestnik. 2020. № 4 (39). S. 279–295.
6. Düring I. Aristoteles / Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung. Stuttgart, 1968. Suppl. Bd. XI. Col. 171–184.
7. Sanzhenakov A. A. Traktat «o dobrodetelyakh i porokakh» (perevod i kommentarii) //

- Schole, SKhOLE. 2016. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traktat-o-dobrodetelyah-i-porokah-perevod-i-kommentariy> (data obrashcheniya: 20.02.2023).
8. Zolotukhina A. I. Mesto dialoga Kriton v Platonovskom korpusе: dissertatsiya ... kandidata filologicheskikh nauk: 10.02.14. [Mesto zashchity: Mosk. gos. un-t im. M.V. Lomonosova]. M., 2013.
 9. Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958.
 10. Dorion L.-A. Aristote. Les réfutations sophistiques: introduction, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1995.
 11. Huby P. M. The Date of Aristotle's Topics and Its Treatment of the Theory of Ideas // The Classical Quarterly. 1962. Vol. XII. P. 72–80.
 12. Rist J. M. The Mind of Aristotle: a Study of Philosophical Growth. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
 13. Romilly J. de. Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès. Paris: Éd. de Fallois, 1988.
 14. Muller R. Introduction à la pensée des Mégariques. Paris – Bruxelles: Vrin – Ousia, 1988.
 15. Muller R. Les Megariques, Fragments et témoignages. Paris: Vrin, 1985.
 16. Canto M. Platon: Euthydème. Paris: Flammarion, 1989.
 17. Ruestow A. Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung des Russellschen Paradoxons. Erlangen: B. G. Teubner, 1910.
 18. Hawtrey R. S. W. Commentary on Plato's Euthydemus. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
 19. Classen C. J. Aristotle's Picture of the Sophists // The Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften Der Thyssen Stiftung at Bad Homburg (29th August – 1st September 1979). Hermes: Einzelschriften, Heft 44, Wiesbaden, Franz Steiner, 1981.
 20. Moreau P. Aristote et la dialectique platonicienne // Aristotles on Dialectics: the Topics / ed. G. E. L. Owen, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum (Oxford, 1963), Oxford: Clarendon Press, 1968. P. 80–90.
 21. Weil E. La place de la logique dans la pensée d'Aristote // Revue de métaphysique et de morale. 1951. Vol. LVI. P. 283–315.