



RESPUBLICA
LITERARIA

№1 2023

Respublica Literaria

2023. Т. 4. № 1.

Учредитель:

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук

Founder:

Institute of Philosophy and Law of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Редакция:

Главный редактор - Абрамова М. А.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Заместитель главного редактора - Хлебалин А. В.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Секретарь – Персидская О. А.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)

Редакционный совет:

Вольф М. Н. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Аязбекова С. Ш. (МГУ, Нур-Султан, Казахстан)
Иванов А. Ф. (СПбГЭТУ, СПб, Россия)
Кефели И. Ф. (СЗИУ РАНХиГС, СПб, Россия)
Константиновский Д. Л. (ИС РАН, Москва, Россия)
Лазаревич А. А. (ИФ НАН, Минск,
Республика Беларусь)
Синеокая Ю. В. (ИФ РАН, Москва, Россия)
Толстых В. Л. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Целищев В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Шаронова С. А. (РУДН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия:

Аблажей А.М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Алмакаева А.М. (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)
Арутюнова Е.М. (ФНИЦС РАН, Москва, Россия)
Афонасин Е.В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Борисов Е. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Григоричев К. В. (ИГУ, Иркутск, Россия)
Зыков С. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Изгарская А. А. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Костина Е. Ю. (ДВФУ, Владивосток, Россия)
Костюк В. Г. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Куликов С. Б. (ТГПУ, Томск, Россия)
Лбова Е. М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Маклашова Е. Г. (ИГИИПМНС СО РАН,
Якутск, Россия)
Петров В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Попков Ю. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Санжеников А. А. (ИФПР СО РАН,
Новосибирск, Россия)
Солодова Г.С. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Сторожук А.Ю. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Ярулин И. Ф. (ТОГУ, Хабаровск, Россия)
Ячин С. Е. (ДВФУ, Владивосток, Россия)
Campbell С. (Техасский университет в Остине, США)
David C. Lewis (Yunnan University, China;
University of Cambridge, England)
Farnika M. (Университет Зелена Гура,
Зелена Гура, Польша)
Liberska H. (Университет г. Быдгощ им. Казимира
Великого, Быдгощ, Польша)

Editorial council:

Chief editor-M. A. Abramova
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Vice chief editor-A.V. Khlebalin
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Editor – Persidskaya O. A.
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)

Editorial Board:

Volf M. N. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Ayazbekova S. Sh. (MSU, Nur-Sultan, Kazakhstan)
Ivanov A. F. (SPbSETU, St. Petersburg, Russia)
Kefeli I. F. (NWIM RANEPa, St. Petersburg, Russia)
Konstantinovskiy D. L. (IS RAS, Moscow, Russia)
Lazarevich A. A. (IP NAS, Minsk, Republic of Belarus)
Sineokaya Yu. V. (IP RAS, Moscow, Russia)
Tolstykh V. L. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Tselishchev V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Sharonova S. A. (Peoples' Friendship University
of Russia, Moscow, Russia)

Editorial Board:

Ablazhey A. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Almakaeva A.M. (HSE University, Moscow)
Arutyunova E.M. (Institute of Sociology
of FCTAS RAS, Moscow, Russia)
Afonasin E. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Borisov E. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Grigorichev K. V. (ISU, Irkutsk, Russia)
Zykov S. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Izgarskaya A. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Kostina E. Yu. (FEFU, Vladivostok, Russia)
Kostyuk V. G. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Kulikov S. B. (TSPU, Tomsk, Russia)
Lbova E. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Maklashova E. G. (IHRISN SB RAS, Yakutsk, Russia)
Petrov V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Popkov Yu. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Sanzhenakov A. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Solodova G.S. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Storozhuk A. Yu. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Yarulin I. F. (Pacific National University,
Khabarovsk, Russia)
Yachin S. E. (FEFU, Vladivostok, Russia)
Campbell K. (University of Texas at Austin, USA)
David C. Lewis (Yunnan University, China;
University of Cambridge, England)
Farnika M. (Zielona góra University,
Zielona góra, Poland)
Liberska H. (University of Bydgoszcz.
Casimir The Great, Bydgoszcz, Poland)

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Аникина А. Б. Понятие нарративной идентичности в философии Поля Рикёра.....	5
Афонасин Е. В. Легенда о «вавилонском Гермесе» в позднеантичной литературе.....	15
Бутаков П. А. Сокровенность Бога и когнитивные состояния.....	29
Демидова М. В. Парадигмальные и социально-коммуникативные аспекты исследования языка в философии Л. Витгенштейна	41
Куликов С. Б. Общие высказывания о благе, этика науки и трансцендентализм	52
Митренина О. В. Диалог из разных миров: многомировой подход к формальной семантике естественного языка	62

СОЦИОЛОГИЯ

Винокурова А. В., Адушева А. А. Миграционные стратегии дальневосточников (на материалах Приморского края).....	75
--	----

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аязбека С. Ш. Великая степь: Тенгрианская цивилизация и буддизм.....	87
Лукьянов Н. Е., Изгарская А. А. Современный антисистемный терроризм и просистемные средства массовой информации в структуре социальной онтологии.....	103

CONTENTS

PHILOSOPHY

Anikina A. A. The Concept of the Narrative Identity in the Philosophy of P. Ricoeur.....	5
Afonasin E. V. The legend of the “Babylonian Hermes” in late antique literature	15
Butakov P. A. Divine Hiddenness and Cognitive States	29
Demidova M. V. Paradigmatic and socio-communicative aspects of language research in L. Wittgenstein's Philosophy	41
Kulikov S. B. General Statements About the Good, Ethics of Science and Transcendentalism	52
Mitrenina O. V. Dialogue from Different Worlds: A Multi-World Approach to the Formal Semantics of Natural Language	62

SOCIOLOGY

Vinokurova A. V., Adusheva A. A. The Migration Strategies of the Far Easterners (Based on Materials from the Primorye Territory).....	75
---	----

INTERDISCIPLINARY RESEARCH

Ayazbekova S. Sh. The Great Steppe: Tengrian Civilization and Buddhism.”.....	87
Lukyanov N. E., Izgarskaya A. A. Modern Anti-System Terrorism and Pro-System Mass Media in the Structure of Social Ontology.....	103

ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.31

ПОНЯТИЕ НАРРАТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ П. РИКЁРА*

А. А. Аникина

Новосибирский государственный университет (г. Новосибирск)
lieda27@gmail.com

Аннотация. Один из факторов проблематизации человека в современном мире – это ситуация небывалой множественности. Безграничное море информации, множественность доступных жизненных стратегий, моделей поведения, религий, культур и даже «миров» – все это заставляет пересматривать представления о личной идентичности. Концепция нарративной идентичности П. Рикёра представляет собой продуктивный инструмент для исследования многообразия и изменчивости идентичностей различного уровня, однако ввиду определенных сложностей это понятие не нашло пока понимания у исследователей. Статья призвана систематизировать представления о нарративной идентичности, устранить неточности понимания и употребления данного понятия.

Ключевые слова: П. Рикёр, нарративная идентичность, самость, нарратив, ответственность, когнитивная нарратология.

Для цитирования: Аникина, А. А. (2023). Понятие нарративной идентичности в философии П. Рикёра. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С.5-14. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.5-14

THE CONCEPT OF THE NARRATIVE IDENTITY IN THE PHILOSOPHY OF P. RICOEUR*

A. A. Anikina

Novosibirsk State University (Novosibirsk)
lieda27@gmail.com

Abstract. In the modern world one of the factors of problematization of a human being is a situation of unprecedented plurality. An endless information, the plurality of available life strategies, patterns of behavior, religions, cultures and even “worlds” – all this forces us to reconsider the concepts of personal identity. Communities, that is, collective actors, face similar difficulties. For collective actors, the situation is complicated by the fact that different levels of institutionalization of communities produce their own identities, unite conflicting groups, or vice versa, communities are created that go beyond the usual institutions. This diversity creates difficulties both for the individual defining his identity and for the study of the situation. We believe that the concept of narrative identity by Paul Ricoeur provides a basis for deriving a “common denominator” for all this diversity, allows us to find a common framework for the study of identities at various levels.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00801 «Концепция тройственного мимесиса П. Рикёра как основание верифицируемости исторических нарративов».

* The article was funded by the RFBR, according to research project No 20-011-00801 “The Concept of the Tripartite Mimesis of P. Ricoeur as the Basis for Verification of Historical Narratives”.

Keywords: P. Ricoeur, narrative identity, self, narrative, responsibility, cognitive narratology.

For citation: Anikina, A. A. (2023). The Concept of the Narrative Identity in the Philosophy of P. Ricoeur. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. С.5-14. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.5-14

Рикёр подробно разработал концепцию нарративной идентичности, переосмысливая временное измерение «я» в книге «Я-сам как другой». В предшествующей книге «Время и рассказ» Рикёр разработал понятие нарратива как сложной мыслительной конструкции, которая позволяет человеку ухватить временные аспекты окружающего мира и своего существования в нем. Из доступных нашему сознанию феноменов временного опыта – космического времени, т. е. хода вещей, независящего от человека, и человеческого времени, подвластного человеку, – конфигурируется рассказанное время, которое и осуществляется в линейной форме нарратива. Нарратив является посредником между космическим и человеческим временем, позволяющим вписать человеческую жизнь в ход вещей. Рикёр уверен, что нарративность неустранимо присуща человеческому сознанию как попытка мыслить время, артикулировать отдельные его отрезки и устанавливать непрерывность события. Рикёр полагал, что нарративная идентичность выстраивается на пересечении опыта и художественного вымысла, и в этом смысле идеи Рикёра сближаются с когнитивной нарративистикой, подходом, в рамках которого термин «нарратив» «обозначает различные формы, внутренне присущие процессам нашего познания, структурирования деятельности и упорядочивания опыта» [Брокмейер, Харре, 2000, с. 36]. Однако для Рикёра это, прежде всего, форма временного опыта. Таким образом, под термином «нарратив» в данной статье будет подразумеваться когнитивный инструмент, сформировавшийся в результате развития культуры.

Перейдем к понятию нарративной идентичности. Это понятие представляется значимым в философском наследии Поля Рикёра, при этом трактовки его весьма неоднозначны. Рикёр ввел концепт нарративной идентичности в заключение к своей трилогии «Время и рассказ»¹, однако это были только первые краткие подступы. Здесь же Рикёр впервые предложил разделить идентичность на две составляющие: тождественность и самость. Во «Времени и рассказе» тождественность выступает как идентичность в классическом понимании проблемы, поставленной еще Локком, как «тот же самый» (*même*), Рикёр называет ее «субстанциональной или формальной идентичностью» [Ricoeur, 1985, p. 355]. Однако он полагает, что при таком понимании идентичности проблема изменений и многообразия состояний субъекта остается без решения. Но она может быть решена, если идентичность в смысле тождественности (*idem*) заменить идентичностью в смысле самости (*ipse*). И здесь Рикёр прямо отождествляет самость и нарративную идентичность [Ibid].

Каким же образом самость обеспечивает единство субъекта, его «тотжесамость», несмотря на все изменения, которые он претерпевает? Рикёр мимоходом уподобляет действие нарративной идентичности тройственному мимесису [о функционировании миметического см.: Рикёр, 1998, с. 65-106; Аникина, 2020, с. 134-135], разработанному в первом томе «Времени и рассказа»: «Самость рефигурируется посредством рефлексивного применения повествовательных конфигураций», и далее еще несколько соображений

¹ На русский язык переведены только первые два тома.

[Ricoeur, 1985, p. 357]. Но эти замечания становятся понятны только в свете последующих работ философа, а здесь, в заключении ко «Времени и рассказу», это еще только намек на возможный ход мысли, который и был реализован в дальнейшем.

Однако далее, в работе «Я-сам как другой», посвященной проблемам личной идентичности, Рикёр несколько переосмыслил идею нарративной идентичности. В первую очередь речь больше не идет об отождествлении самости с нарративной идентичностью, последней отводится более сложная роль, которую мы постараемся раскрыть ниже. Для начала Рикёр выделяет понятийный состав тождественности, а именно:

- тождественность как числовая идентичность – одна и та же вещь, точно та же самая;
- тождественность как качественная идентичность – такая же вещь, очень похожая по своим качествам;
- тождественность как отсутствие прерывания во времени для случаев, когда внешний вид и качества претерпели изменения.

В отношении субъектов, одушевленных существ тождественность как качественная идентичность неприменима. Мы не можем судить близнеца за проступки его очень похожего брата, а в случае потери достаточно разумного домашнего питомца нас не утешит другой, «очень похожий на него» (хотя хомяки и попугаи чаще взаимозаменяемы, чем кошки и собаки). В случае с человеком в вопросах личной привязанности и правовой ответственности мы должны быть уверены, что это тот же человек. Но при этом тождественность, как числовая идентичность, к живым существам также неприменима, т. к. они изменяются со временем. Следовательно, остается модель тождества как постоянства во времени. Тогда Рикёр задается вопросом: есть ли такое выражение «постоянства во времени, которое было бы несводимо к детерминации некоего субстрата?» [Рикёр, 2008. с. 148], т. е. такой ответ на вопрос «кто?», который бы не сводился ни к какому «что»². В качестве ответа он предлагает две модели постоянства во времени – характер и сдержанное слово.

Вероятно, эта часть рассуждений Рикёра оказалась довольно сложной, поскольку некоторые значимые детали ускользнули от многих исследователей. Возможно, это связано с многозначностью понятий «характер», «самость», «идентичность», а сам Рикёр не дает четких определений. Например, М. Монин пытается так упорядочить эти понятия: самость, по его мнению, «соответствует полюсу устойчивости “я”, соответствующему “согласию” в воспринимаемых (или создаваемых) “я” нарративах. Иначе говоря, самость отвечает на вопрос “что я такое?”» [Монин, 2019, с. 443]. А тождественность находится на другом полюсе идентичности и представляет собой «“я” со стороны поступка, ответственности, обещания, “я”, отвечающее на вопрос “кто я такой?” Очевидно, что эта сторона “я” соответствует нарративу, взятому в аспекте “несогласия”» [Там же]. Однако такая интерпретация не находит подтверждения в тексте Рикёра.

Во-первых, совершенно неочевидно, что тождественность и самость соотносятся с аспектами согласия и несогласия нарратива однозначным образом. Это произвольное сопоставление М. Монина, не обоснованное какими-либо рассуждениями, а в тексте Рикёра

² Первые четыре исследования (главы) книги «Я-сам как другой» Рикёр пытается проанализировать уже предложенные разными философскими концепциями ответы на вопросы «кто говорит?» и «кто действует?» и приходит к выводу, что все они так или иначе не доходят до вопроса о субъекте. Так, в философии языка размышления сосредоточены в основном вокруг вопроса «что говорится», а в теории действия анализ вопросов «что?» и «почему?» затмевает вопрос «кто?».

таких аналогий нет. Из того, что можно прочесть у Рикёра, скорее вытекает, что несогласие в нарратив может быть привнесено как со стороны тождественности, так и со стороны самости. Во-вторых, вероятнее, что для Рикёра именно самость, а не тождественность представляет собой «я» со стороны ответственности и обещания. Самость (*ipse*) – это тот полюс идентичности «Я», который заставляет субъекта держать слово и нести ответственность, даже если его интересы и свойства изменились: «Сохранение “Я”, синонимичного идентичности-*ipse*, принимается на себя только моральным субъектом, требующим, чтобы другого, которым, как кажется, он стал, считали тем же самым» [Рикёр, 2008, с. 346]. Важно заметить, что «сохранение “Я”» в самости может привести и к отказу от обещания, в том числе, при сохранении тождественности в характере. Хотя сам Рикёр и не пишет об этом, но его идея нарративной идентичности, выполняющей функцию опосредования между тождественностью и самостью, это как раз предусматривает.

Третья неувязка в интерпретации Монины состоит в том, что опять же, скорее самость может являться ответом на вопрос «кто?», в то время как, по мнению Рикёра, «характер есть поистине “что” от “кто”» [Ricoeur, 1990, p. 152]. Это последнее замечание выглядит малосущественным. Однако поиск ответа на вопрос «кто?», не сводимого ни к какому «что», представляется едва ли не центральной проблемой в книге «Я-сам как другой», и такие оговорки способны запутать читателя, желающего разобраться в этом непростом вопросе.

Впрочем, даже соотечественники Рикёра не вполне внимательны в трактовке ключевых понятий известного философа. Так, Ж.-М. Тета дает следующее изложение ключевых идей Рикёра: «Рикёр толкует динамическую идентичность через два полюса, вокруг которых формируется идентичность как постоянство во времени: то-же-самость³, т. е. “устойчивые признаки, по которым мы узнаем личность” и самость, т. е. “верность себе в данном слове”» [Тета, 2012, с. 108]. Если же обратиться к тексту Рикёра, то можно прочесть фразу целиком: «Характер – сказал бы я сегодня – обозначает совокупность длительных предрасположенностей, по которым мы узнаём личность» [Рикёр, 2008, с. 151]. Вероятно, Тета полагает, что тождественность реализуется через постоянство характера, в то время как самость у Рикёра всегда означает только сдержанное слово. Но тогда непонятно, в чем же динамичность идентичности: идентичность-тождественность есть постоянство характера, самость есть сдержанное слово, и, как далее пишет Тета, между этими составляющими идентичности разворачивается интрига как синтез этих двух полюсов. Но в чем же интрига? Где место изменчивости, непостоянства, то есть, динамичности? В интерпретации Тета в характере нет изменчивости, а если не сдержано слово, то нет самости. Однако Рикёр не был так категоричен.

Итак, после книги «Время и рассказ» Рикёр существенно детализировал понятие нарративной идентичности, представив его как опосредующее звено во взаимодействии тождественности и самости. Рикёр представляет следующую модель. Идентичность распадается на два полюса: тождественность (*idem*) и самость (*ipse*). Оппозиция их состоит

³ Так в русском переводе статьи Ж.-М. Тета. Переводчик М. Маяцкий не использовал терминологию уже вышедшего к тому времени перевода на русский язык «Я-сам как другой», и цитаты из Рикёра тоже давал в собственном переводе. Во французском тексте Тета стоит «la mêmeté», что в контексте книги «Я-сам как другой» переводится как «тождественность». Цитата Рикёра в оригинале звучит как «les dispositions durables à quoi on reconnaît une personne», однако перед ней стоит именно «Le caractère». Французский текст статьи Тета вышел позже в *Études théologiques et religieuses* [Tétaz, 2014, pp. 463-494]. Публикация доступна на сайте www.cairn.info.

в том, что со стороны тождественности совпадают обе предложенные Рикёром модели непрерывности во времени, т.е. постоянство характера и сдержанное слово. На противоположном полюсе оказывается самость, в сохранении которой эти модели расходятся. В повседневном опыте мы больше опираемся на модель тождественности: «... рассчитывать на кого-либо означает сразу и полагаться на постоянство характера, и ожидать, что другой сдержит слово, какими бы ни были изменения, способные повлиять на устойчивые характеристики, по которым он (другой) узнается» [Ricoeur, 1990, p. 176]. Кроме того, примерами совпадения выступают персонажи сказок и фольклора, которые выполняют все на них возложенное, проходят испытания и остаются теми же самими.

На противоположном полюсе оказывается самость. Самость – это как бы тождественность с учетом изменений, поэтому постоянство характера и обещания тут постоянно подвергаются испытаниям. По словам И. С. Вдовиной, «такая “изменчивая неизменность” есть самость, первой чертой которой является поддержание человеком собственного “я”» [Вдовина, 2019, с. 213]. Обстоятельства меняются, и субъекту приходится выбирать: оставаться прежним или меняться, следовать ли тем же целям, что были актуальны вчера, выполнить взятые обязательства или отказаться под влиянием изменившихся представлений, целей и вкусов. Но если все составляющие личной идентичности изменятся, то кто же выбирает? Однако так не бывает, чтобы в один момент изменилось сразу все, что-то остается неизменным, – самость, чем бы она ни была, сохраняет опору в тождественности.

То, что удерживает вместе тождественность и самость – это и есть нарративная идентичность, она же служит посредником между постоянством характера, как неким субстанциональным основанием идентичности, и сдержанным словом, как измерением моральной ответственности субъекта. Диалектика этих двух видов сохранения «Я» составляет личную идентичность: на полюсе тождественности они совпадают, на полюсе самости – расходятся. Однако их полное расхождение или преобладание одной над другой – ситуация для личности скорее экстремальная. Как подчеркивает Рикёр, для сохранения идентичности «Я» необходимо именно поддержание баланса, диалектическое взаимодействие самости и тождественности, которое осуществляется в нарративной идентичности.

Литературу Рикёр называет «обширной лабораторией для мысленных экспериментов» [Ricoeur, 1990, p. 176], представляющих различные вариации сочетания тождественности и самости с разной степенью опоры на постоянство характера. Таким образом, указанные полюса – это не жесткие оппозиции, но некоторое пространство возможностей, которые актуализируются в воображаемых вариациях, в которые повествование и облекает идентичность. На наш взгляд, представление о самости и тождественности как о полюсах или оппозициях усложняет вопрос. У исследователей часто (возможно, даже невольно) проскальзывает понимание тождественности и самости как противопоставления, альтернативы, как явлений, которые могут существовать отдельно друг от друга. Так, В. И. Тюпа, критически подходя к концепции нарративной идентичности Рикёра, пишет, что «личностная идентичность “я” (самости) ... столь же нарративна по своей природе, как и постоянство характера» [Тюпа, 2017]. В. И. Тюпа полагает, что характер – это внешняя сторона, «нарративная идентичность для других», самость же – внутренняя, «нарративная идентичность для себя» [Там же]. Однако такое разделение представляется слишком абстрактным, как бы случайно подвернувшимся, для Рикёра же характер и самость

не сопоставимы напрямую. Характер составляет один из аспектов самости, который может в каких-то случаях входить в конфликт с другим аспектом – сдержанным словом. Но также они могут друг друга поддерживать.

Среди вымышленных вариаций нарративной идентичности вполне могут существовать разные образы для себя и для других, но в них нет противопоставления по линии самости и тождественности. Эти две составляющие тем или иным образом сочетаются в каждом из образов. Явные конфликты между ними, как и значительное преобладание одной составляющей над другой, – это крайние случаи, по мнению Рикёра, представленные разными видами литературы. Так он полагал, что «воображаемые вариации научной фантастики экспериментируют с тождественностью⁴, тогда как художественная литература имеет дело с самостью, или, точнее, с самостью в ее диалектических отношениях с тождественностью» [Ricoeur, 1990, p. 179].

Скорее можно предположить, что самость надстраивается над тождественностью, являясь некоторым историческим развитием идентичности. Тогда это не оппозиции по выполняемой функции или по каким-либо характеристикам, но другой уровень сложности. В отношении литературных воплощений тождественности и самости (от фольклора до романа) В. И. Тюпа также отмечает, что «это уже не столько логические полюса, сколько исторические координаты эволюции нарративной идентичности» [Тюпа, 2017].

Нельзя сказать, что понятие нарративной идентичности вызвало большой интерес у исследователей, и это можно объяснить двумя факторами. Первой причиной, на наш взгляд, является динамический характер, который Рикёр приписывает нарративной идентичности, что затрудняет использование этого концепта. Научным понятиям свойственен известный редукционизм: определенные свойства явления отсекаются, но выделяются сущностные характеристики, благодаря чему понятие становится операциональным, подходящим для анализа явлений. Понятие идентичности представлялось некой статичной доминантой личности, хотя и изменяющейся время от времени в соответствии с возрастом, социальной принадлежностью или иными факторами. И тем не менее, именно аспект тождественности преобладал в понимании идентичности. Так, по Эриксону, идентичность есть «длящееся внутреннее равенство с собой» [Философия ..., 2004, с. 300]. Рикёр же привнес в понятие идентичности еще одно измерение, добавив сложности, чтобы повысить точность описания, что затрудняет использование этого понятия в традиционных редукционистских концепциях.

Во-вторых, это литературоведческое прошлое самого понятия нарратива, из-за которого оно до сих пор несет на себе печать «всего лишь» рассказа. При этом нарратив сводится к интриге, т. е. к заданной цепочке событий или к сюжету, как к некоторому клише. Так, Ж.-М. Ферри в статье «Наррация, интерпретация, аргументация, реконструкция.

⁴ Рикёр, на наш взгляд, слишком жестко разграничивает литературу и научную фантастику по этому принципу. Он полагает, что именно научная фантастика имеет дело с такими темами, как телепортация, техногенные и хирургические изменения человека, обмен телами и прочие мыслительные эксперименты, которые, по мнению французского мэтра, покушаются на само основание человеческой сущности. Однако сегодня высокая литература активно осваивает новую проблематику, как, например, в романах нобелевского лауреата К. Исигуро. Кроме того, полем экспериментов для нарративной идентичности являются и фильмы, и музыка, и компьютерные игры, и даже социальные сети, где предложенное Рикёром разделение перестает работать.

Регистры дискурса и нормативность социального мира» противопоставляет идентичность нарративную и аргументативную. Под нарративной идентичностью он понимает отождествление (непроизвольное) читателем или слушателем себя с героем повествования. Такая стратегия не предполагает конструирования нарратива субъектом, но заимствование готового сюжета. По мнению Ферри, нарративная идентичность теряет свою значимость, когда индивид начинает отождествлять себя скорее с проводимой им точкой зрения, чем с персонажем некоторой истории [Ferry, 1999, p. 248].

Однако в концепции Рикёра интрига хотя и является конституирующей составляющей нарратива, но это лишь один из способов конфигурации событий. Главное свойство нарратива, по мысли Рикёра, – его способность опосредовать человеческое время, связывать прошлый опыт с настоящим положением вещей в предвосхищении будущих последствий действий. Уже в работе «Время и рассказ» он рассматривал разные инструменты, которые могут для этого использоваться: модель охватывающего закона, каузальный анализ без привлечения понятия закона, функциональные связи и, среди прочего, различные способы построения интриги. По словам Тета, для Рикёра «личная идентичность – это не некая естественная данность сознания, а результат опосредования “рассказами”, нарративами, понятыми как разнообразные модели повествовательной конфигурации действия» [Тета, 2012, с. 101].

Конечно, Рикёр и сам воспринимал понятие нарратива в первую очередь в контексте литературы и чтения. Можно встретить у него и такие слова: «... личность, понимаемая как персонаж повествования» [Рикёр, 2008, с. 190], как будто нарративная идентичность – это только и есть, что способность идентифицировать себя с готовым персонажем. Некоторые исследователи обратили внимание только на такую трактовку [см., например: Ferry, 1999; Старовойтов, 2012]. Однако уже в контексте работы «Время и рассказ» видно, что Рикёр видит все перспективы нарратива как когнитивного инструмента, который действительно сформировался в ходе развития литературы. В докладе 1988 г. он говорит, что «повествовательная идентичность – идентичность, которой человеческий субъект достигает при посредничестве повествовательной функции» [Рикёр, 2017, с. 239]. Повествовательная функция – это способность выделять события и видеть взаимосвязи между ними, например, проследить развитие ситуации или увидеть целостность жизни, а не набор мимолетных эпизодов. То есть главное содержание нарративной идентичности – не идентификация себя с готовыми персонажами, а способность увидеть себя как героя своего собственного повествования, которая, по мысли Рикёра, проистекает из нашей способности к чтению, в смысле способности идентифицировать персонажей вообще, проследивать сюжет и воспринимать произведение как целостное высказывание.

Из предложенной трактовки понятия нарративной идентичности вытекает вопрос о ее подлинности. «Такая идентификация становится средством для самооболащивания или выдумки – примерами здесь являются Дон Кихот и мадам Бовари» [Ricoeur, 1988, p. 299]. Однако представление о том, что в игре воображения мы рискуем принять на себя ложную идентичность, Рикёр относит к «герменевтике подозрения». По этому поводу он замечает, что герменевтика подозрения вообще имеет смысл, только если есть возможность противопоставить подлинное (*authentique*) и неподлинное (*inauthentique*).

Каким образом мы можем понять, что же есть подлинная идентичность субъекта? Рикёр полагает, что нельзя «взывать к подлинности идентификации с некой моделью, не приняв гипотезы, согласно которой построение себя через опосредование другим может

быть подлинным средством для раскрытия самости, что конструирование себя приводит к тому, что мы действительно становимся тем, кто мы есть» [Ibid]. Иными словами, мы не узнаем, кто мы есть *на самом деле*, пока не обнаружим в себе переплетение сходств и различий с теми, кто уже был, есть или мог бы существовать, созданный чужим воображением.

Концепция нарративной идентичности подразумевает, что нет какого-то предзаданного образа, предустановленной идентичности, каковой могла бы быть национальная идентичность, профессиональная, социальная и другие. Самоидентификация субъекта есть процесс, а не образ и даже не перебор образов, не смена «масок». Вернее, она может стать процессом, если субъект готов адаптироваться к изменяющимся обстоятельствам. Если позволить себе метафору, то нарративная идентичность – скорее смысловое поле, организованное по линиям напряжения между полюсами самости и тождественности, постоянства и изменчивости, предзаданности характера и волевой устремленности.

Вопрос об адекватности возникающей таким образом идентичности и, следовательно, о применимости данной концепции для решения проблемы субъекта («кто» говорит, действует, несет ответственность?) требует дальнейшего исследования. Тем не менее, уже можно отметить, что категория нарративной идентичности может выступать объяснительной моделью сохранения временной непрерывности субъекта с учетом изменчивости его самости, особенно в современных условиях быстрых социальных изменений.

Список литературы / References

Аникина, А. Б. (2020). Миметический круг П. Рикёра как механизм репрезентации прошлого. *Сибирский философский журнал*. Т. 18. № 4. С. 130-144. DOI: <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2020-18-4-130-144>

Anikina, A. B. (2020). P. Ricoeur's Mimetic Circles as a Tool for Representing of the Past. *Siberian Journal of Philosophy*. Vol. 18. no. 4. pp. 130-144. DOI: <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2020-18-4-130-144> (in Russ.)

Брокмейер, Й., Харре, Р. (2000). Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы. *Вопросы философии*. № 3. С. 29-42.

Brockmeier, I., Harre, R. (2000). Problems and Promises of an Alternative Paradigm. *Questions of philosophy*. no 3. pp. 29-42. (in Russ.)

Вдовина, И. С. (2019). *Полю Рикёра: на «Елисейских полях» философии*. М. Канон-плюс. 287 с.

Vdovina, I. S. (2019). *Paul Ricoeur: on the Champs Elysees of Philosophy*. Moscow. 287 p. (in Russ.)

Монин, М. А. (2019). *Апология культуры. Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра*. М. Прогресс-Традиция. 648 с.

Monin, M. A. (2019). *Apology of culture. Three Readings of "Time and Narrative" by Paul Ricoeur*. Moscow. 648 p. (in Russ.)

Рикёр, П. (1998). *Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ*. М.; СПб. Университетская книга. 313 с.

Ricoeur, P. (1998). *Time and the Story. Vol. 1. Intrigue and Historical Narrative*. Moscow. St. Petersburg. 313 p. (in Russ.)

Рикёр, П. (2008). *Я-сам как другой*. М. Изд-во гуманитарной литературы. 416 с.

Ricoeur, P. (2008). *Oneself as Another*. Moscow. 416 p. (in Russ.)

Рикёр, П. (2017). Повествовательная идентичность. Рикёр П. *Философская антропология: рукописи и выступления*. Пер. с фр. И. С. Вдовиной. М. Изд-во гуманитарной литературы. Т. 3. С. 238-251.

Ricoeur, P. (2017). Narrative Identity. In Ricoeur P. *Philosophical Anthropology: Manuscripts and Speeches*. Vdovina, I. S. (transl.). Moscow. Vol. 3. pp. 238-251. (in Russ.)

Старовойтов, В. В. (2012). Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях. *История философии*. № 17. С. 160-176.

Starovoitov, V. V. (2012). The Problem of "I", Personality, Selfhood in the Work of Paul Ricoeur and in Modern Psychological and Psychoanalytic Research. *History of Philosophy*. no. 17. pp. 160-176. (in Russ.)

Тета, Ж.-М. (2012). Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра. *Социологическое обозрение*. Т. 11. № 2. С. 100-121.

Tétaz, J.-M. (2012). Narrative Identity as a Theory of Practical Subjectivity. To the Reconstruction of the Concept of Paul Ricoeur. *Russian Sociological Review*. Vol. 11. no. 2. pp. 100-121. (in Russ.)

Тюпа, В. И. (2017). Кризис идентичности как нарратологическая проблема. *Narratorium*. № 1(10). [Электронный ресурс]. URL: <http://narratorium.rggu.ru/article.html?id=2637243> (дата обращения: 25.11.2022).

Tyupa, V. I. (2017). Identity crisis as a narratological problem. *Narratorium*. no. 1 (10). [Online]. Available at: <http://narratorium.rggu.ru/article.html?id=2637243> (Accessed: 25 November 2022). (in Russ.)

Философия: Энциклопедический словарь. (2004). Под ред. А. А. Ивина. М. Гардарики. 1072 с.

Ivin, A. A. (ed.). (2004). *Philosophy: Encyclopedic Dictionary*. Moscow. 1072 p. (in Russ.)

Ferry, J.-M. (1999). Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social. In Renaut, A. (ed.). *Histoire de la philosophie politique. Vol. 5. Les philosophies politiques contemporaines*. Paris. Calmann-Lévy.

Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit*. T. 3. Paris. Seuil. 432 p. (In French)

Ricoeur, P. (1988). L'identité narrative. In Bühler, P., Habermacher, J.-F. (eds.) *La narration: quand le récit devient communication*. Genève. Labor et Fides. pp. 287-300. (In French)

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris. Seuil. 428 p. (In French)

Tétaz, J.-M. (2014). L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricoeur. *Études théologiques et religieuses*. Vol. 89. no. 4. pp. 463-494. (in French)

Сведения об авторе / Information about the author

Аникина Александра Борисовна – кандидат философских наук, преподаватель Новосибирского государственного университета, Новосибирск, Пирогова, 1, e-mail: lieda27@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5713-3168>.

Статья поступила в редакцию: 12.01.2023

После доработки: 01.03.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Anikina Alexandra – Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at Novosibirsk State University, Novosibirsk, Pirogova str., 1, e-mail: lieda27@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5713-3168>.

The paper was submitted: 12.01.2023

Received after reworking: 01.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

УДК 1 (091)

ЛЕГЕНДА О «ВАВИЛОНСКОМ ГЕРМЕСЕ» В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ*

Е. В. Афонасин

Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
afonasin@gmail.com

Аннотация. Статья продолжает исследования автора, посвященные представлениям древних о межкультурном взаимодействии. Вслед за изучением легенды о путешествии Пифагора на восток [Afonasin, Afonasina, 2019] и «библейских заимствованиях» в греческой философии [Афонасин, 2022] в данной работе речь идет о «персидском» следе в средневековом герметизме. Первая часть работы касается харранской астрологии, вторая – греко-персидской алхимии сасанидских времен. Учитывая состояние наших свидетельств, мы не можем сказать, как дела обстояли на самом деле. Однако некоторые наблюдения, сделанные в статье, должны прояснить, как представляется, те пути, по которым шла и обычно идет межкультурная трансформация знания.

Ключевые слова: Греция и восток, Вавилон, герметизм, Енох, Идрис, тайное знание, профетизм.

Для цитирования: Афонасин, Е. В. (2023). Легенда о «вавилонском Гермесе» в позднеантичной литературе. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 15-28. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.5-28

THE LEGEND OF THE “BABYLONIAN HERMES” IN LATE ANTIQUE LITERATURE*

E. V. Afonasin

Novosibirsk State University
Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
afonasin@gmail.com

Abstract. The article continues the author's research on the ancients' perceptions of intercultural interaction. Following the study of the legend of Pythagoras' journey to the East [Afonasin, Afonasina, 2019] and “biblical borrowings” in Greek philosophy [Afonasin, 2022], this paper deals with the “Persian” trace in medieval Hermeticism. The first part of the paper deals with the Harranian astrology, the second with Greco-Persian alchemy of Sassanid times. Given the state of our evidence, we cannot say how things really were. However, some of the observations made in the paper should clarify what seems to be the ways in which the intercultural transformation of knowledge has been, and usually is, taking place.

Keywords: Greece and the East, Babylon, Hermeticism, Enoch, Idris, secret knowledge, prophetic.

For citation: Afonasin, E. V. (2023). The legend of the “Babylonian Hermes” in late antique literature. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 15-28. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.5-28

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005.

* The research was funded by RFBR, project number 21-011-41005.

I

Обращаясь к своей неверной возлюбленной, арабский поэт Абу Исхак Ибрахим аль-Хилал неожиданным образом дополняет обычное для любовных поэм описание красоты девушки целым рядом теологических метафор: она подобна гуриям в райском саду, и красота ее ослепительна, как свет, который видел Моисей на горе Синай, ее темные волосы оттеняют светлую кожу так же, как древнее начало тьмы – начало света, а сама она подобна планете Афродиты в час, когда той благоволят планеты Зевса и Гермеса¹ [подробнее см.: van Bladel, 2009, pp. 107-109]. Обращение к мусульманским, иудейским и даже иранским («магическим») образам в арабской литературе вполне привычно. Примечательно здесь то, что последнее сравнение поэт возводит к «сабианцам», языческим звездопоклонникам из Харрана, которые в данном контексте оказываются в одном ряду с мусульманами и представителями других «респектабельных» религий, вроде христианства и зороастризма. Примечательно также, что религия сабианцев представляется поэту строго монотеистичной, что, как ему, кажется, выгодно отличает ее от троебожия христиан и двоебожия «магов».

Исходные идеи претерпели в устах поэта значительную трансформацию, будучи, вероятно, не более чем отзвуками древней традиции. Именно эта последняя станет предметом нашего исследования. Однако прежде чем обратиться к ней, упомяну еще несколько примечательных аспектов, связанных с «арабским Гермесом» – в глазах мусульманских теологов не только планетарным божеством этой астральной религии, но и ключевым ее «пророком». Именно так представляет его себе христианский сирийский писатель IX в. Феодор Абу Курра, отводя Гермесу роль универсального учителя человечества, жившему задолго до возникновения всех известных ныне религий. В коранической традиции эта фигура соотносилась с пророком Идрисом, а в иудейской – с Енохом². Детали могли различаться, однако неизменным оставалось главное: Гермес/Идрис/Енох был таинственным путешественником, лично посетившим все небесные сферы и передавшим знание о них людям, а значит перипатетическая философия и астрономия Птолемея переставали, в соответствии с такими воззрениями, быть греческими изобретениями, но возводились к незапамятным временам, и мы далее увидим каким.

В это же время фигура Гермеса стала популярной и среди представителей тайной шиитской секты исмаилитов. Об этом писал, например, иранский философ начала IX в. Абу Хатим, а ок. 813–833 гг. появляется арабская версия путешествий Аполлония Тианского, получившая название «Книга о тайне творения», в которой рассказывается, как легендарный пифагореец якобы нашел «Изумрудную скрижаль Гермеса Трисмегиста» в пещере и сделал ее доступной людям [подробнее см.: van Bladel, 2009, p. 164 sq.].

Несколько хаотическое соединение этих представлений передает христианский хронограф первой половины X в. Агапий Манбиджский (1.35.9–36.3, *Patrologia Orientalis* 5.591–592), согласно которому Енох/Идрис, «по свидетельству Манефона, египетского

¹ Как принято считать, последним известным по имени приверженцем древней языческой религии был внук поэта Хилал ибн ал-Мухассин (ум. 1055), состоявший при дворе Аббасидов и добровольно принявший ислам.

² См. *Бытие* 5, 18–24, *Послание евреям* 11, 5, *Коран* 19, 56 и 21, 85, а также различные версии библейской *Книги Еноха*.

мудреца и астролога», открыл знаки зодиака, планеты, различные звезды и созвездия, другие таинства астрологии и изложил все это в произведении, называемом «Книга значений». По этой причине, пишет далее хронограф, идолопоклонники из Харрана, которые также почитают планеты, придерживаются этой теории Манефона.

Ничего подобного мы, разумеется, не найдем в подлинном сочинении египетского историка IV в. до н.э., однако ему также приписываются хроника «Книга Сотис» и астрологическая поэма *Апотелесматика* [Verbrugge, Wickersham, 1996; Lopilato, 1998]. Должно быть, в данном сообщении имеются в виду именно они, правда, в этом последнем сочинении источником герметического знания называется некая египетская стела, а о небесном путешествии самого мудреца ничего не говорится. Можно, однако, предположить, что Агапий в данном случае базируется на истории Феофила из Эдессы (ум. 785), придворного астролога халифа ал-Махди [van Bladel, 2009, pp. 173-174], а значит его сообщение восходит к какому-то более раннему источнику, знакомому с позднеантичной греческой литературой.

«Братья чистоты», представители тайного общества исмаилитов, составившие в X в. энциклопедию различных знаний в форме посланий, также обратились к фигуре Гермеса в своем описании восхождения души к небесным сферам. Восхождение трактовалось скорее как духовное, нежели телесное и, наряду с Енохом/Идрисом, его сподобились также Пифагор, Иисус, Аристотель, Птолемей и Мухаммед. Примечательно описание этого небесного путешествия. Оказывается, Гермес (он же Енох или Идрис) был вознесен на внешнюю седьмую сферу – сферу Сатурна и путешествовал вместе с ней тридцать лет, так обозрев все мироздание³.

Алхимический текст X в. *Великий трактат о сферах* написан от имени самого Гермеса и также повествует о его восхождении на седьмую сферу. Кроме того, в трактате задается «исторический контекст» этих событий. Сообщается, что Гермес построил храм богини Хатхор в Дандаре, воздвиг колонну, украшенную четырьмя лицами, символизирующими четыре стороны света, и поместил в храме свои писания, которые затем, при посредстве жреца по имени Увирус, были извлечены из подземных пещер. И действительно, в этом знаменитом храме времен Птолемеев, расположенном близ Луксора, были и подземные туннели, и колонны, капители которых украшены четырьмя скульптурными ликами богини Хатхор, и круговой рельеф, изображающий знаки зодиака и множество надписей (см. рис. 1, 2)⁴.

³ Действительно, период обращения Сатурна вокруг Солнца составляет 29,7 земных лет, что было известно древним астрономам.

⁴ Естественно предположить, что автор этого рассказа жил в Египте во времена правления фатимидов (969–1169 гг.) и видел храм собственными глазами [подробнее см.: van Bladel, 2009, pp. 180-184, со ссылкой на издание трактата Верено [Vereno, 1992]]. Ван Бладель скептически относится к предположению, высказанному Верено, согласно которому данная история может восходить к эллинистическим временам. Ведь храм был доступен для посещения и в средние века, тогда как теория о небесном путешествии Гермеса сформировалась только в период поздней античности.



Рис. 1. Изображение зодиакального круга в храме Хатхор в Дандаре (ныне в Лувре). Фото из открытых источников

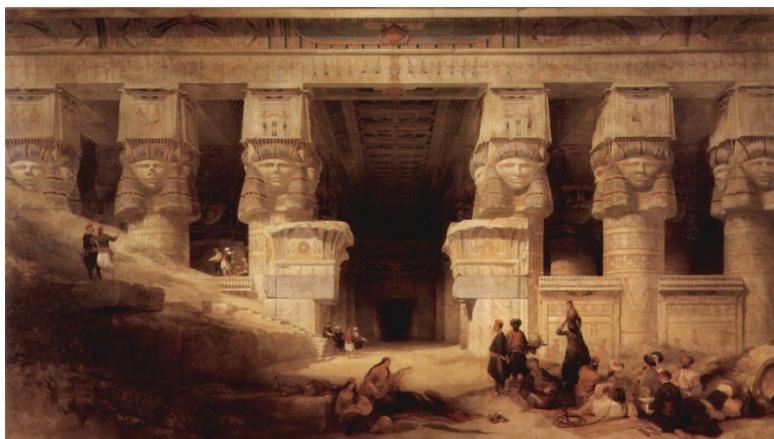


Рис. 2. Капители колонн храма Хатхор в Дандаре. Рис. Д. Робертса (XIX в.)
Фото из открытых источников

«Последним словом» в развитии арабской легенды о Гермесе можно считать версию аль-Мубашшира ибн Фатика, также жившего в Египте при фатимидах. В дошедших до наших дней *Избранных изречениях и афоризмах* (7.8–10.19) Гермес предстает в качестве допотопного мудреца, ученика пророка по имени Агатодаймон. Пройдя обучение, он покинул Египет, странствовал по миру и после возвращения в возрасте 82-х лет был взят богом на небеса. Он построил сотни городов, включая Эдессу, открыл науку астрологии, основал четыре религии (sunna), и четыре царя разных земель служили ему. Он научил людей благочестию, в том числе запрету на употребление в пищу мяса свиньи, осла, верблюда и собаки, и воздержанию от вина, регулярным молитвам (время которых определялось астрологическими средствами), разделил людей на три класса (жрецы, цари и народ),

и произнес множество мудрых изречений, таких как «терпение и вера в бога – залог победы». Содержится в книге даже словесный портрет Гермеса и в заключение говорится, что проповедуемая им религия называется «праведной», и скоро не останется на земле человека, который бы не принял ее⁵.

За очевидными анахронизмами в этом сообщении исследователи усматривают следы теорий и даже практик язычников из Харрана (например, подробное описание вычисления времени молитвы на основании астрологических данных). На это же указывает и упоминание Эдессы. Возраст Гермеса (82 года) не соответствует возрасту библейского патриарха Еноха (365 лет). Кроме того, в этой версии все свои деяния Гермес совершил до вознесения, а не после него. Эти противоречия арабские писатели (прежде всего аль-Кинди) разрешали, постулируя трех и более Гермесов, живших как до, так и после потопа. Очевидно, в данном случае противоречие возникло из-за желания аль-Мубашшира не умножать сущности.

Сборник афоризмов пользовался большой популярностью, как в арабском мире, так и в средневековой Европе. Начиная с XII в., он был переведен на испанский, а затем на латынь и национальные языки, такие как французский, английский и окситанский. История о Гермесе, за исключением некоторых деталей, сохранилась в переводе и, вероятно, именно в таком виде стала известна итальянским гуманистам и использовалась в Италии вплоть до публикации в 1471 г. латинского перевода *Герметического корпуса*.

Итак, представляется, что одним из источников арабской легенды о Гермесе (или Гермесах), которая затем оказала влияние и на европейскую герметическую философию, была «астрологическая» религия Харрана. Это обстоятельство нуждается в прояснении, что нелегко, учитывая состояние доступных нам исторических свидетельств о «последних язычниках» Сирии. Однако степень влияния религии Харрана на формирование арабского герметизма оценить трудно не только поэтому. Прослеживая это влияние в различных сочинениях XI–XII вв., историки арабской философии исходят из некоторых общих представлений о том, во что могли верить язычники Харрана, нередко забывая о том, что именно это является неизвестным, так как большая часть свидетельств об их религиозной практике восходит к сирийской христианской ересиографии, не только сравнительно поздней, но и заведомо тенденциозной. Неудивительно поэтому, что многие исследователи вопроса считают, что актуальная религиозная практика жителей Харрана не может быть восстановлена на основании доступных нам источников.

В арабских источниках язычники Харрана, наряду с другими приверженцами народных религий, такими как мандеи, гностики «архонтики», христиане юга Аравии (страны Шеба) и манихеи, называются сабианцами. Известно, что они приняли такое название во времена халифа аль-Мамуна (813–833) для того, чтобы обезопасить себя от религиозных преследований. Судя по всему, это им удалось, так как последние астрологи Харрана, в лице семьи переводчика и философа Сабита ибн Курры, спокойно эмигрировали в Багдад и продолжили там свои ученые занятия. Итак, каковы же наши источники?

Прежде всего, знаменитый путешественник и историк аль-Масуди (896–956) посещал Харран лично. В своем сочинении *Золотые копи и россыпи самоцветов* [van Bladel, 2009, p. 72; см. трактат Аль-Масуди в рус. пер. Микульского, 2002] историк сообщает, что видел в Харране «философов», которые, впрочем, не показались ему настоящими мудрецами,

⁵ Перевод текста, анализ и библиографию дает ван Бладель [van Bladel, 2009, p. 188 sq.].

так как «не все эллины – философы». Правда, на двери здания, где проходили их собрания, красовалось изречение на сирийском языке: «Знающий свою сущность достигает божественности», которую они считали словами Платона. Далее аль-Масуди цитирует знаменитое место из *Тимея* 90а о человеке как «небесном растении»⁶.

В отличие от Мишеля Тардьё [Tardieu, 1986, pp. 17-18], многие исследователи-арабисты [Lameer, 1997, p. 188, van Bladel, 2009, p. 73] не принимают общее утверждение аль-Масуди о том, что философы Харрана отличаются от лучших греческих мудрецов, как указание на то, что среди сабианцев, наряду с простыми приверженцами их религии, были какие-то «мудрецы», отличающиеся своей ученостью, что могло бы предполагать существование в городе некой философской школы неоплатонического толка. Безусловно, эта гипотеза очень привлекательна и не невероятна, однако следует признать, что данное изолированное свидетельство ее не поддерживает, хотя ряд исследователей платонизма и продолжает ее защищать даже после того, как дальнейшие исследования текста аль-Масуди показали ошибочность прочтения Тардьё [Hadot, 2007].

Интереснее всего понять статус упомянутого историком «места собраний» (*mağma*) с платоническим изречением на дверях. Согласно Тардьё, именно оно могло быть той «платоновской академией», которую основали в VI в. последние неоплатоники, не прижившиеся при дворе Хосрова [Tardieu, 1986, p. 19; Hadot, 2007, p. 52; также Watt, 2005]. И вновь, хотя эта гипотеза остается привлекательной, не следует забывать, что аль-Масуди жил в X в., а значит, если принимать его сообщение буквально, к этому времени «академия» должна была существовать здесь в полной изоляции уже, по крайней мере, три столетия, каким-то образом не замеченная современниками.

Наконец, утверждение Тардьё о том, что «платонизм не был создан в Багдаде Сабитом ибн Куррой ex nihilo» [Tardieu, 1986, p. 11], верное само по себе, совершенно не предполагает, что он обязательно освоил его в Харране, где провел свои молодые годы перед тем, как сделаться придворным астрологом. Напротив, свидетельство аль-Масуди можно понять в том смысле, что будущему философу было нечему учиться на родине и для этого он отправился в Багдад, где получил доступ к переведенным к тому времени на арабский астрологическим и математическим текстам, а также трудам Галена и Аристотеля. Его собственные многочисленные сочинения и переводы касаются именно этих тем, хотя на закате своих дней он, как сообщается, занялся переводом неоплатонического комментария к пифагорейским *Золотым стихам* неоплатоника Гиерокла, а также сочинил трактат об аллегориях в *Государстве* Платона. Все это, замечу еще раз, делает ненужным предположение Тардьё о том, что неоплатоническая традиция была, так или иначе, унаследована Сабитом ибн Куррой от его харранских учителей, предполагаемых прямых наследников неоплатоника Симпликия [van Bladel, 2009, pp. 78-79].

Кроме того, герметика не обязательно должна была распространяться при посредстве неоплатонизма. Анонимное сирийское сочинение VI – начала VII вв., озаглавленное «Пророчества языческих философов» и обращенное к «некрещеным харранианам», вероятно, было призвано обратить их в христианство и приурочено к соответствующей антиязыческой кампании имп. Маврикия (582–602). Брок [Brock, 1983] показал, что изречения, приписываемые в этом трактате Гермесу, в конечном итоге восходят к так

⁶ Об этой метафоре в позднеантичной литературе подробнее см.: Петров, 2019, в особенности с. 714, где обсуждается арабский перевод комментария Прокла к этому месту.

называемой *Греческой* (или «Тюбингенской») *теософии* (конец IV в.) [Erbse, 1995]. Ею же пользовался византийский хронограф Малала и христианский теолог Кирилл Александрийский. Сирийский автор приводит лишь один фрагмент текста, совпадающий с известным нам *Герметическим корпусом* (трактат 13.1–4), называя его *Поймандром*. Очевидно, это указывает на то обстоятельство, что весь *Герметический корпус*, а не только его первый трактат, назывался в это время *Поймандр* [Fowden, 1993, p. 34]. В трактате также цитируются Пифагор, Платон, Плотин, Порфирий, «Орфей» и другие хрестоматийные античные авторы, что делает это собрание похожим, скажем, на *Антологию* Стобея. Ясно, что данное свидетельство подтверждает лишь, что язычники Харрана пользовались позднеантичными хрестоматиями, и ни в коей мере не может считаться доказательством наличия в их распоряжении цельных произведений *Герметического корпуса*.

Сохранилось еще несколько косвенных свидетельств о том, что язычники Харрана специально интересовались Гермесом и, возможно, располагали переводами каких-то герметических текстов. Так, харранский епископ Феодор абу Курра (ок. 805–829) сообщает, что язычники в городе поклонялись солнцу, луне, планетам и знакам зодиака, потому что именно от них зависит благополучие тех, кто находится в «нижнем мире». Причем, своим пророком они считали Гермеса. Это сообщение ценно тем, что оно предшествует прибытию Сабита в Багдад и впервые на арабском языке связывает Гермеса с Харраном. О том, что к IX в. существовал перевод на арабский язык каких-то герметических произведений, свидетельствует ан-Надим [*Фихрист*, пер. Dodge, 1970] со ссылкой на ас-Сарахси, ученика философа Аль-Кинди. Согласно последнему, его наставник состоял в переписке с Сабитом ибн Куррой и видел какое-то сочинение Гермеса, трактующее вопрос о единстве божественной природы. Примечательно, что дальнейшее описание практики жителей Харрана делает их очень похожими на правоверных мусульман, пусть даже и чрезмерно увлеченных астрологией. Некоторые исследователи полагают, что это не обязательно анахронизм, так как жизнь в течение двух столетий в исламском государстве, безусловно, заставила харранских язычников, вне зависимости от их теологических воззрений, приспособливаться к своему окружению. Точно так же целый список произведений Аристотеля, от *Метафизики* до *Метеорологии*, которыми они, по свидетельству аль-Кинди, пользовались, не должен нас удивлять. Ведь «наследники» греческой традиции, неоплатонической или нет, должны были включить произведения Аристотеля в область своего рассмотрения даже если последние в действительности пришли к ним в арабских переводах. Точно так же, обнаружив арабский перевод какого-либо герметического трактата, они бы охотно объявили его своим. О том, как в действительности здесь обстояли дела, мы, вероятно, никогда не узнаем. В ряду последующих свидетельств можно упомянуть астролога IX в. Абу Машара (цитируемого аль-Бируни), который сообщает, что, наряду с египетским Гермесом и местным святым Бабой, язычники Харрана почитали как пророков Пифагора, Солона, астролога Валента и даже Агатодаймона [подробнее см.: van Bladel, 2009, p. 85 sq.].

II

Итак, мы видим, что звездопоклонники Харрана, сумевшие в чуждом окружении не только сохранить свою религию вплоть до IX в., но и заслужить уважение современных им арабских философов, таких как аль-Кинди, уделяли герметизму, в той или иной форме,

особое внимание. Позволяют ли сохранившиеся исторические данные сделать вывод об истоках этих представлений? Языком Харрана был сирийский, герметика изначально создавалась на греческом, поэтому вопрос о том, каким образом и при чьем посредстве она стала доступной ее сирийским, а затем арабским приверженцам, неизменно занимает исследователей. Звездопоклонники Харрана прежде всего должны были интересоваться литературой по астрологии, и если обратиться, например, к обобщающей работе Дэвида Пингре [Pingree, 1997], то становится понятным, что ряд основополагающих текстов этой популярной в средние века науки пришел в арабский мир при посредстве переводов на среднеперсидский язык. Так, арабская книга *Тайны звезд*, известная затем в латинском переводе как *Liber de stellis beibeniis*, не только сохранила множество среднеперсидских слов в арабском переводе, но и, как показал этот исследователь, базировалась на том же источнике, что и трактат византийского ученого Ритория, жившего ок. 600 г. Время написания главы «О силах фиксированных звезд» может быть определено из внутренних критериев, так как звездный каталог в этом сочинении исправлен в соответствии с правилом, установленным самим Птолемеом, который, как известно, полагал, что долгота в координатах должна увеличиваться на один градус каждые сто лет. Изменение координат, соответствующее, согласно этому правилу, примерно 500 г., одинаковое для византийского и среднеперсидского каталога, безусловно, указывает на некий греческий источник, общий для них обоих. Другой известный трактат, переведенный Омаром ибн аль-Фарруханом (ум. 816) со среднеперсидского на арабский, эксплицитно герметический. Он называется *Книга Гермеса об обращении годов рождения*. Он же перевел со среднеперсидского *Carment astrologicum* Дорофея (I в. н.э.). Оригинал этого трактата сохранился лишь фрагментарно. Примечательно, что в арабском переводе в книге упоминается Гермес Трисмегист «Царь Египта», тогда как трактат адресован вавилонскому Гермесу, сыну «Дорофея, царя Египта». Как резонно замечает по этому поводу ван Бладель [van Bladel, 2009, p. 30] с неизбежной поправкой на состояние наших источников, можно предположить, что неизвестное до сих пор число астрологических герметических трактатов, получивших распространение в средние века, было сначала переведено с греческого на среднеперсидский, а лишь затем на арабский, что, конечно же, осложняет наше представление о взаимосвязи греческой и арабской герметики. В частности, может оказаться, что передача этой литературы шла путем, отличным от того, которым прошла греческая философия и медицина.

Подробная, но в тоже время фантастическая история о том, как герметика стала частью персидской научной литературы, рассказывается в ряде персидских и арабских источников [van Bladel, 2009, pp. 33-35]. В общих чертах этот вариант переписывания истории, – упражнение, характерное для любой имперской идеологии⁷, – выглядит так. Согласно ибн Наубахту, багдадскому астрологу VIII в., которого пересказывает ан-Надим в своем знаменитом *Фихристе* (гл. 7, раздел 1) [полный перевод: Dodge, 1970, p. 573 sq.; в целом о произведении: Полосин, 1989], эта история началась в незапамятные времена, когда землей правил Дахак сын Кая, демонический тиран. Его правление в Аль-Саваде, то есть в халдейском городе Вавилоне, проходило под знаком Юпитера и длилось тысячу лет, причем помогали ему двенадцать ученых мужей, которые жили в двенадцати башнях,

⁷ О том, как аналогичные процессы протекали в иудео-христианской литературе периода поздней античности см.: Афонасин, 2022.

по числу знаков зодиака⁸. С появлением «пророка», имя которого не называется, это государство распалось в результате народных волнений, и двенадцать мужей вынуждены были отправиться в разные земли и там воцариться. Одним из них был Гермес, которому достался Египет. Именно он открыл египтянам разнообразные знания и тем самым существенно улучшил их жизнь. К сожалению, мы не знаем, кто остался в самом Вавилоне, который, как сообщается, также процветал до тех пор, пока не пришел Александр Македонский и не разрушил империю Дария, уничтожив крепостные укрепления, возведенные еще во времена «даймонов и гигантов». Он же ответственен за уничтожение древней мудрости, как книг, так и надписей. Правда, те книги, которые были собраны в городе Иштахр (Персеполисе), он приказал перевести на греческий и коптский языки, а затем уничтожить оригиналы! Трактат, в котором содержались все знания о движении звезд, медицине и естественных науках, назывался *Аль-Куштаж*. Именно его, вместе с другими научными трудами и самими учеными, он приказал переправить в Египет. Впрочем, некоторые древние науки независимо сохранились в таких отдаленных землях, как Китай и Индия, так как персидские цари отправили их в эти земли еще во времена Зороастра и мудреца по имени Джамаш. Примечательно, что сделали они это потому, что «пророк» Зороастр заранее предупредил их о том, что все остальное будет уничтожено Александром.

Эти темные века продолжались в азиатских землях до тех пор, пока Ардашир, основатель династии Сасанидов, не начал восстановление империи, а также отправил ученых в Грецию, Индию и Китай за книгами. Его сын и преемник Шапур I пошел дальше, распорядившись перевести на персидский язык труды сирийца Дорофея, александрийца Птолемея, афинского «Федра», индийского «Фармашиба» и вавилонского Гермеса, тем самым, наконец, вернув все эти труды домой, пусть и в обратном переводе. История заканчивается упоминанием Хосрова I, который также, как известно, интересовался ученостью и многое сделал для того, чтобы древняя вавилонская наука, прежде всего, астрология, вновь, при греческом посредстве, возродилась в персидской державе⁹.

Первый и второй эпизоды этой фиктивной истории, безусловно, носят легендарный характер, что же касается третьего и четвертого, то главный вопрос, который возникает в их связи, это насколько можно доверять сообщению о том, что греческие тексты начали переводить на среднеперсидский уже при Шапуре (240–271), а не в VI в., при Хосрове (531–579)? Как отмечает ван Бладель [van Bladel, 2009, pp. 36-37], историю об интересе Шапура к египетской и греческой учености передают и некоторые персидские авторы VI в., что придает сказанному в *Фихристе* некоторую правдоподобность. Ведь современники Хосрова не стали бы возводить начало современной им персидской науки к третьему столетию, если бы им не были известны какие-либо сравнительно древние переводы с греческого. Кроме того, из арабских источников (восходящих к Феофилу из Эдессы) известна история о том, что римский император Гордиан (225–244) якобы подарил Шапуру

⁸ По другой версии, также передаваемой ан-Надимом, он построил семь святилищ, по числу планет, и в них поселил семерых ученых мужей.

⁹ Далее, со ссылкой на Исхака аль-Рахиба, ан-Надим рассказывает об Александрийской библиотеке, упоминая Птолемея Филадельфа и Деметрия Фалерского.

книги по астрологии, геометрии, математике, музыке, механике и медицине¹⁰. Это добавляет правдоподобности рассказу, но все же не следует забывать, что, строго говоря, лишь ибн Наубахт утверждает, что книги «вавилонского Гермеса» были переведены на персидский во времена Шапура. Так что достоверным в этой истории остается лишь то, что к VI в. в распоряжении персидских ученых действительно были переводы самых разнообразных трудов греческих ученых и философов. Кроме того, при дворе Хосрова, безусловно, были люди, знающие греческий, с которыми могли бы беседовать приехавшие туда по приглашению царя афинские неоплатоники.

И все же, это скорее конец истории, нежели ее начало, и расцвет греко-римской науки, а значит и период наиболее активного ее распространения, приходится именно на времена Шапура. В это время был достигнут определенный прогресс в медицине и астрономии, нашедший выражение в трудах Галена и Птолемея, хотя в философии все еще доминировала философия так называемых средних платоников, а серьезное изучение трудов Аристотеля еще только начиналось. Современником сасанидского правителя был философ Плотин (204-270), ученик египетского мудреца Аммония и учитель первого поколения «неоплатоников», самым известным из которых был Порфирий, произведения которого раскрывают тот культурный контекст, в котором формировались возвышенные философские прозрения Плотина. Они показывают, что, наряду с возрождением теоретической философии и платонического мистицизма, среди греко-римских интеллектуалов того времени вновь особую популярность приобрели идеи о восточном происхождении эллинской мудрости¹¹. Как уже упоминалось, особенно активно эту карту разыгрывали иудео-христианские мыслители от Аристобула и Филона Александрийского до Феодорита и Евсевия, а также так называемые гностики [см.: Афонасин, 2002, с. 228 сл.]. На это же время приходится расцвет «философии из оракулов», в том числе Халдейских, а также герметизма, который, как показывают находки из Наг Хаммади, интересовал и гностиков [Mahé, 1978; Mahé, 1982]. Наконец, не следует забывать, что во времена Шапура в самой Персии возникло и процветало учение Мани, само во многом ориентированное на связь востока и запада. Естественно предположить, что «эллинская мудрость», опирающаяся на авторитет, скажем Зороастра, не могла не заинтересовать персидских интеллектуалов того времени. Иногда высказываются даже предположения, что подобного рода опусы могли создаваться по заказу персидских правителей, наподобие того, как некогда «пифагорейские» трактаты писались по заказу нубийского царя Ююбы [подробнее об этом см. исследование А. С. Афонасиной, особ.: Афонасин, Афонасина, Щетников, 2014, с. 103 сл.].

В качестве примера романтической версии этой истории вспоминают так называемый «Гимн о жемчужине», сохранившийся в составе сирийских «Деяний Иуды Фомы» [Klijn, 1962; Мещерская, 1990, с. 113 сл.]. Сохранился он и в составе манихейских псалмов, дошедших до нас на коптском языке и, как считается, был написан гностиком Бардесаном

¹⁰ Исторической подосновой этого позднейшего сообщения может быть поражение имп. Гордиана III в 244 г., засвидетельствованное в трёхязычной надписи в Накше-Рустаме (близ Персеполиса), которая сообщает, что Шапур I победил римскую армию и увел в плен многих жителей империи. Естественно предположить, что многие из них говорили по-гречески, а значит привезли с собой такие необходимые элементы своей культуры, как книги на греческом языке.

¹¹ См. прежде всего: Порфирий, *Жизнь Плотина* 6.

из Эдессы во II в. н. э. Гимн описывает приключения персидского царевича, отправившегося в Египет для того, чтобы отнять у дракона и вернуть на родину некую «жемчужину». Конечно, гимн представляет собой мистическую историю о пробуждении души и обретении ею собственной природы, однако примечателен контекст этого духовного пробуждения, вновь отсылающий нас к идее возвращения подлинного знания на восток из Египта.

Эту же идею иллюстрирует так называемый «сон Остана», легендарного персидского мудреца, который дошел до нас в составе арабского алхимического трактата¹². Согласно этому тексту, проводник Остана Гермес помогает мудрецу обрести «философский камень» в некоем чудесном мире знания, который представляется ему в виде библиотеки, в семи залах коей, за закрытыми дверьми, хранится вся мудрость мира. Однако для того, чтобы попасть в любой из этих залов, посетителю нужен ключ, который охраняет «само себя пожирающее» сказочное чудовище. Остан знал заклинание, которое представляло собой, в полном соответствии с жанровыми конвенциями, правильные имена богов, и в одном из залов обнаружил надпись на семи языках, из которых он смог понять лишь три – египетский, персидский и санскрит. Египетская надпись представляла собой развернутую метафору о связи тела, души и духа, индийская рассуждала о целебных снадобьях, происходящих из «самой сильной страны мира, так как она ближе всего к солнцу», а персидская, самая пространная, в деталях развивала нашу идеологему. Все эллинские философы, говорилось в ней, неизменно просили персидских «магов» истолковать то, что написано в их книгах и, что примечательно, отправляли в Персию копии этих книг, так как «сочинены они были их праотцами», причем просили сделать это как можно быстрее, пока они еще живы.

Примечательно, что по другую сторону моря подобную же картину рисует знаменитый астролог III–IV вв. Зосима Панополитанский, также представив свою историю в виде воображаемой корреспонденции между египетским философом Пехеием и персидским магом Осроном [ed. Berthelot 2.309-312]. Точно так же сначала египетский философ просит своего персидского коллегу побыстрее прислать ему «персидские буквы», так как дни его жизни ограничены, и, прочитав при их посредстве обнаруженные им семь таблиц Гермеса, сокрытых за семью дверьми, затем с восторгом пересказывает их магу в ответном письме, в частности, упоминая и знаменитого алхимического уробороса. По всей видимости, наши источники подтверждают вывод о едином источнике легенды о «вавилонском Гермесе».

Список литературы / References

Аль-Масуди. (2002). *Золотые копи и россыпи самоцветов: История Аббасидской династии (749–947 гг.)*. Сост., пер. с араб., примеч. Д. В. Микульского. М. Наталис.

¹² Опубликован в трехтомной «Алхимии в средние века» Бертелота [ed. Bethelot 3.79–88]; перевод и комментарий: van Bladel, 2009, pp. 54-55. О персидском маге «Остане», сопровождавшем Ксеркса в его походе на Грецию и научившем персидской мудрости греческих философов, упоминают еще эллинистические историки (Ксанф Лидийский у Диогена Лаэртия, *Жизни философов* 1.2) и Плиний Старший (*Естественная история* 30.1). Считается, что легенда об Остане восходит к Псевдо-Демокриту, которого ныне отождествляют с Болом из Мендоса (III в. до н.э.).

Al-Masudi. (2002). *Meadows of Gold and Mines of Gems*. Mikulsky, D. V. (transl.). Moscow. (in Russ.)

Афонасин, Е. В. (2002). *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. СПб.

Afonasin, E. V. (2002). *Ancient Gnosticism. Fragments and Testimonia*. St. Petersburg. (in Russ.)

Афонасин, Е. В. (2022). Moses Attikidzon: философия и религиозная политика в античной Александрии. *ΣΧΟΛΗ*. Т. 16.1. С. 276-294.

Afonasin, E. V. (2022). Moses Attikidzon: philosophy and religious politics in ancient Alexandria. *ΣΧΟΛΗ*. Vol. 16.1. pp. 276-294. (in Russ.)

Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2014). *Пифагорейская традиция*. СПб.

Afonasin, E. V., Afonasina, A. S., Schetnikov, A. I. (2014). *The Pythagorean Tradition*. St. Petersburg. (in Russ.)

Мещерская, Е. Н. (1990). *Деяния Иуды Фомы*. М. Наука.

Meshcherskaya, E. N. (1990). *The Acts of Judas Thomas*. Moscow (in Russ.)

Петров, В. В. (2019). Тимей Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека. *ΣΧΟΛΗ (Schole)*. Т. 13.2. С. 705-716.

Petrov, V. V. (2019). Plato's Timaeus on types of movements, "the heavenly plant" and the vertical posture of man. *ΣΧΟΛΗ (Schole)*. Vol. 13.2. pp. 705-716. (in Russ.)

Полосин, В. В. (1989). «Фихрист» Ибн ан-Надима. М.

Polosnin, V. V. (1989). *The Fihrist of Ibn al-Nadim*. Moscow. (in Russ.)

Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2019). Pythagoras Traveling East: An Image of a Sage in Late Antiquity. *Archai*. Vol. 27. pp. 1-23. [Online]. Available at: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/26566/23229> (Accessed: April 1, 2023).

Brock, S. (1983). A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers. *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 14. pp. 203-246.

Dodge, B. (ed., transl.). (1970). *The Fihrist of al-Nadim, a tenth century survey of Muslim culture*. Vol. 1-2. New York, London.

Erbse, H. (ed.). (1995). *Theosoporum graecorum fragmenta*. Leipzig.

Fowden, G. (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. 2nd ed. Cambridge.

Hadot, I. (2007). Dans quel lieu le neoplatonicien Simplicius a-t-il fonde son ecole de mathematiques, et ou a pu avoir lieu son entretien avec un manicheen? *The International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 1. pp. 42-107.

Klijn, A. E. J. (1962). *The Acts of Thomas*. Leiden.

Lameer, J. (1997). From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition. In Endress, G., Kruk, R. (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*. Leiden, CNWS. pp. 181-191.

Lopilato, R. (1998). *The Apotelesmatika of Manetho*. Brown University. Providence.

Mahé, J.-P. (1978). *Hermès en haute-Egypte*. Vol. 1. Québec.

Mahé, J.-P. (1982). *Hermès en haute-Egypte*. Vol. 2. Québec.

Berthelot, V. (ed.). (1887-1888). *Collection des anciens alchimistes grecs*. In 3 vols. Paris.

Pingree, D. (1997). *From Astral Omens to Astrology: From Babylon to Bīkāner*. Rome. Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente.

Tardieu, M. (1986). Sābiens coraniques et ‘Sābiens’ de Harrān. *Journal Asiatique*. Vol. 274. pp. 1-44.

van Bladel, R. (2009). *The Arabic Hermes*. Leiden. Brill.

Verbrugghe, G. P., Wickersham, J. (1996). *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*. Ann Arbor. University of Michigan Press.

Vereno, I. (1992). *Studien zum altesten alchemistischen Schrifttum. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*. Islamkundliche Untersuchungen 155. Berlin. Klaus Schwarz.

Watt, E. (2005). Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. Vol. 45. no. 3. pp. 285-315.

Сведения об авторе / Information about the author

Афонасин Евгений Васильевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирский государственный университет, профессор, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: afonasin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0623-0574>

Статья поступила в редакцию: 07.02.2023

После доработки: 10.03.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Afonasin Evgeny – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk State University, Professor, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: afonasin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0623-0574>

The paper was submitted: 07.02.2023

Received after reworking: 10.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

УДК 1(091)

СОКРЫТОСТЬ БОГА И КОГНИТИВНЫЕ СОСТОЯНИЯ*

П. А. Бутаков

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
pavelbutakov@academ.org

Аннотация. Успех атеистического Аргумента от сокрытости и его неуязвимость для критики основаны на имплицитном допущении, что отношения человека с Богом должны быть напрямую связаны с определенным типом когнитивного состояния человека. Согласно данному Аргументу человеку для отношений с Богом необходимо иметь уверенность в том, что Бог существует. Выдвигаемые возражения против этой посылки сводятся к тому, что для отношений с Богом человеку необходимо иметь какое-то альтернативное когнитивное состояние, например, религиозную веру, осознанное принятие, уверенность в существовании потусторонней реальности и пр. Однако все эти возражения разбиваются об успешные контрдоводы защитников Аргумента. На этом основании делается вывод, что успешное опровержение Аргумента от сокрытости будет возможно в случае отказа от признания какого-либо когнитивного состояния человека необходимым условием для его отношений с Богом.

Ключевые слова: сокрытость Бога, Шелленберг, личные отношения, когнитивные состояния, пропозициональные установки.

Для цитирования: Бутаков, П. А. (2023). Сокрытость Бога и когнитивные состояния. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 29-40. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1 29-40

DIVINE HIDDENNESS AND COGNITIVE STATES*

P. A. Butakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
pavelbutakov@academ.org

Abstract. The paper argues that the success of the atheistic Hiddenness argument and its resilience to the criticisms is founded on the common implicit assumption that a personal relationship with God requires a certain cognitive state. According to the Argument, the relationship with God requires the belief that God exists. The critics of the Argument claim that the relationship requires an alternative cognitive state, e.g., faith or acceptance of God's existence or belief in the existence of another ultimate reality. All of these suggestions, however, have been met with convincing counterarguments. I assume that a successful refutation of the Hiddenness argument can be achieved by dismissing the cognitivist condition for the relationship with God.

Keywords: divine hiddenness, Schellenberg, personal relationships, cognitive states, propositional attitudes.

For citation: Butakov, P. A. (2023). Divine Hiddenness and Cognitive States. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 29-40. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1 29-40

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44070 «Сокрытый Бог: аргументы аналитической теологии в свете византийской патристики и философии естественного языка».

* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44070 “The Hidden God: Arguments of Analytic Theologians in Light of Byzantine Fathers and Philosophy of Natural Language”.

1. Введение

Тридцать лет назад Джон Шелленберг предложил аргумент против существования Бога, который был назван Аргументом от сокрытости [Schellenberg, 1993]. Название Аргумента отражает тот факт, что для некоторых людей существование Бога не кажется очевидным. Автор Аргумента считает такую «сокрытость» Бога логически несовместимой с представлениями о любви Бога ко всем людям и его открытостью для отношений с ними. Новизна и убедительность Аргумента состоят, в частности, в оригинальном сочетании религиозных представлений, философии и повседневного опыта. Вот как в общих чертах выглядит этот Аргумент¹:

(1) *Теологическая посылка*

Если Бог существует, то Бог всегда открыт для личных отношений с каждым способным человеком (т. е. способным находиться в этих отношениях).

(2) *Эпистемологическая посылка*

Если Бог всегда открыт для личных отношений с каждым способным человеком, то каждый не сопротивляющийся этому способный человек в любой момент времени будет иметь уверенность в истинности пропозиции «Бог существует».

(3) *Эмпирическая посылка*

Некоторые не сопротивляющиеся способные люди в некоторые моменты времени не имеют уверенности в истинности пропозиции «Бог существует».

(4) *Вывод*

Бог не существует.

С момента публикации Аргумента теистические философы и теологи пытаются найти в нем ошибку. Наиболее спорным компонентом Аргумента от сокрытости является его эпистемологическая посылка (2), особенно та ее часть, согласно которой для отношений с Богом человеку необходима уверенность в том, что Бог есть. Спорность данной посылки подтверждается, в частности, количеством самых разных философских и теологических возражений, выдвинутых против нее². Остальные посылки Аргумента, хоть и не бесспорны, редко подвергаются критике со стороны теистов по вполне понятным причинам. Теологическая посылка (1) не вызывает особых возражений, поскольку она основана на достаточно распространенных теистических представлениях о природе Бога и его совершенной любви ко всем своим творениям. Правдоподобность же эмпирической посылки (3) подтверждается повседневным опытом: наверняка, почти любому теисту

¹ Здесь приводится моя версия Аргумента от сокрытости, переделанная специально для целей данной статьи. Из исходной авторской версии [Schellenberg, 2015, pp. 24-25] были убраны промежуточные логические заключения и технический аналитический аппарат, уровень абстрактности был редуцирован до положения дел в нашем мире, и для удобства были добавлены названия посылок.

² Объемный перечень возражений против посылки (2) содержится в [Weidner, 2018, pp. 166-177].

в жизни попадались такие люди, которые кажутся вполне открытыми для контакта с Богом, однако сомневаются в его существовании. Далее в статье я буду считать послылки (1) и (3) истинными и неуязвимыми для критики³ и сосредоточу свое внимание исключительно на эпистемологической послылке (2). Автор Аргумента преподносит данную послылку как прозрачную и интуитивно безупречную, однако многим философам она кажется далеко не такой простой и самоочевидной. Критики находят в этой послылке множество неявных имплицитных допущений, опровержение которых влечет за собой опровержение самой послылки (2) и дискредитацию всего Аргумента вместе с его атеистическим выводом (4). В ответ на это защитники Аргумента приводят веские доводы против критики. На сегодняшний день состояние дискуссии таково, что сторонники теизма пока не могут предъявить убедительного опровержения послылки (2), поэтому атеистический вывод (4) все еще считается вполне обоснованным.

И здесь стоит заметить, что и сама эпистемологическая послылка (2), и предложенная теистами разносторонняя критика этой послылки неизменно опираются на имплицитное предположение о том, что обсуждаемые в ней отношения человека с Богом должны строиться на фундаменте когнитивных способностей человека. С точки зрения Аргумента возможность личных отношений с Богом зависит от когнитивного состояния человека – его уверенности в истинности пропозиции «Бог существует». Критики Аргумента заявляют, что упомянутые отношения зависят от другого когнитивного состояния. Предлагаемые ими альтернативные варианты включают либо замену «уверенности» на другую пропозициональную установку, либо замену пропозиции «Бог существует» на другую пропозицию, либо замену и того, и другого на какое-то иное когнитивное состояние. Однако, как уже было сказано, каждая из предложенных альтернатив сталкивается с достаточно убедительными контрдоводами защитников Аргумента. Складывается впечатление, что любые попытки теистов продолжать действовать в данном направлении будут все так же разбиваться о все те же доводы оппонентов. Мне представляется, что до тех пор, пока дискуссия об эпистемологической послылке (2) остается в пределах обсуждения когнитивных способностей и когнитивного содержания, защитники Аргумента могут успешно отражать любую критику со стороны теистов. Если это так, то единственным для теистов способом опровергнуть эпистемологическую послылку (2) будет выход за рамки эпистемологии через признание того, что возможность отношений человека с Богом не зависит от какого-то конкретного когнитивного состояния человека.

В данной статье я рассмотрю наиболее популярные попытки опровержения эпистемологической послылки (2) и контраргументы против них. Сначала я раскрою позицию автора Аргумента относительно логической связи между уверенностью человека в существовании Бога и возможностью его отношений с Богом. Затем я рассмотрю доводы критиков Аргумента, направленные на поиск альтернативных когнитивных состояний в качестве основы для отношений человека с Богом. Далее я приведу возражения защитников Аргумента против предлагаемых критиками альтернатив. В Заключении

³ Некоторые теологи и философы все же считают эти послылки спорными. Основные возражения против посылок (1) и (3) приведены в [Weidner, 2018, pp. 162-166].

я сделаю предположение о том, что для опровержения Аргумента потребуется радикально изменить стратегию и признать участие когнитивных способностей человека в отношениях с Богом необязательным.

2. Связь отношений с уверенностью

Ключевым элементом эпистемологической посылки (2) Аргумента от сокрытости является утверждение, что для отношений с Богом человеку необходимо иметь уверенность в истинности пропозиции «Бог существует». Данное утверждение опирается на вполне обыденное представление о природе личных отношений, которое может быть выражено в виде абстрактного условия возможности отношений для любых субъектов S_1 и S_2 :

(5) Условие возможности отношений

Если S_1 и S_2 находятся в отношениях, то S_1 уверен в истинности пропозиции « S_2 существует» и S_2 уверен в истинности пропозиции « S_1 существует».

В спорах об Аргументе от сокрытости обычно обсуждается частный случай условия (5):

(6) Условие возможности отношений с Богом

Если S находится в отношениях с Богом, то S уверен в истинности пропозиции «Бог существует».

На первый взгляд условие (5) является самоочевидным и, следовательно, не требующим дальнейших доказательств. И действительно, как можно находиться с кем-то в отношениях, если ты не уверен, что твой партнер существует? Если смысл понятия «отношения» с необходимостью подразумевает уверенность в существовании партнера, то логика требует признать условие (5) необходимо истинным и не нуждающимся в каких-либо обоснованиях.

Джон Шелленберг – автор Аргумента от сокрытости – утверждает, что условие (6) является не просто истинным, а необходимо истинным, и что альтернативная точка зрения не просто ложна, а логически невозможна [Schellenberg, 1993, p. 30]. Более того, по мнению Шелленберга, уверенность в существовании Бога является необходимой не только для *поддержания* отношений с Богом, но даже и для *вступления* в эти отношения [Schellenberg, 2015, p. 24]. Кажется, что Шелленберг считает эту точку зрения настолько общепринятой, бесспорной и самоочевидной, что даже не пытается наметить какую-то дополнительную линию защиты [Wiedner, 2018, p. 179].

Прежде чем перейти к обсуждению правомерности условия (6), следует уточнить, какое именно ментальное состояние Шелленберг обозначает фразой «уверенность⁴ в истинности пропозиции “Бог существует”». Во-первых, это состояние является частью мировоззрения.

⁴ В оригинале используется эпистемологический термин «belief». Существует несколько устойчивых вариантов перевода данного термина на русский язык: вера, убеждение, верование, и пр. Учитывая специфику именно Шелленберговской трактовки значения этого термина, а также список предлагаемых его оппонентами альтернативных когнитивных состояний, я предпочел переводить его словом «уверенность».

Несмотря на то, что эпистемология описывает его как установку в отношении пропозиции, с феноменологической точки зрения объектом этого ментального состояния является актуальное положение дел. Когда человек испытывает уверенность в истинности некоей пропозиции, то его мысль направлена не на проговариваемый в уме тезис, а на то, как обстоят дела в мире. Поэтому «уверенность в истинности пропозиции “Бог существует”» тождественна просто «уверенности, что Бог существует» или тому, что Бог является элементом картины мира [Schellenberg, 1993, p. 32]. Во-вторых, это состояние уверенности является произвольным и зависит от эмпирических и умозрительных подтверждений и опровержений, с которыми человек сталкивается на протяжении жизни. Уверенность – это не продукт осознанного выбора человека, а неконтролируемая «склонность ощущать истинность» мнения о том, как обстоят дела в мире [Schellenberg, 1993, p. 30]. В-третьих, эта уверенность имеет степени интенсивности: она может быть более сильной или слабой. Тем не менее, даже слабая степень уверенности вполне достаточна для того, чтобы формировать мировоззрение человека. Другими словами, несмотря на то, что у уверенности есть количественная составляющая, нас интересует только ее качественная сторона [Schellenberg, 1993, pp. 31-32].

Итак, по мнению Шелленберга, для отношений с Богом человеку необходимо находиться в таком ментальном состоянии, чтобы мысль о существовании Бога вызывала у него хотя бы минимальное произвольное ощущение согласия. Это также означает, что возникновение данного состояния должно не только логически, но и хронологически предшествовать началу отношений с Богом. Вдобавок, утрата этой уверенности в существовании Бога (например, под воздействием обстоятельств) автоматически приводит к прекращению отношений с Богом.

Многие критики Аргумента от сокрытости считают условие возможности отношений с Богом (6) слишком жестким и не разделяют мнения Шелленберга о его безальтернативности. Их возражения сводятся к тому, что в некоторых случаях отношения человека с Богом возможны даже тогда, когда человек не испытывает явной уверенности в его существовании. В подтверждение каждый из критиков приводит в пример некое альтернативное когнитивное состояние, которое также может лечь в основу отношений с Богом. Далее я перечислю наиболее популярные из предложенных альтернатив.

3. Альтернативные когнитивные состояния

3.1. Замена пропозициональной установки

Первый тип альтернативного когнитивного состояния, которое критики Аргумента от сокрытости предлагают взамен «уверенности, что Бог существует», связан с заменой пропозициональной установки. Нередко люди, не имеющие явной уверенности в том, что Бог есть, все же имеют хоть какое-то позитивное отношение к пропозиции «Бог существует». Критики Аргумента утверждают, что некоторые из этих альтернативных позитивных отношений к существованию Бога могут послужить фундаментом для выстраивания личных отношений с ним.

Чаще всего в качестве альтернативы для уверенности (*belief*) критики предлагают *веру* (*faith*) или религиозную веру [см., напр.: Howard-Snyder, 2013]. В отличие от уверенности, вера не является произвольной, поскольку она подразумевает некоторую решительность,

стойкость и осознанный выбор. Многие люди не уверены в существовании Бога, т. е. не испытывают внутреннего ощущения истинности пропозиции «Бог существует» ввиду отсутствия достаточных внешних подтверждений. Но несмотря на отсутствие уверенности, человек все равно способен как бы «присягнуть на верность» или «довериться» пропозиции «Бог существует» и начать соотносить с ней свои размышления, слова и поступки. В итоге, тот, кто не уверен, но верует в существование Бога, будет вести себя точно так же, как тот, кто уверен, и этого будет вполне достаточно для выстраивания отношений с Богом.

Некоторые критики обращают внимание на то, что ключевым отличием вышеупомянутой веры от уверенности является, собственно, сам волевой акт принятия пропозиции «Бог существует» как истинной. Поэтому в качестве альтернативы уверенности они предлагают не столько веру, сколько более простую и универсальную пропозициональную установку – *принятие* (acceptance) [см., напр.: McKaughan, 2013; Aijaz & Weidler, 2007]. Принятие – это такое ментальное состояние, при котором человек в делах, словах и мыслях сознательно исходит из того, что некая пропозиция истинна. В итоге, человек, принимающий пропозицию «Бог существует», будет действовать так же, как если бы он был уверен, что Бог существует. И поэтому принятие существования Бога, будучи внешне неотличимым от уверенности в существовании Бога, может стать основанием для отношений с ним.

Еще одной из предложенных альтернативных пропозициональных установок является *предположение* (assumption) [см., напр.: Wiedner, 2018, pp. 177-243; Howard-Snyder, 2013, p. 365]. По сравнению с верой и принятием, где человек берет на себя жесткие эпистемические и даже моральные обязательства считать пропозицию истинной и действовать строго в соответствии с ней, предположение является более мягкой установкой. При предположении пропозиция воспринимается как *вероятно* истинная, и при этом всегда остается место сомнению. Если человек предполагает, что пропозиция истинна, он включает эту точку зрения в перечень возможных вариантов и действует как бы «с оглядкой» на нее [Wiedner, 2018, p. 199]. И хотя предположение не оказывает на действия человека столь кардинального влияния, как уверенность, вера или принятие, оно все-таки вносит заметные изменения. Поэтому даже если человек всего лишь предполагает, что Бог существует, практические следствия этого предположения могут оказаться достаточными для возникновения отношений с Богом.

Наконец, самыми эпистемически слабыми из предложенных альтернатив являются надежда [см., напр.: Cullison, 2010] и желание [см., напр.: Evans, 2006; Perlmutter, 2016, pp. 51-64]. При этих ментальных состояниях человек расценивает некое положение дел ни как истинное, ни даже как вероятное, а всего лишь как возможное. Однако недостаточный эпистемический компонент ментальной установки по отношению к пропозиции с лихвой компенсируется аффективным компонентом. Надежда или желание могут оказывать не менее сильное воздействие на мысли и поступки человека, чем уверенность или вера. Поэтому тот, кто надеется, что Бог есть, или желает этого, может быть вполне пригодным для отношений с Богом.

3.2. Замена пропозиции

Вторая стратегия поиска альтернативы для «уверенности, что Бог существует» заключается не в замене пропозициональной установки, а в замене самой пропозиции. Некоторые критики Аргумента от сокрытости утверждают, что для отношений с Богом

необязательно быть уверенным в существовании именно Бога, а достаточно быть уверенным в существовании высшей силы или запредельной реальности. Таким образом, их стратегия состоит в замене пропозиции «Бог существует» на пропозицию «существует “что-то божественное”», где под «чем-то божественным» подразумевается какая-то иная возвышенная сущность, какая-то манифестация, репрезентация или аспект Бога в мире. В католической теологии известным примером такого подхода является учение Карла Ранера об «анонимных христианах» – тех людях, которые не верят в христианского Бога, а верят во что-то другое, однако благодаря их вере они все же обретают спасительную благодать [Rahner, 1969].

Какие же варианты замены «Бога» были предложены критиками Аргумента? По их мнению, отношения с Богом могут начаться даже тогда, когда человек уверен в существовании высшего Блага, чего-то Вечного и неизменного [Wainwright, 2002, pp. 113-114], или в существовании Абсолюта, чего-то Неведомого [Ferreira, 2002]; когда человек руководствуется объективными проявлениями добра и красоты в мире [Cuneo, 2013, p. 161], принципами жертвенной любви [Moser, 2015] или просто следует голосу совести [Evans, 2006, p. 247]. Благодаря уверенности в существовании высшей реальности человек вступает в подлинные взаимные отношения с высшей реальностью, даже если он поначалу не догадывается, что другим участником этих отношений на деле оказывается сам Бог.

3.3. Полная замена когнитивного состояния

Третий способ опровержения эпистемологической посылки (2) заключается не в замене одного из элементов условия (6) – пропозиции или пропозициональной установки, – а в замене и того, и другого на какое-то альтернативное когнитивное состояние. В рамках данной стратегии замена происходит через ослабление или полное отрицание пропозициональной направленности того когнитивного состояния, которое необходимо для отношений с Богом. Рассмотрим наиболее известные варианты замены.

Некоторые критики Аргумента утверждают, что отношения с Богом должны зависеть не от того, как человек конструирует свои представления о положении дел в мире, а от непосредственной направленности его ментального состояния на самого Бога. Иногда это противопоставление сравнивают с различием между знанием о личности и знанием самой личности. Утверждается, что человек может непосредственно знать Бога, не имея при этом никаких знаний о Боге, даже знания, что Бог существует [Benton, 2018; Stump, 2018]. Несколько иной вариант – это замена уверенности в существовании Бога на непропозициональную веру в самого Бога [Howard-Snyder, 2015]. Нередко стратегия замены формулируется в рамках противопоставления *de re* и *de dicto*. Например, человек может *de dicto* не осознавать, что Бог существует, однако осознавать это *de re*, и такого осознания будет вполне достаточно для отношений с Богом [Howard-Snyder, 2015, p. 138]. То же самое различие предлагается ввести и для вышеупомянутой установки «уверенность»: в случае *de dicto* объектом уверенности является пропозиция «Бог существует», однако объектом уверенности *de re* выступает сам Бог [Poston & Dougherty, 2007]. Наконец, данное различие применяется и к самим отношениям: критики утверждают, что отношения *de re* могут не зависеть от представлений *de dicto* о мире [Michon, 2015].

Все перечисленные когнитивные состояния расцениваются критиками как более слабые, чем уверенность в существовании Бога. Тем не менее, они считаются вполне достаточными для начала отношений с ним.

4. Защита Аргумента от критики

Итак, мы рассмотрели наиболее популярные способы опровержения эпистемологической посылки (2) Аргумента от сокренности посредством ослабления заложенного в ней условия возможности отношений с Богом (6). Все они сходятся в том, что условие (6) является слишком жестким и что оно должно быть расширено через добавление какого-то иного когнитивного состояния, которое также может стать основой для отношений с Богом.

Шелленберг и другие защитники Аргумента от сокренности выдвигают, на мой взгляд, достаточно успешные возражения на предъявленную критику. Если не вдаваться в подробности полемики по каждому отдельно взятому пункту, то можно выделить несколько универсальных линий защиты.

4.1. Неэффективность замены

Первая стратегия защиты эпистемологической посылки (2) основана на том, что ослабление условия (6) несколько не ослабляет обоснованности атеистического вывода (4). Предположим, что критики правы и что отношения с Богом зависят не от наличия уверенности в существовании Бога, а от какого-то альтернативного когнитивного состояния *X*. В таком случае весь Аргумент от сокренности можно легко переформулировать так, чтобы в центре внимания оказалось именно это состояние *X*: если Бог есть, то каждая несопротивляющаяся способная личность будет находиться в состоянии *X*; при этом существуют такие личности, которые способны находится в состоянии *X*, не сопротивляясь состоянию *X*, однако не находятся в состоянии *X*; следовательно, Бога нет. Другими словами, для любого альтернативного условия возможности отношений с Богом – наличие веры, предположения, надежды, и т.п. – все равно найдутся люди не верующие, не предполагающие, не надеющиеся, которые не удовлетворяют этому условию [Schellenberg, 2007]. Опровергая Аргумент от сокренности в его текущей форме, критики автоматически создают новый, не менее убедительный атеистический аргумент.

4.2. Наилучшие отношения

Вторая стратегия защиты основана на том, что предлагаемые критиками альтернативные основания для отношений с Богом в итоге оказываются хуже, чем «уверенность, что Бог существует». Отвечая оппонентам, Шелленберг сравнивает два типа личных отношений с Богом: отношения, построенные на уверенности, что Бог существует, и отношения без этой уверенности, но с каким-то иным ментальным состоянием (верой, предположением, надеждой, и т.п.). Его идея состоит в том, что отношения с уверенностью в существовании партнера открывают больше возможностей для конструктивного взаимодействия, обратной связи и участия в жизни партнера,

чем отношения, где существование партнера остается под вопросом [Schellenberg, 1993, pp. 164-167]. Отношения с Богом без уверенности в его существовании оказываются чем-то вроде имитации, суррогата полноценных отношений. В них есть лишь внешняя видимость взаимодействия, основанная на представлениях человека о том, как надо было бы себя вести если бы Бог существовал на самом деле. Отношения, включающие в себя как внутреннюю уверенность, так и соответствующие ей внешние действия, являются более богатыми и полноценными, чем те, где есть лишь внешние действия без опоры на внутреннее содержание.

Стоит заметить, что даже сами критики признают, что предлагаемые ими альтернативные когнитивные состояния не являются подходящим фундаментом для наилучших и полноценных отношений с Богом. При этом их аргументы направлены на то, что эти альтернативы будут достаточными для *начала* отношений и что со временем эти неполноценные отношения уже могут перерасти в нечто большее, а на смену альтернативному когнитивному состоянию может прийти настоящая уверенность в существовании Бога [см., напр.: Howard-Snyder, 2015, p. 138; Aijaz & Weidler, 2007, p. 20]. В ответ на это Шелленберг задается вопросом о том, зачем любящий и всемогущий Бог стал бы намеренно откладывать полноценные отношения с людьми на более поздний период и сначала вступать в какие-то ущербные отношения. Шелленберг подробно рассматривает многие варианты ответа на этот вопрос, но так и не находит удовлетворительного ответа [Schellenberg, 1993, ch. 5-7]. Ход его рассуждений сводится к тому, что любые гипотетические цели, которые могут быть достигнуты при неполноценных отношениях, могут быть гораздо успешнее достигнуты при полноценных. Другими словами, у Бога не должно быть причин временно ограничивать людям доступ к наилучшим отношениям с ним.

4.3. Некорректная замена

Еще одно возражение, которое выдвигается против некоторых альтернативных вариантов условия (6) связано с некорректностью подмены произвольного когнитивного состояния на произвольное. Смысл Аргумента от сокрытости заключается в том, что коль скоро необходимая для отношений уверенность в существовании Бога не зависит от воли человека, любящий Бог должен был бы сам обеспечить людям все, что нужно для возникновения этой уверенности. Замена данной уверенности на такое когнитивное состояние, которое подвластно воле человека, не соответствует смыслу Аргумента. При такой замене Бог будет открыт для отношений только с теми людьми, которые смогли своими силами достичь необходимого ментального состояния – веры, принятия или предположения. Но тогда получается, что этот Бог не открыт для отношений со всеми людьми, а это, в свою очередь, противоречит самой первой, теологической посылке (1) и нарушает логику аргументации [Schellenberg, 2015, p. 24].

4.4. Контингентная истинность

Напоследок я предложу еще одну возможную стратегию защиты Аргумента от сокрытости. Как уже было сказано выше, Шелленберг настаивает на том, что эпистемологическая посылка (2) является необходимо истинной. Все вышеперечисленные альтернативы условию (6) направлены на опровержение необходимой истинности или логической безальтернативности посылки (2).

И действительно, если у условия (6) существует хотя бы одна возможная альтернатива, оно перестает быть логически необходимым, и Аргумент, казалось бы, становится неубедительным. Однако мы вполне можем утверждать, что даже если посылка (2), вопреки мнению Шелленберга, не является необходимо истинной, она является контингентно истинной, т. е. просто отражает действительное положение дел в нашем мире. В таком случае для опровержения этой посылки одного лишь указания на возможность альтернативы будет уже недостаточно. Для опровержения контингентной истинности посылки (2) критикам придется доказать, что либо данная посылка является необходимо ложной, либо что предложенная ими альтернатива является более правдоподобной, чем посылка (2). Ни одно из вышеприведенных возражений критиков не содержит подобных доказательств, поэтому эпистемологическая посылка (2) все еще остается не опровергнутой, а атеистический вывод (4) Аргумента от сокрытости по-прежнему остается вполне обоснованным.

5. Заключение

Каким образом теисты могут оспорить логически неумолимый атеистический вывод Аргумента от сокрытости? Истинность вывода (4) зависит от истинности посылок (1), (2) и (3). Мы не подвергаем сомнению истинность посылок (1) и (3). Из этого следует, что атеистический вывод (4) может быть признан ложным только в том случае, если будет доказана ложность эпистемологической посылки (2). В данной статье мы рассмотрели основные попытки опровержения эпистемологической посылки (2) и продемонстрировали их безуспешность на фоне предъявленных контрдоводов защитников Аргумента. При этом было показано, что все предложенные теистами попытки опровержения не выходят за рамки когнитивистских представлений о природе отношений человека с Богом. И именно на этом когнитивистском поле атеисты неизменно одерживают победу над теистами.

Цель данной статьи состоит не в поиске ошибки в Аргументе от сокрытости и не в попытке опровержения его атеистического вывода, а в том, чтобы отыскать перспективное направление для переосмысления причин успешности данного Аргумента. В ней показано, что краеугольным камнем всей логики Аргумента является убежденность в том, что отношения человека с Богом должны быть нераздельно связаны с познавательными способностями человека, с каким-то определенным типом его когнитивного состояния. На основании вышесказанного главный вывод статьи может быть сформулирован следующим образом. Если отношения человека с Богом могут строиться лишь на основании когнитивного состояния человека, то, в силу убедительности Аргумента от сокрытости, Бог не существует. Если же Бог существует, то отношения человека с Богом могут строиться не на когнитивной основе. Ответ же на вопрос о том, как именно могут выглядеть некогнитивные отношения с Богом, выходит за рамки этой статьи⁵.

⁵ Один из возможных вариантов некогнитивных отношений с Богом предложен в [Butakov, 2021].

Список литературы / References

- Aijaz, I., Weidler, M. (2007). Some Critical Reflections on the Hiddenness Argument. *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 61. no. 1. pp. 1-23. DOI: 10.1007/s11153-006-9103-8
- Benton, M. (2018). God and Interpersonal Knowledge. *Res Philosophica*. Vol. 95. no. 3. pp. 421-447. DOI: 10.11612/resphil.1666
- Butakov, P. (2021). Divine Openness for Physical Relationship. *Roczniki Filozoficzne*. Vol. 69. no. 3. pp. 141-160. DOI: 10.18290/rf21693-9
- Cullison, A. (2010). Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 47. no. 2. pp. 119-134.
- Cuneo, T. (2013). Another Look at Divine Hiddenness. *Religious Studies*. Vol. 49. no. 2. pp. 151-164. DOI: 10.1017/S0034412513000048
- Evans, C. S. (2006). Can God be Hidden and Evident at the Same Time? Some Kierkegaardian Reflections. *Faith and Philosophy*. Vol. 23. no. 3. pp. 241-253. DOI: 10.5840/faithphil200623329
- Ferreira, M. J. (2002). A Kierkegaardian View of Divine Hiddenness. In Howard-Snyder, D. and Moser, P. K. (eds.). *Divine Hiddenness: New Essays*. New York. pp. 164-180.
- Howard-Snyder, D. (2013). Propositional Faith: What It Is and What It Is Not. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 50. no. 4. pp. 357-372.
- Howard-Snyder, D. (2015). Divine Openness and Creaturely Nonresistant Nonbelief. In Green, A. and Stump, E. (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge. pp. 126-138.
- McKaughan, D. J. (2013). Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason. *Religious Studies*. Vol. 49. no. 1. pp. 101-124. DOI: 10.1017/s0034412512000200
- Michon, C. (2015). Is Atheism (the Fact) Good Evidence for Atheism (the Thesis)? On John Schellenberg's Argument from Ignorance. *European Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 7. no. 1. pp. 71-88. DOI: 10.24204/ejpr.v7i1.130
- Moser, P. K. (2015). Divine Hiddenness and Self-Sacrifice. In Green, A. and Stump, E. (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge. pp. 71-88.

Perlmutter, J. (2016). Desiring the Hidden God: Knowledge without Belief. *European Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 8. no. 4. pp. 51-64. DOI: 10.24204/ejpr.v8i4.1717

Poston, T., Dougherty, T. (2007). Divine Hiddenness and the Nature of Belief. *Religious Studies*. Vol. 43. no. 2. pp. 183-198. DOI: 10.1017/s0034412507008943

Rahner, K. (1969). Anonymous Christians. In Kruger, K.-H. and Kruger, B. (transl.). *Theological Investigations*. Vol. VI: Concerning Vatican Council II. Baltimore. pp. 390-398.

Schellenberg, J. L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY.

Schellenberg, J. L. (2007). On Not Unnecessarily Darkening the Glass: a Reply to Poston and Dougherty. *Religious Studies*. Vol. 43. no. 2. pp. 199-204. DOI: 10.1017/S0034412507008955

Schellenberg, J. L. (2015). Divine Hiddenness and Human Philosophy. In Green, A. and Stump, E. (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge. pp. 13-32.

Stump, E. (2018). Theology and the Knowledge of Persons. In Ellis, F. (ed.) *New Models of Religious Understanding*. Oxford. pp. 172-190.

Wainwright, W. J. (2002). Jonathan Edwards and the Hiddenness of God. In Howard-Snyder, D. and Moser, P. K. (eds.). *Divine Hiddenness: New Essays*. New York. pp. 98-119.

Weidner, V. (2018). *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Cham. DOI: 10.1007/978-3-319-97517-7

Сведения об авторе / Information about the author

Бутаков Павел Анатольевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: pavelbutakov@academ.org, <http://orcid.org/0000-0001-8133-1626>

Статья поступила в редакцию: 10.02.2023

После доработки: 10.03.2023

Принята к публикации: 20.03.23

Butakov Pavel – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: pavelbutakov@academ.org, <http://orcid.org/0000-0001-8133-1626>

The paper was submitted: 10.02.2023

Received after reworking: 10.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

УДК [1:316]:167

ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

М. В. Демидова

свободный исследователь (г. Энгельс)

demidovamv@rambler.ru

Аннотация. В статье исследованы парадигмальные и социально-коммуникативные аспекты философии языка Л. Витгенштейна. Выявлено преобладание в его научном творчестве рациональной парадигмы, излишне формализовавшей язык. Автором статьи предложено альтернативное решение проблемы: направление изучения языка на основе рекурсивной парадигмы, системного и синергетического подходов. Перспективность рекурсивной парадигмы, развитие которой в современной постнеклассической науке связано с изучением вопросов воспроизводства, функционирования, изменения самоорганизующихся систем, к числу которых относится язык, обусловлена современными достижениями науки. Методологическую базу исследования составили общенаучные методы, компаративный и системный подходы.

Ключевые слова: Л. Витгенштейн, логика, язык, рекурсия, структура, система, парадигма, мышление.

Для цитирования: Демидова, М. В. (2023). Парадигмальные и социально-коммуникативные аспекты исследования языка в философии Л. Витгенштейна. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 41-51. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.41-51

PARADIGMATIC AND SOCIO-COMMUNICATIVE ASPECTS OF LANGUAGE RESEARCH IN L. WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY

M. V. Demidova

Free researcher (Engels)

demidovamv@rambler.ru

Abstract. The article examines the paradigmatic and socio-communicative aspects of L. Wittgenstein's philosophy of language. The predominance of the rational paradigm in his scientific work was revealed, IT formalized the language. The author of the article suggests an alternative solution to the problem: the direction of language learning based on a recursive paradigm, systemic and synergetic approaches. The perspective of the recursive paradigm, the development of which in modern post-nonclassical science is associated with the study of issues of reproduction, functioning, and changes in self-organizing systems. These include the language. The use of the recursive paradigm is conditioned by modern scientific achievements. The methodological basis of the study was made up of general scientific methods, comparative and systematic approaches.

Keywords: L. Wittgenstein, logic, language, recursion, structure, system, paradigm, thinking.

For citation: Demidova, M. V. (2023). Paradigmatic and socio-communicative aspects of language research in L. Wittgenstein's Philosophy. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 41-51. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.41-51

Людвиг Витгенштейн (1889–1951) – австрийский философ и один из основоположников аналитической философии – разработал аналитические методы, которые, по его мнению, можно было бы применить для построения непротиворечивой логической и философской теории.

Поскольку все научное знание зафиксировано в языковой форме, то данную методику логического анализа в начале XX в. применили неопозитивисты, в связи с чем современные исследователи иногда причисляют Л. Витгенштейна к неопозитивистской традиции. Однако это спорное мнение, т. к. позитивистская традиция в целом ориентирована на решение проблем эмпиризма, а аналитика языка проводилась Л. Витгенштейном преимущественно в рационалистической парадигме, особенно в период развития идей «Логико-философского трактата» [Витгенштейн, 1994, с. 1-73], т. е. на раннем этапе творчества философа. Но все же общий для позитивистов и Л. Витгенштейна момент есть. Он состоит в понимании философии как деятельности по систематизации научного знания, т. е. в ограничении этой науки методологическими функциями: «Цель философии – логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не “философские предложения”, а достигнутая ясность предложений» [Витгенштейн, 1994, с. 1-73].

Согласно Л. Витгенштейну, источником неэффективности философии является неправильное употребление языка. Это приводит ученых к псевдопроблемам, избавиться от которых можно, если все сложные дескриптивные высказывания перевести в простые, описывающие простейшие единицы опыта. С целью решения этой проблемы Л. Витгенштейн сделал объектом своего исследования язык, структуру которого он пытался выявить с помощью логического анализа.

Классический общенаучный метод – анализ – представляет собой не только процесс разложения объекта исследования на составные части, но и выявление строения (структуры) целого, т. е. установление отношений и связей между частями. В связи с чем для выявления структуры языка Л. Витгенштейн применил метафизический подход, понимаемый в период с начала XX в. и до нашего времени как синтез онтологии и эпистемологии, которые являются взаимосвязанными учениями о структуре и способах познания объекта. Как считают современные исследователи, «потенциал аналитической метафизики напрямую зависит от потенциала ее методологических оснований» [Сухарева, 2022, с. 122], поэтому результаты исследований ученых во многом обусловлены выбором парадигмы как типом построения знания.

Первоначально и на протяжении почти всего исследовательского периода австрийский философ определял понятие «язык» как инструмент отображения действительности. Поэтому все заблуждения в науке Л. Витгенштейн сводил к нарушению норм лингвистической практики. В ходе исследования языка им были выявлены три вида высказываний: логически правильные, нелогичные и бессмысленные, т. е. бессмысленные высказывания могут быть логически истинными. Исходя из данных рассуждений у нас возникают вопросы: 1) как Л. Витгенштейн понимал осмысленность высказываний и 2) какой теории истины он придерживался?

Ответ на первый вопрос находится в изобразительной теории языка, созданной философом для объяснения процесса соотношения языка и мира. Ее суть сводится к изображению логической структуры мира в логической структуре языка. Понимая мир как

«действительность во всем ее охвате» [Витгенштейн, 1994, с. 8], а предложение как «картину действительности» [Витгенштейн, 1994, с. 19], т. е. отражение (или изображение) действительности, в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн на основании отождествления мира с фактами [Витгенштейн, 1994, с. 5] изучал проблему того, что представляет собой мир, а не знание о нем. В связи с этим ответ на вопрос о понимании истины ранним Л. Витгенштейном очевиден – это классическая аристотелевская теория истины, но трансформированная австрийцем на основе логики.

Для позднего периода его творчества, представленного в работе «Философские исследования» [Витгенштейн, 1994], характерно иное трактование и языка, и истины. Логическая структурированность языка стала формальной и дополнилась приоритетными содержательными элементами – эмоциональными, ментальными и другими, отличными от формально-логических. Теперь понимание структуры языка напомнило то, которое предложил Ф. Де Соссюр, выделив внутреннюю и внешнюю стороны языка – означаемое и означающее [Соссюр, 2004]. При этом методология исследования Л. Витгенштейна сменилась с метафизического рассмотрения на герменевтическое, что привело его и к изменению теории языка на индивидуалистическую, согласно которой язык индивидуален и относителен особенностям субъекта познания. Люди могут понимать один и тот же факт по-разному, придавая ему свой смысл. Поэтому «основным тезисом поздней философии Витгенштейна считается замена объяснения описанием» [Целищев, Хлебалин, 2021], т. е. наблюдается переход к исследованию вопросов фактического представления знания. В связи с этим для позднего периода творчества философа характерна релятивистская тенденция в понимании истины.

Скорее всего, Л. Витгенштейн изначально сомневался в позитивистском понимании философии как логической и методологической деятельности, приводящей к отождествлению философии с логикой и приданию ей формального значения, что подтверждают и современные исследования, касающиеся возможностей формального решения философских вопросов [Хлебалин, 2004, с. 6]. Поэтому он поставил вопрос об осмысленных высказываниях. Но все же тем самым Л. Витгенштейн изначально проводил исследования языка в рационалистической парадигме, характерной для начального этапа его творчества. Позже у Л. Витгенштейна более отчетливо и смело проявляется смена парадигмы на эмпирическую, но конкретизация ее вида еще не совсем ясна. Заметно, что она ориентирована на понимание языка не в формально-логическом аспекте, а в аспекте формально-содержательного синтеза, включающего в себя эмоции, чувства, личные ментальные особенности человека, влияющие на смысл языковых выражений. При сопоставлении формальных высказываний действительности Л. Витгенштейн в итоге пришел к выводу о том, что в языке можно выразить не все знание: ценности и смыслы невыразимы в нем. С помощью языка передается информация, которой сам восприниматель придает ценность и наделяет ее смыслом.

Конечно, мы согласны с тем, что язык и логика – две нераздельные составляющие человеческого мышления, имеющие много общего. И язык, и логика возможны, благодаря своей символической специфике. В логике эта специфика проявлена более конкретно – как знаковая система или система семиотическая. Что, конечно, не исключает семиотичности для языка. Но «язык» как таковой – очень широкое понятие, поскольку он как способ бытия, имеет в своем арсенале вместе с семиотической также и звуковую, слуховую, мимическую,

жестовую и другие составляющие проявления и установления смыслов человеком [Делез, 1995].

Язык логики имеет свой аппарат, в основе которого лежат определенные структурные правила, они различны для различных логик. Для этого создается некая логическая конструкция абстрактных объектов или, как сказал бы Г. Файхингер, «фикций» – как принятых разумом абсолютно ложных допущений, задача которых заключается не в служении познанию, а в обеспечении возможности практической, полезной и целесообразной деятельности. Понятие «фикция» было введено в оборот Г. Файхингером в 1911 г., когда вышло в свет его сочинение «Философия Как-Если-Бы» [Vaihinger, 1911], где в основу был положен термин кантовской гносеологии «als ob» – «как если бы». Со временем фикциональная программа Г. Файхингера стала образцом программы анализа научного языка, составившей сущность логического позитивизма 20-х – 60-х годов XX в. [Дудник, Солонин, 2001]. Кроме этого, позже фикции в интерпретации Г. Файхингера были взяты за основу «Философии символических форм» Э. Кассирером [Кассирер, 2002], который отождествил их с символами и знаками, в итоге придав им общую характеристику – функциональную, т. е. и фикция, и символ, и знак – это функции в процессе мышления. С помощью символов человек фиксирует информацию, сохраняет ее, социально коммуницирует, т. е. взаимодействует с ее помощью [Кассирер, 1998].

Символы исторически изменчивы. Согласно В. А. Фриауфу, проследившему эволюцию символа, в древности он имел сакральное значение, но в настоящее время в некоторых цивилизованных странах символ инструментализировался и приобрел значение преимущественно утилитарно-функциональное [Фриауф, 2016]. Суть символа коммуникативная. С его помощью возможно оформление и передача информации. Но применение этой информации возможно только благодаря человеку, который принимает решения о том, с какой целью и в каких условиях она может быть полезной, исходя из ценностных приоритетов [Демидова, 2020]. В современной науке фикции активно применяются в составе методологических подходов (особенно в квантовой физике) как идеальные объекты, создаваемые в качестве инструментов познания, т. е. имеют методологическую функцию.

На наш взгляд, идеи Г. Файхингера, его последователей и других философов, например, М. Хайдеггера о языке как «доме бытия», – продолжение кантовского исследования «вещей в себе», «вещей самих по себе» и «вещей для нас». Это продолжение нашло свое выражение в рассмотрении философами «мыслительного процесса самого по себе» и, как следствие, «языка самого по себе».

Но можно ли рассматривать мыслительный процесс отдельно от мыслителя? Вряд ли. И в одной из последних работ И. Канта «Антропология с прагматической точки зрения» [Кант, 2010] мы можем наблюдать обращение кенигсбергского мыслителя не только к изучению познавательного процесса, но и к феноменам человеческой жизни в целом [Демидова, 2012, с. 15-21].

Ведь что такое «как если бы»? Это – словосочетание, сконструированное человеком посредством языковых средств. Рассмотрим его более детально. «Как» – это одновременно местоимение, частица, наречие и союзное слово, имеющие значения степени, отождествления, временных отношений и ограничения. «Если бы» – союз со значениями допущения и условиями совершения чего-нибудь в неопределенном временном плане

[Ожегов, Шведова, 1993, с. 265, 191]. В результате, словосочетание «как если бы» выступает в качестве связки, благодаря которой мог бы быть возможным предполагаемый переход из реального состояния в возможное или невозможное (в зависимости от смысла предположений), т. е. «как если бы» – это некое мысленное устремление к мысленно предполагаемой цели. В языке логики происходит подобный переход, и в этом переходе «как если бы» выступает в качестве инструмента мышления.

А существует ли зависимость языка логики от языка как такового? Да. Те проявления языка, о которых было сказано выше – звуковые, слуховые, мимические, жестовые и другие, в письменном выражении имеют грамматический способ своего обозначения. Он структурирован. И языки жителей разных стран структурированы по-разному.

Например, если мы сравним русский и немецкий языки, то увидим, что немецкий язык имеет определенную структурированность. В нем есть обязательные нормы построения предложения: глагол может занимать только то место, которое определено этими нормами. Первое место – в вопросительном предложении, последнее – в повествовательном. Если говорящий по-немецки человек, начав говорить, уже произнес приставку, отделяемую от глагола, которая ставится, согласно нормам повествовательного предложения, в начале предложения, то, договаривая это предложение, он должен произнести именно тот глагол, к которому относится эта приставка. В русском языке человек, если начал говорить и по какой-либо причине вдруг изменил ход своих мыслей, может изменить первоначально предполагаемые для употребления глаголы (и не только глаголы), и поэтому как угодно продолжить свои мысли. Подобная разница в структурированности немецкого и русского языков свидетельствует о том, что немецкий язык – более нормирован, а русский – наиболее ситуативен, гибок, изменчив и событийен, приспособлен к развитию возможностей [Демидова, 2008].

Вероятно, причины различий в степени грамматической структурированности иностранных языков – в социальных, культурных, коммуникативных особенностях и менталитете той или иной народности. Данное обстоятельство свидетельствует о социально-коммуникативной специфике языка, на что обратили свое внимание как отечественные, так и зарубежные исследователи творчества Л. Витгенштейна: «... занимаясь прояснением грамматики языковых игр и связанных с ними форм социальной организации человеческой деятельности, Витгенштейн, по сути, преобразовал концепцию философии в разновидность социального исследования» [Gunnell, 2014; Медведев, 2009, с. 36]. Несомненно, социальные, культурные, ментальные особенности языка оказывают влияние на его грамматику, а соответственно, на логику языка и мышления человека. Это значит, что язык имеет знаковый статус, зависящий от исходной понятийной, социально-коммуникативной и культурной системы, и является инструментом мышления. А как известно, любой инструмент имеет свой механизм действия. В случае с языком механизм активизирует его структуры (грамматические, синтаксические и другие) в целом. Поэтому возникает вопрос: что представляет собой этот механизм?

Если структура языка есть структура мышления, а структура есть основа системы, то сначала надо определиться, с каким видом языковой системы – естественной или искусственной – проводится исследование? Конечно, искусственный и естественный языки сильно отличаются, но оба они – языки, а поэтому, как мы можем предположить, имеют одинаковый механизм действия.

Вероятно, ответ на вопрос о механизме можно найти в понимании взаимосвязи структурных и системных аспектов языка. Структурные аспекты языка на высоком научном уровне проанализированы в работах современных исследователей Я. Розвадовского [Rozwadowski, 1960] и В. В. Мартынова [Мартынов, 1982]. Определений понятия «структура» в различных науках довольно много, но в целом они сводятся к ее пониманию как некой последовательности элементов системы и их упорядоченности по определенным принципам. Каждый элемент системы имеет свою функцию, поэтому структура статична, а система в случае функционирования ее элементов динамична. В идеальных (мыслительных) системах эти функции символические, в материальных – знаковые, т. к. знак есть материализованный символ. Отличие символа от знака в том, что символ есть осмысленное подобие, отражающее специфические признаки символизируемого объекта. С помощью символа возможно представление невербального знания (эмоционального, экспрессивного, например, музыкального), лежащего за пределами рациональности, но также принадлежащего к языковому способу представления знаний. «Невербальное знание находится за пределами рационального подхода к постижению мира, оно вне любой терминосистемы, будь то математика, лингвистика, паралингвистика и вся семиотика в целом» [Гордей, 2021, с. 9]. Но невербальное знание также представлено с помощью языка.

При изменении взаимосвязи функций элементов совершается переструктурирование системы, что свидетельствует о *рекурсивной* специфике систем. Именно рекурсия (от лат. *recursio* – возвращение) как принцип последовательного, упорядоченного замкнутого, т. е. повторяющегося и самовоспроизводимого действия, вероятнее всего, является принципом действия механизма языка как искусственного, так и естественного. Это возможно в случае понимания языка с позиций системного подхода, когда система есть совокупность взаимосвязанных, взаимозависимых и взаимообусловленных элементов.

Считаем, что применение системного подхода к исследованию языка является наиболее перспективным по сравнению с логическим анализом. Австрийскому философу следовало бы руководствоваться критериями научности знания. Они известны со времен Аристотеля, основные из них – системность и достоверность знания. В этом случае язык следует рассматривать с позиций органицизма и эволюционизма как классических и неклассических методологических позиций, дополнив их (но уже в наше время современными учеными) постнеклассическим исследованием на основе синергетического подхода. При этом следует учитывать, что данные подходы в совокупности применимы для изучения скорее естественных, а не искусственных языков, что указывает на субъекто-нейтральную, либо субъекто-участвующую в языковом процессе позицию индивида.

Принцип рекурсии как «принцип самовоспроизведения и одновременного усложнения системы согласно алгоритму собственного разворачивания по аналогии» [Зайченко, 2010, с. 23] является основой рекурсивной парадигмы, развитие которой в современной постнеклассической науке связано с изучением вопросов воспроизводства, функционирования, изменения самоорганизующихся систем, к числу которых можно причислить и язык, особенно в его естественной разновидности. Перспективности данного направления дальнейшего изучения языка способствуют современные достижения психологии мышления: «... установлено наличие трех основных свойств самоорганизации мышления, реализуемых посредством рекурсии: автономности мыслительной системы, ее воспроизводстве и обеспечении положительной обратной связи» [Даутов, Белоусова,

2022, с. 21]. «Рекурсия позволяет придавать определенное значение неизвестным сигналам, превращая их в информацию <...> При этом рекурсивное описание мыслительных процессов, когда для создания модели мыслительного акта в нее включаются результаты описания предыдущих актов мышления, обеспечивает функцию самовоспроизведения системы, как необходимого условия его самоорганизации <...> Рекурсия запускает последовательный цикл самоорганизации мышления, где каждый предыдущий этап подготавливает последующий <...> Замкнутость по мере усиления рекурсивных процессов мышления и формирования границы между его внутренним содержанием и внешним окружением способствует развитию самореферентности, обеспечивающей самовоспроизведение мыслительной системы» [Там же, с. 27]. Рекурсивная структура мышления может свидетельствовать и о рекурсивной структуре языка, поэтому автор статьи предлагает альтернативное решение проблемы: направление изучения языка на основе рекурсивной парадигмы, системного и синергетического подходов. Перспективность рекурсивной парадигмы, развитие которой в современной постнеклассической науке связано с изучением вопросов воспроизводства, функционирования, изменения самоорганизующихся систем, к числу которых относится язык, обусловлена современными достижениями науки.

Таким образом, исследование языка, предпринятое Л. Витгенштейном, проводилось преимущественно в русле классической рациональности. Преобладающее применение логического метода к такому естественному феномену человеческой деятельности, как язык, методологически неверно, т. к. естественный язык в своей структуре содержит большую долю эмоций, чувств, относящихся к эмпирическому миру. Поэтому ценные и полезные результаты логического анализа, предпринятого Л. Витгенштейном, следует дополнить эмпирической методологией и исследовать язык, основываясь на рекурсивной парадигме, системном и синергетическом подходах. Но это очень сложная задача, т. к. язык напрямую связан с сознанием и психикой человека. А на сегодняшний день и тем более во времена, когда проводил свои исследования Л. Витгенштейн, еще не сложилась универсальная концепция, описывающая деятельность сознания и психики человека. Поэтому почти все современные исследования относительны, у каждого ученого свое понимание языка, которое обусловлено его ценностным миром.

Список литературы / References

Витгенштейн, Л. (1994). Логико-философский трактат. *Витгенштейн Л. Философские работы*. В 2 ч. Ч. I. Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. М. Гнозис. С. 1-73.

Wittgenstein, L. (1994). A Logical and Philosophical Treatise. In *Wittgenstein L. Philosophical works*. In 2 parts. Part I. Kozlova, M. S., Aseev Yu. A. (transl.). Moscow. pp. 1-73. (In Russ.)

Гордей, А. Н. (2021). О декларативном и процедуральном представлении знаний. *Иностранные языки в высшей школе*. № 3(58). С. 5-12. DOI: 10.37724/RSU.2021.58.3.001

Hardzei, A. (2021). On Declarative and Procedural Knowledge Representation. *Foreign Languages in Tertiary Education*. No. 3(58). Pp. 5-12. DOI: 10.37724/RSU.2021.58.3.001 (In Russ.)

Даутов, Д. Ф., Белоусова, А. К. (2022). Роль рекурсии в самоорганизации мышления. *Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. Т. 32. № 1. С. 21-29. DOI: 10.35634/2412-9550-2022-32-1-21-29

Dautov, D. F., Belousova, A. K. (2022). The role of recursion in the self-organization of thinking. *Bulletin of Udmurt University. Series Philosophy. Psychology. Pedagogy*. Vol. 32. no. 1. pp. 21-29. DOI: 10.35634/2412-9550-2022-32-1-21-29 (In Russ.)

Делез, Ж. (1995). *Логика смысла*. М. Академия. 297 с.

Delez, Zh. (1995). *The logic of meaning*. Moscow. 297 p. (In Russ.)

Демидова, М. В. (2012). «*Animal symbolicum*» Э. Кассирера и научное знание XX века: философский анализ. Под ред. проф. В. А. Фриауфа. Deutschland, Saarbrucken. LAP LAMBERT Academic Publishing. Изд-е 2-е, дополненное. 177 с.

Demidova, M. V. (2012). "Animal symbolicum" by E. Cassirer and scientific knowledge of the twentieth century: philosophical analysis. Friauf, V. A. (ed.). Deutschland, Saarbrucken. 177 p. (In Russ.)

Демидова, М. В. (2020). Методологические парадоксы в культурно-цивилизационной парадигме О. Шпенглера и междисциплинарность современной науки. *Актуальные тенденции социальных коммуникаций: история и современность: сборник научных статей (материалы Международной научно-практической конференции «Актуальные тенденции социальных коммуникаций: история и современность», 12 ноября 2020 г., Ижевск)*. Под ред. Г. В. Мерзляковой, Л. В. Баталовой, С. А. Васюра, С. А. Даньшиной, Е. А. Калач, О. В. Меншатовой, Е. И. Михалевой. Ижевск. Издательский центр «Удмуртский университет». С. 546-562.

Demidova, M. V. (2020). Methodological paradoxes in O. Spengler's Cultural and Civilizational paradigm and the interdisciplinarity of modern science. In Merzlyakova, G. V., Batalova, L. V., Vasyura, S. A., Danshina, S. A., Kalach, E. A., Menshatova, O. V., Mikhaleva, E. I. (eds.). *Current Trends in Social Communications: History and Modernity. Collection of Scientific Articles (Materials of the International Scientific and Practical Conference "Current Trends in Social Communications: History and Modernity", November 12, 2020, Izhevsk)*. Izhevsk. pp. 546-562. (in Russ.)

Демидова, М. В. (2008). Язык логики. *Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке*. Материалы X научной конференции. СПб. С. 343-346.

Demidova, M. V. (2008). Logic language. In *Modern Logic: Problems of Theory, History and Application in Science*. Materials of the X Scientific Conference. St. Petersburg. pp. 343-346. (in Russ.)

Дудник, С. И., Солонин, Ю. Н. (2001). Фикционализм: опыт историко-философской реконструкции. *Парадигмы исторического мышления XX века: очерки по современной философии культуры*. СПб. Санкт-Петербургское философское общество. С. 178-196.

Dudnik, S. I., Solonin, Yu. N. (2001). Fictionalism: the experience of historical and philosophical reconstruction. In *Paradigms of Historical Thinking of the Twentieth Century: Essays on Modern Philosophy of Culture*. St. Petersburg. pp. 178-196. (in Russ.)

Зайченко, М. А. (2010). К проблеме присутствия рекурсивного принципа в феноменах-конструктах философии. *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. Т. 4. № 4. С. 23-26.

Zaychenko, M. A. (2010). On the issue of presence of a recursive principle in the constructs of philosophy. *Herald of Vyatka State University*. Vol. 4. no. 4. pp. 23-26. (In Russ.)

Кант, И. (2010). *Антропология с прагматической точки зрения*. М. 194 с.

Kant, I. (2010). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Moscow. 194 p. (in Russ.)

Кассирер, Э. (1998). *Избранное. Опыт о человеке*. М. Гардарика. 784 с.

Kassirer, E. (1998). *Selected essays. Favorites. Experience about a Person*. Moscow. 784 p. (in Russ.)

Кассирер, Э. (2002). *Философия символических форм*. В 3-х т. М. СПб. Университетская книга.

Kassirer, E. (2002). *Philosophy of Symbolic Forms*. In 3 vols. Moscow. St. Petersburg. (in Russ.)

Мартынов, В. В. (1982). *Категории языка. Семиологический аспект*. М. Наука. 192 с.

Martynov, V. V. (1982). *Language Categories. The Semiological Aspect*. Moscow. 192 p. (in Russ.)

Медведев, Н. В. (2009). *Философия Людвиг Витгенштейна и проблемы понимания иных культур*. Тамбов. Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина. 382 с.

Medvedev, N. V. (2009). *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein and the Problems of Understanding other Cultures*. Tambov. 382 p. (in Russ.)

Ожегов, С. И., Шведова, Н. Ю. (1993). *Толковый словарь русского языка*. М. АЗЪ. 907 с.

Ozhegov, S. I., Shvedova, N. Yu. (1993). *Explanatory Dictionary of the Russian Language*. Moscow. 907 p. (in Russ.)

Соссюр, Ф. (2004). *Курс общей лингвистики*. М. Едиториал УРСС. 256 с.

Saussure, F. (2004). *Course of General Linguistics*. Moscow. 256 p. (in Russ.)

Сухарева, В. А. (2022). Перспективы аналитической метафизики. *Аналитическая философия: траектории истории и векторы развития: сборник научных трудов*

Международной научной конференции, посвященной 80-летию научного руководителя Института философии и права СО РАН В. В. Целищева, Новосибирск, 25-26 февраля 2022 г. Под ред. А. В. Хлебалина. Новосибирск. Офсет ТМ. С. 122-127. DOI 10.47850/S.2022.1.18

Sukhareva, V. A. (2022). Prospects for Analytical Metaphysics. In Khlebalin, A. V. (ed.). *Analytical Philosophy: Trajectories of History and Vectors of Development. Collection of Scientific Papers of the International Scientific Conference Dedicated to the 80th anniversary of the Scientific Director of the Institute of Philosophy and Law SB RAS V. V. Tselishchev, Novosibirsk, February 25-26, 2022.* Novosibirsk. pp. 122-127. DOI 10.47850/S.2022.1.18 (in Russ.)

Фриауф, В. А. (2016а). Символьные формы изначального языка и культа. *Парадигма: философско-культурологический альманах.* № 23(23). С. 7-25.

Friauf, V. A. (2016a). Symbolic forms of the original language and cult. *Paradigm: Philosophical and Cultural Almanac.* no. 23(23). pp. 7-25. (in Russ.)

Фриауф, В. А. (2016б). О начале языка. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Философия. Психология. Педагогика.* Т. 16. № 3. С. 292-296. DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-3-292-296

Friauf, V. A. (2016b). About the Beginning of the Language. *News of Saratov University. A new series. Philosophy. Psychology. Pedagogy.* Vol. 16. no. 3. pp. 292-296. DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-3-292-296 (in Russ.)

Хлебалин, А. В. (2004). *Категория сущности и аналитический метод: дис. ... канд. филос. наук.* Новосибирск. Новосибирский государственный педагогический университет. 163 с.

Khlebalin, A. V. (2004). *Entity category and analytical method. Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophical Sciences.* Novosibirsk. Novosibirsk State Pedagogical University. 163 p. (in Russ.)

Целищев, В. В., Хлебалин, А. В. (2021). Понимание в математике и следование правилу Витгенштейна. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.* № 61. С. 29-37. DOI: 10.17223/1998863X/61/4

Tselishchev, V. V., Khlebalin, A. V. (2021). Understanding in mathematics and wittgenstein's rulefollowing. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* no. 61. pp. 29-37. DOI: 10.17223/1998863X/61/4 (in Russ.)

Gunnell, J. G. (2014). *Social inquiry after Wittgenstein and Kuhn. Learning everything as it is.* New York. Columbia University Press. 272 p.

Rozwadowski, J. (1960). Słowotwórstwo i znaczenie wyrazów. *Wybór pism.* Vol. 3. *Językoznawstwo ogólne.* Warszawa. PWN. pp. 21-95. (in Polish)

Rozwadowski, J. (1960). The meaning and meaning of words. *General linguistics.* Vol. 3. Warsaw. pp. 21-95. (in Polish)

Vaihinger, H. (1911). *Die Philosophi des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen Menschheit, auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Berlin. (In Deutsch)

Vaihinger, H. (1911). *The philosophy of as if. The system of theoretical, practical and religious fictions of mankind, based on idealistic positivism*. Berlin. (In Deutsch)

Сведения об авторе / Information about the author

Демидова Марина Владимировна – кандидат философских наук, свободный исследователь, г. Энгельс, e-mail: demidovamv@rambler.ru, <http://orcid.org/0000-0003-3424-2115>

Статья поступила в редакцию: 10.02.2023

После доработки: 04.03.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Demidova Marina – Candidate of Philosophical Sciences, a free researcher, Engels, e-mail: demidovamv@rambler.ru, <http://orcid.org/0000-0003-3424-2115>

The paper was submitted: 10.02.2023

Received after reworking: 04.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

УДК 1 (091)

ОБЩИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ О БЛАГЕ, ЭТИКА НАУКИ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

С. Б. Куликов

Томский государственный педагогический университет (г. Томск)
kulikov.sergh@gmail.com

Аннотация. Цель данного исследования – проверить гипотезу о трансцендентальном характере этики науки. Проверка выполняется в ходе анализа высказываний Мура и Витгенштейна об этике. Данные высказывания соотносятся с основными пунктами теории этоса науки у Мертона. Автор реализует метод сравнительного анализа, который позволяет уточнить высказывания исследуемых авторов относительно трансцендентального понимания этики Витгенштейном. Проясняются перспективы согласования такого понимания с интерпретацией научной этики в теории этоса науки. В результате исследование показывает связь этики науки с вопросами социальной психологии, которые, однако, оказываются слабо связаны с логическими принципами. Поэтому высказывания в теории этоса науки несвободны от трудностей, выявленных при анализе общеэтических высказываний. Затруднительный характер выражения этических норм в форме ‘*aRb*’ позволяет установить, что этика науки, равно как и общая этика, имеет трансцендентальный характер и не может быть однозначно выражена. Это затрудняет понимание смысла норм в рамках этики науки, но не лишает их значимости в плане демонстрации правил поведения.

Ключевые слова: высказывания о благе, трансцендентализм, этика науки, Витгенштейн, Мертон.

Для цитирования: Куликов, С. Б. (2023). Общие высказывания о благе, этика науки и трансцендентализм. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С.52-61. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.52-61

GENERAL STATEMENTS ABOUT THE GOOD, ETHICS OF SCIENCE AND TRANSCENDENTALISM

S. B. Kulikov

Tomsk State Pedagogical University (Tomsk)
kulikov.sergh@gmail.com

Abstract. The purpose of this research is to probe the hypothesis about the transcendental nature of the ethics of science as a kind of knowledge. The author makes the test during the analysis of Wittgenstein's statements about ethics concerning the main points of the Mertonian theory of the ethos of science. The author implements a method of comparative analysis, which allows clarifying the statements regarding the transcendental understanding of ethics. The research discloses the prospects for harmonizing transcendental understanding with the interpretation of scientific ethics from the perspective of the theory of the ethos of science. As a result, the research shows the connection of the ethics of science with the issues of social psychology which are poorly connected with logical principles of rational thinking. The statements in the theory of the ethos of science depend on the difficulties by the logical attitude. The transcendental nature of scientific ethics makes it difficult to understand the meaning of norms and values within the framework of the ethics of science, but does not deprive them of their importance in demonstrating rules of behavior.

Keywords: statements about the good, transcendentalism, ethics of science, Wittgenstein, Merton.

For citation: Kulikov, S. B. (2023). General Statements About the Good, Ethics of Science and Transcendentalism. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 52-61. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.52-61

Решение исследовательских задач по раскрытию связей между общей этикой и этикой науки требует уточнения ключевых понятий данной работы. Этика понимается вслед за Дж. Муром как общее исследование «что есть благо» (the general enquiry into what is good), к чему могут быть сведены остальные определения этики [Moore, 1922, p. 2]. Следование Л. Витгенштейна той же интерпретации этики [Wittgenstein, 1965, p. 4], но выделение в конечном итоге трансцендентального, т. е. в прямом смысле «выходящего за пределы» характера этических высказываний [Wittgenstein, 1922, p. 183], позволяет актуализировать ряд принципиальных вопросов в отношении этики науки. Смысл вопросов заключен в прояснении следующих моментов: (1) насколько этика науки может быть понята как исследование «что есть благо в науке», а также (2) в какой мере правомерным будет считать этику науки трансцендентальным знанием?

Проблема исследования – экспликация трансцендентального характера этики науки, что затрагивает далеко не все ветви трансцендентализма и не всю этику науки. Исследовательский интерес связан с конкретным моментом возможной логической субординации теоретических построений Р. К. Мертон относительно этоса науки [Merton, 1973, pp. 268-278] и высказываний Витгенштейна относительно трансцендентального характера этики [Wittgenstein, 1922, pp. 183-184]. Автор полагает вполне вероятным в общем плане дедуцировать положения об этосе у Мертона из утверждений о природе этических высказываний у Витгенштейна. Для выдвижения такой гипотезы есть по крайней мере две причины.

Первая причина отсылает к тому, что высказывания Витгенштейна, сформулированные в эпистемологическом ключе, относятся тем самым к сфере общеэтического способа выражения правил поведения и общения. Положения же теории этоса науки у Мертона выдвинуты в рамках социологии знания и относятся к более частной области научных изысканий. Поэтому теоретически можно представить, что умозаключение будет строиться как вывод частных следствий из общих принципов. Это не значит, что утверждается прямая зависимость представлений Мертона в области этики науки от идей Витгенштейна, ибо не выявлены факты прямого цитирования. Речь идет о сугубо логическом характере отношений между двумя типами знаний, а именно логико-философским и социологическим. Логико-философский тип знания отсылает ко всем возможным способам отношения мысли к действительности, опосредованным формами логики и языка вплоть до полного совпадения границ мира и языка [Wittgenstein, 1922, p. 149], тогда как социология соответствует лишь одному из таких способов.

Вторая причина для выдвижения гипотезы о производном характере теории этоса науки заключается в наличии рецепции идей Мертона в философии науки, относящихся к структуре научного сообщества, равно как к логике и перспективам его развития. А. Ричардсон показал отношения теории этоса науки Мертона к некоторым направлениям философии науки [Richardson, 2004, pp. 855-858], не затронув, однако, вопрос о связи утверждений американского социолога и некоторых высказываний Витгенштейна. Была показана сила идей Мертона в плане эпистемологических привилегий науки, взаимообусловленности научного сообщества с демократическими институтами

и аргументации в пользу автономного характера науки. Ричардсон полагает, что Мертон – это вообще один из самых «аналитичных» социологов и убедительно демонстрирует прямой параллелизм между развитием социологических идей и положениями логического позитивизма. Вместе с тем отсутствие интереса к отношениям чисто логического плана между идеями Мертона и Витгенштейна обуславливает некоторое смещение исследовательской оптики. Можно предположить, что это философские высказывания детерминированы идеями, выдвинутыми в поле социологии. Вместе с тем, как показано в работах современных исследователей [Суровцев, Родин, 2020, с. 25-38; Kulikov, 2020, pp. 158-178] и будет особым образом аргументировано ниже, вполне возможно выявление обратной зависимости социологических идей от философских утверждений.

Тем самым *цель* данного исследования – проверить гипотезу о трансцендентальном характере этики науки. Проверка выполняется в ходе анализа высказываний Витгенштейна об этике в их отношении к основным пунктам теории этоса науки у Мертона. Автор реализует *метод* сравнительного анализа, который позволяет уточнить высказывания исследуемых авторов относительно трансцендентального понимания этики. Проясняются перспективы согласования такого понимания с интерпретацией научной этики с позиций теории этоса науки.

Структура работы включает два основных раздела, в которых обсуждаются вопросы (1) об области значения трансцендентальности этических высказываний по Витгенштейну и (2) о характере, демонстрируемом в высказываниях этики науки. В итоге в первом разделе раскрывается позиция Витгенштейна, представленная в соответствующих местах «Логико-философского трактата». Во втором разделе полученные результаты соотносятся с воззрениями Мертона на то, что поведение и общение ученых в обществе, т. е. функционирование науки как социального института, должно руководствоваться такими идеалами, как универсализм, коммунитаризм, незаинтересованность и организованный скептицизм.

Область значения трансцендентальности этических высказываний

В данном разделе проясняется подход, который предлагает Витгенштейн к интерпретации оснований для выдвижения этических высказываний. Основное содержание «Логико-философского трактата», равно как и других прижизненных и посмертных публикаций Витгенштейна, посвящено эпистемологическим вопросам о природе и границах логики в контексте познания мира и человека через формы мышления и языка. В круге таких вопросов, однако, достаточно важное место занимает вопрос о трансцендентальном характере утверждений в этике.

Вклад Витгенштейна в этику отмечен в современной исследовательской литературе. В некоторых работах даже полагают, что эпистемологические исследования Витгенштейна в целом выстроены в этическом русле [Гончарко, Гончарко, 2016, с. 107-114]. Вместе с тем А. М. Кристенсен (Christensen) считает, что этические идеи Витгенштейна как таковые позволяют раскрыть последовательную и радикальную альтернативу традиционным

вариантам концептуализации этики¹. Традиционно, при всех разночтениях, в этике видят положительное знание, выраженное в совокупности содержательных высказываний. В «Логико-философском трактате» этика интерпретируется как вид трансцендентальных утверждений, семантика которых принципиально выходит за пределы стандартных возможностей языкового описания, поскольку затрагивает предметы обозначений за границами простых утверждений “*aRb*” [Wittgenstein, 1922, p. 183]. В противном случае (далее – пример автора данной статьи) достаточно просто было бы найти область значения таких высказываний, скажем, как «Бог есть Благо» или «воля есть свободное деяние». Вместе с тем не в полной мере ясно, что есть в данном контексте «Бог» и «Благо» (и чем они отличаются от понятий «бог» и «благо» в написании этих понятий через строчные буквы), равно как требуют уточнения значения понятий «воля», «свобода», «деяние» и др.

В представленном исследовании принципиально важно более детально раскрыть содержание идей Витгенштейна. Это, поможет далее понять в каком смысле и насколько этика науки может быть дедуцирована из положений общей этики. Тем самым будет точнее прослежена связь этики науки и трансцендентальных по своему характеру высказываний.

Исходным пунктом анализа является тезис Витгенштейна о том, что все высказывания (пропозиции) имеют эквивалентную ценность². Этот тезис имеет три следствия, причем второе следствие позволяет получить собственные заключения частного порядка.

Первое следствие отсылает к полаганию смысла за пределами мира как представление о том, что происходящее в мире случается или не случается (т. е. есть или не есть). В этом моменте важно подчеркнуть, что происходящее в мире не имеет и не должно иметь особой ценности в смысле «лучше» или «хуже», т. е. находиться в соотношении с определенной ценностной шкалой. Происходящее случается здесь и сейчас, причем случается без высшего плана, ибо оно как таковое случайно в отношении мира. Это не значит, что неслучайного не существует в принципе. Неслучайное не относится к ситуациям внутри мира, а отсылает к некоторым «потусторонним» или внемировым явлениям и процессам³. Таким образом, все в мире (теоретически) может быть и случайно, и неслучайно (необходимо) одновременно, т. е. полагание смысла мира и его отрицание становятся равнозначными (равноценными), а значит они противоречивы.

В рамках раскрытия второго следствия тезиса о равноценности высказываний следует отметить, что Витгенштейн не утверждает напрямую противоречивость полаганий и отрицаний смысла мира, но его прочие тезисы позволяют сделать такой вывод. Поэтому Витгенштейн не *говорит*, что высказываться о смысле мира – это значит впадать

¹ Кристенсен непосредственно замечает: «If the ethical sections of the *Tractatus* are seen in connection with a specific idea of the concept of showing they, then reveal a coherent and radical alternative to traditional conceptions of ethics» [Christensen, 2004, p. 121].

² Витгенштейн выдвигает следующий тезис: «All propositions are of equal value» [Wittgenstein, 1922, p. 183].

³ Витгенштейн непосредственно полагает: «The sense of the world must lie outside the world. In the world everything is as it is and happens as it does happen. In it there is no value – and if there were, it would be of no value. If there is a value which is of value, it must lie outside all happening and being-so. For all happening and being-so is accidental. What makes it non-accidental cannot lie in the world, for otherwise this would again be accidental. It must lie outside the world» [Wittgenstein, 1922, p. 183].

в противоречия, он в прямом смысле *показывает* это. Непосредственным же образом отрицается возможность этических высказываний (пропозиций), которые не могут выражать что-либо высшее⁴. Из этого вытекают три следствия:

- этика ничего не выражает, она трансцендентальна;
- форма этического закона «ты должен ...» не предполагает наград за соблюдение и санкций за нарушение этических правил;
- нельзя говорить о воле, как о субъекте этического, хотя это и может составлять интерес для психологии⁵.

Полученные выводы позволяют выделить третье следствие тезиса о равноценности высказываний. В этом плане неважно, является ли воля, вносящая изменения в мир, «хорошей» или «плохой». Оценивать степень ее благодати можно только исходя из внемировых («запредельных» или трансцендентальных) критериев. В рамках мира и составляющих его фактов, т. е. в контексте явлений и процессов «здесь и сейчас», оценки выносить не получается. Но можно указать на состояния счастья или несчастья, как «мир счастья» и «мир несчастья», к которым приводят изменения в целом⁶.

Все вышесказанное, равно как и утверждения Витгенштейна относительно того, что границы мира и языка совпадают [Wittgenstein, 1922, p. 149], позволяет зафиксировать, что хорошие или плохие изменения не выражаются в языке, а точнее через язык. В итоге проблематичны утверждения по типу «я изменил мир к лучшему». Согласно Витгенштейну, все в мире меняется разом (наполняется или исчерпывается), когда в мире есть счастье или несчастье. Вместе с тем говорить об этом в деталях, как о фактах, нельзя. Причем это «нельзя» следует трактовать не в смысле этического запрета («не говори!»), а в техническом плане «не получится» или «не выйдет».

Таким образом, общие высказывания о благе не позволяют выявлять некоторые этические факты, но указывают на этические состояния или модусы. Строить суждения и тем самым «рассказывать» о выявленных модусах нельзя, но их можно демонстрировать. Как полагает Кристенсен, относительно сферы «показываемого» у Витгенштейна имеются вполне определенные представления. Эти представления не отсылают трансцендентальные по характеру типы знания – логические, этические – к миру Платоновских идей. Трансцендентальная суть логических принципов обусловлена их укорененностью в общих языковых формах и практическом применении этих форм. Причем практическое

⁴ В «Логико-философском трактате» находим: «Hence also there can be no ethical propositions. Propositions cannot express anything higher» [Wittgenstein, 1922, p. 183].

⁵ Витгенштейн уточняет: «6.421 It is clear that ethics cannot be expressed. Ethics is transcendental. (Ethics and aesthetics are one.) 6.422 The first thought in setting up an ethical law of the form “thou shalt ...” is: And what if I do not do it? But it is clear that ethics has nothing to do with punishment and reward in the ordinary sense. This question as to the consequences of an action must therefore be irrelevant. At least these consequences will not be events. For there must be something right in that formulation of the question. There must be some sort of ethical reward and ethical punishment, but this must lie in the action itself. (And this is clear also that the reward must be something acceptable, and the punishment something unacceptable.) 6.423 Of the will as the subject of the ethical we cannot speak. And the will as a phenomenon is only of interest to psychology» [Wittgenstein, 1922, pp. 183-184].

⁶ Витгенштейн непосредственно утверждает: «If good or bad willing changes the world, it can only change the limits of the world, not the facts; not the things that can be expressed in language. In brief, the world must thereby become quite another. It must so to speak wax or wane as a whole. The world of the happy is quite another than that of the unhappy» [Wittgenstein, 1922, p. 184].

применение языка трактуется как детерминированное самой такой обусловленностью, которая приобретает в некотором смысле абсолютное, т. е. безотносительное значение⁷. Из этого следует, что этические нормы также не выступают в качестве аналогов «вечных истин», но в целом задают способы выбора «что есть благо» (и тем самым отличие его от сферы не-блага), которые трактуются Витгенштейном как условия возможности выполнения такого различия, хотя и не позволяющие прояснить свое содержание в полной мере через язык. Ведущую роль приобретают те концептуальные положения, на которые опирается этическое суждение в тот или иной момент. В результате становится оправданным вывод, что в рамках мысли Витгенштейна даже утверждения, скажем, относительно убийств зависят не от самого факта, а от той этической концепции, которой руководствуются при интерпретации данного факта⁸.

Итак, трансцендентальный характер этики, в связи с которым нелогичным является выражать нечто определенное о добре и зле, верном и неверном и т. д., не допускает возможности построить этику как позитивную науку. Такая наука не сможет выработать отличительные характеристики для разграничения «добрых дел» и «плохих поступков» как конкретных фактов. В то же время это не значит, что этика вообще ничего не может сообщить о добре и зле в мире. Этика может быть проинтерпретирована не как научное знание, а как свод показательных случаев, изображений изменения мира к добру или ко злу, как счастью или несчастью, но изменений всего мира разом (вместе с самими инициаторами изменений), а не каких-либо частных подвижек в данном плане.

Характер высказываний в теории этоса науки

Данный раздел включает сопоставление позиций Витгенштейна и Мертона по вопросу природы этики вообще и этики науки в частности. Выбранное направление исследований предполагает, что проясняются эпистемологические аспекты проблематики. Тем самым под вопросом способы построения этики, а также процедуры выделения ее направлений с акцентом на этике науки. В связи с этим нет необходимости детализировать позицию Мертона, сосредоточив внимание на общих основаниях понимания этоса науки.

В обозначенном контексте этос науки выражается в принятии на эмоциональном уровне комплекса норм и ценностей, считающегося обязательным для человека науки. Связь с эмоциями и вообще с социально-психологической сферой подчеркивается Мертоном посредством указания на то, что комплекс норм и ценностей имеет эмоционально

⁷ Непосредственным образом Кристенсен утверждает: «What is shown is not something in the world, but something that shapes our dealings with the world, and as such it applies to the world with necessity. This necessity does not imply that one has to regard for example logic or causality as platonic or autonomous structures, as these conditions can be viewed as intimately tied to the practical dimension of mastering a practice, for example language. If you view logic in this way, the necessity of logic comes from it being a practical ability, which we have to possess in order to speak about the world. In the *Tractatus*, Wittgenstein thus sees the distinction between a practice and what conditions that practice as absolute, which means that these conditions cannot be expressed within the practice itself» [Christensen, 2004, p. 123].

⁸ Кристенсен прямо говорит: «Sentences such as ‘Murder is wrong’ show a limit for action and they are only necessary as long as they are taken as such, so by acting against it I change my very concept of ethics» [Christensen, 2004, p. 127].

окрашенный (affectively toned) характер своего формирования⁹. Нормы и ценности, следование которым делает человека в обществе «человеком науки», выражаются в виде запретов, предписаний, предпочтений. В том или ином виде, причем будучи необязательно сводом писанных правил, они проходят процедуру узаконивания (легитимации) в качестве институционализированных ценностей.

Акцент на психологическом моменте позволяет провести параллель между позициями Мертона и Витгенштейна. Одно из высказываний Витгенштейна, приведенное выше, отсылает свод этических предписаний к психологии. Точнее, Витгенштейн полагает нелогичным мыслить «волю» в качестве субъекта в рамках общей этики, хотя это и может составлять интерес для психологии¹⁰. Под «нелогичностью мысли» следует понимать не просто ошибку, а именно отсутствие логической возможности ввести в этическое знание волю как субъект.

Из приведенного сопоставления вытекает возможность (с оговорками) интерпретировать высказывания Мертона как один из вариантов конкретизации тезиса Витгенштейна о том, что если и обсуждать волю (т. е. и связанные с ней аффекты) в контексте этики, то только в социально-психологическом ключе. Именно рассуждения в этом ключе и предпринимает Мертон, описывая этос науки в общем виде.

Следующий момент, требующий анализа, – это связь этоса науки и норм запретительного характера. В этом отношении оправданным будет допустить, что поведение ученого регулируется нормами, общей формой которых является вид высказывания «ученый не должен...». Такая формулировка, но в позитивном общем ключе «ты должен...» фиксируется у Витгенштейна наряду с указанием на сомнительный характер санкций к нарушителям норм этики. Просматриваются как очевидные сходства (ориентация на долженствование и его социальный характер), так и существенные отличия этики науки в отношении этики в целом. Во-первых, в общей этике выделяется положительное требование сделать что-то, тогда как в этике науки предпочтение отдается отрицательному требованию не делать что-то. Во-вторых, общая этика ориентирована на внешние предписания («ты должен...»), тогда как в этике науки акцент ставится на коллективные нормы («ученый не должен...» как «представитель (некоего) сообщества не должен...»). Общая этика вполне допускает, что предписания делает человек, обращаясь сам к себе во втором лице. Этика науки по необходимости предполагает наличие сообщества, в рамках которого ученый что-либо не должен делать.

В то же время объем разночтений общей этики и этики науки не позволяет полностью отделить второе от первого и считать абсолютно отличающейся совокупностью утверждений. Варианты выдвижения норм в общей этике в принципе допускают возможность трансформации положительного требования «ты должен...» в разновидность запретительной нормы «ты должен не делать нечто в таком-то отношении». Витгенштейн предлагает понимать отрицание исключительно контекстуально¹¹. Вместе с тем в число

⁹ Дословно Мертон утверждает следующее: «The ethos of science is that affectively toned complex of values and norms which is held to be binding on the man of science» [Merton, 1973, pp. 268-269].

¹⁰ Витгенштейн прямо говорит: «Of the will as the subject of the ethical we cannot speak» [Wittgenstein, 1922, p. 185].

¹¹ Витгенштейн отмечает следующее: «People have been extremely worried about the idea of negation, and have tried to say that “not...” is really a disjunction. Is the proposition not-*p* the same as *r* or *s* or *t* or ...? Sometime

вариантов видоизменения общей формы «ты должен...» входят запреты на некоторые действия в науке: скажем, на нарушения требований универсализма, коммунитаризма, незаинтересованности и организованного скептицизма. Таким образом, легко увидеть, что нормы этики науки выводятся из норм общей этики, хотя и требуется уточнение контекста их применения.

Немаловажным моментом соотнесения позиций Мертона и Витгенштейна выступает анализ способов узаконивания (легитимации) ценностей в этике науки в сравнении с ценностями в рамках общей этики. При общей ориентации на эмоциональный фон складывания комплекса норм и ценностей в этос науки предполагается, что механизм узаконивания соответствует параметрам функционирования науки как социального института. В этом отношении этос науки проходит процедуру признания сообществом, достигающим некоторых целей и применяющим для этого определенные средства. Возможность эффективно выполнять свои функции предполагает положительное решение по вопросу принятия ценностей, входящих в содержание этоса науки. Затруднения в выполнении функций влекут за собой отрицательное решение по тому же вопросу. В отличие от этого механизм принятия ценностей в рамках общей этики не в полной мере ясен, поскольку, согласно Витгенштейну, нет возможности отличить конкретное деяние «доброй воли» от деяния «злой воли». В обоих случаях мир меняется, но не вполне ясен способ измерения положительного или отрицательного характера таких изменений, хотя общая степень счастья или несчастья и может быть субъективно оценена.

Таким образом, узаконивание ценностей в рамках этики науки и выбор ценностей в границах общей этики отличаются по содержанию. Вместе с тем довольно сложно отличить два этих механизма по форме. Значительную роль и в первом, и во втором случае играют эмоции, а не разум и логика. Однако, если в отношении узаконивания ценностей, входящих в этику науки, актуален прагматический критерий эффективности/неэффективности, то в случае общей этики справедливо указание на субъективность критериев оценки счастья и несчастья.

Намечающаяся трудность увидеть в научной этике раздел общей этики разрешается довольно просто. Прагматический критерий эффективности/неэффективности, реализуемый в рамках научного сообщества, вполне может быть понят как версия различения счастья и несчастья, связанное с действиями воли по изменению мира, но проявляющееся на персональном уровне. Из этого вытекает, что сумма персонального счастья, сложившаяся при коллективных действиях сообщества, вполне может быть отождествлена с эффективным характером оценок функционирования коллектива. Соответственно, неэффективность на коллективном уровне может быть представлена как сумма персонального несчастья.

it is, and sometimes it is not. As an example of the first alternative, consider the order: "Bring me a primary color but not yellow." This comes to: "Bring me red, or green, or blue, or black, or white." Negation and the corresponding disjunction are the same here, as "primary color" is defined by an enumeration. This is not the case with the order, "Paint me a color but not this red", or with the statement "He is in the house but not here". The order, "White the permutations of a , b , and c but not abc ", is like the example about primary colors. In most cases we can tell whether a negation is a disjunction or not. If we can say what the disjunction is, then negation is a disjunction, if not, not. Whether or not there is a definite number of alternatives that could be given, we do not always regard negation as disjunction» [Wittgenstein, 2001, p. 105].

Итак, высказывания в теории этоса науки показывают связь с вопросами психологии, но оказываются слабо связаны с логическими принципами рационального мышления. Поэтому высказывания в теории этоса науки несвободны от трудностей логического плана, аналогичных трудностям в процессе анализа общеэтических высказываний. Затруднительный характер прямой апелляции к формам высказывания по типу 'aRb' позволяет установить два принципиальных момента. Во-первых, вполне оправданно, что этика науки может быть дедуцирована из общей этики. Во-вторых, этика науки, равно как и общая этика, имеет трансцендентальный характер и потому не может быть (ясно и однозначно) выражена.

В заключение автор данной статьи полагает важным отметить, что попытка выдвинуть Мертоном совокупность тезисов относительно регуляции поведения и общения ученых в обществе в принципе вписывается в вариант концептуализации этики, предложенный Витгенштейном. Трансцендентальное истолкование научной этики приводит к совокупности логических вопросов относительно внутренней последовательности и непротиворечивости теории этоса науки. Это затрудняет понимание смысла норм и ценностей в рамках этики науки, но не лишает их значимости в плане демонстрации правил морали. Ориентируясь на данные правила, каждый член научного сообщества способен оценить собственное поведение, а сообщество в целом – выдвинуть обоснованные суждения о приемлемости или неприемлемости поведения своих членов.

Список литературы / References

Гончарко, О. Ю., Гончарко, Д. Н. (2016). Этика и/или логика в «Трактате» Л. Витгенштейна? *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 17. № 3. С. 107-114.

Goncharko, O. Yu., Goncharko, D. N. (2016). Ethics and/or logics in “Tractatus” of L. Wittgenstein? *Review the Russian Christian Academy for the Humanities*. Vol. 17. no. 3. pp. 107-114 (in Russ.)

Суровцев, В. А., Родин, К. А. (2020). «Заметки о цвете» Людвига Витгенштейна: от логики цвета – к социологии цвета. *Праксема. Проблемы визуальной семиотики*. Т. 24. № 2. С. 25-38. DOI: <https://doi.org/10.23951/2312-7899-2020-2-25-38>

Surovtsev, V. A., Rodin, K. A. (2020). Wittgenstein’s “Remarks on colour”: from colour logic to social studies of colour. *Praxema*. Vol. 24. no. 2. pp. 25-38 DOI: <https://doi.org/10.23951/2312-7899-2020-2-25-38> (in Russ.)

Christensen, A.-M. (2004). Wittgenstein and ethical norms: The question of ineffability visited and revisited. *Florianoópolis*. Vol. 3. no. 2. pp. 121-134.

Kulikov, S. B. (2020). Scientific Ethos and Foundations of Conscious Activity. *Integrative Psychological and Behavioral Science*. Vol. 54. no. 1. pp. 158-178. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12124-019-09483-6>

Merton, R. K. (1973). *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago and London. The University of Chicago Press. 636 p.

Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge. Cambridge University Press. 277 p.

Richardson, A. (2004). Robert K. Merton and Philosophy of Science. *Social Studies of Science*. Vol. 34. no. 6. pp. 855-858. DOI: <https://doi.org/10.1177/0306312704042086>

Wittgenstein, L. (1965). I: A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*. Vol. 74. no. 1. pp. 3-12. DOI: <https://doi.org/10.2307/2183526>

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London. Routledge & Kegan Paul. 189 p.

Wittgenstein, L. (2001). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-35: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. Ambrose, A. (ed.). New York. Prometheus Books. 225 p.

Сведения об авторе / Information about the author

Куликов Сергей Борисович – доктор философских наук, доцент, директор Гуманитарного научно-образовательного центра Томского государственного педагогического университета, Томск, Киевская ул., д. 60, e-mail: kulikov.sergh@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-0913-9290>

Статья поступила в редакцию: 07.12.2022

После доработки: 28.02.2023

Принята к публикации: 10.03.2023

Kulikov Sergey – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Director of Science and Education Center for Humanities in Tomsk State Pedagogical University, Tomsk, Kievskaya St., 60, e-mail: kulikov.sergh@gmail.com

The paper was submitted: 07.12.2022

Received after reworking: 28.02.2023

Accepted for publication: 10.03.2023

УДК 164.1; 81.32

ДИАЛОГ ИЗ РАЗНЫХ МИРОВ: МНОГОМИРОВОЙ ПОДХОД К ФОРМАЛЬНОЙ СЕМАНТИКЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА*

О. В. Митренина

Санкт-Петербургский государственный университет (г. Санкт-Петербург)
o.mitrenina@spbu.ru

Аннотация. В статье рассматривается ключевая, по мнению автора, проблема современной формальной семантики – применимость в ней многомировых моделей. Каждый участник языковой коммуникации использует свои собственные представления о мире, при этом «функции интерпретации» у разных людей могут сильно различаться. В статье предлагается такой подход к построению формальной семантики естественного языка, в котором не происходит отсылки к некоему единственному и общему возможному миру, а учитывается различие между возможными мирами собеседников. Обосновывается вывод о том, что взаимодействие между возможными мирами автора высказывания и реципиента происходит аналогично тому, как это было нами предложено ранее для восприятия не прямых значений в естественном языке, а именно с помощью межмировой пропозиции. Таким образом, предлагаемый подход к семантике естественного языка в целом является обобщением предложенного ранее подхода к семантике высказываний, содержащих не прямые значения.

Ключевые слова: многомировые модели, формальная семантика, функция интерпретации, неконсистентные логики, противоречие, не прямое значение, инсайт, метафора, юмор.

Для цитирования: Митренина, О. В. (2023). Диалог из разных миров: многомировой подход к формальной семантике естественного языка. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 62-74. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.62-74

DIALOGUE FROM DIFFERENT WORLDS: A MULTI-WORLD APPROACH TO THE FORMAL SEMANTICS OF NATURAL LANGUAGE*

O. V. Mitrenina

St. Petersburg State University (St. Petersburg)
o.mitrenina@spbu.ru

Abstract. The article considers the applicability of multi-world models in formal semantics, which is, according to the author, the key problem left unresolved in the Montague grammar. Each participant of language communication uses their own ideas about the world, with the “interpretive functions” being very different between individuals. The article proposes a new approach to formal semantics that does not refer to a unique and common to both sides of communication possible world, but, instead, takes into account the difference between the respective possible worlds

* Благодарю В. М. Лурье за дискуссии о не прямых значениях и неконсистентных логиках, а также Д. Б. Тискина за конструктивную критику. Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 21-011-44070 «Сокрытый Бог: аргументы аналитической теологии в свете византийской патристики и философии естественного языка».

* I would like to thank Basil Lourié for discussions about indirect meanings and inconsistent logics, and also D. B. Tiskin for constructive criticism. The work was supported by the RFBR grant 21-011-44070 “The Hidden God: Arguments of Analytic Theology in the Light of Byzantine Patristics and Natural Language Philosophy”.

on each side of the communication. In this way, the approach previously proposed (by B. Lourié and O. Mitrenina) for semantics of the indirect meanings in the natural language (based on a kind of multi-world semantics, where the propositions/sentences containing indirect meanings are considered as the interworld ones) is to be generalized to formal semantics of the direct meanings as well. The conclusion is substantiated that the interaction between the possible worlds of the speaker and the recipient occurs in the same way as we suggested earlier for the perception of indirect meanings in natural language, namely, using interworld propositions.

Keywords: multi-world models, formal semantics, interpretation function, inconsistent logics, contradiction, meaning lines, indirect meaning, insight, metaphor, humor.

For citation: Mitrenina, O. V. (2023). Dialogue from Different Worlds: A Multi-World Approach to the Formal Semantics of Natural Language. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 62-74. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.62-74

1. Введение

Формальная семантика описывает, каким должен быть мир, чтобы в нем было истинно рассматриваемое предложение естественного языка [Heim, Kratzer, 1998, p. 1]. При этом предполагается, что коммуникация происходит **в некотором общем мире**, а интерпретация объектов у собеседников совпадает. В частных случаях это предположение работает, но в общем случае множество миров и «функции интерпретации» у говорящего и адресата могут сильно отличаться, например:

– Так, – сказал разомлевший от жары член комиссии и вытер платком вспотевшее лицо. – Так, так, Костыльков. Что же ты можешь рассказать о горизонте?

Старик Хоттабыч, притаившийся за дверьми в коридоре, услышав этот вопрос, что-то беззвучно зашептал.

А Волька вдруг почувствовал, что какая-то неведомая сила против его желания раскрыла ему рот.

– Горизонтом, о высокочтимый мой учитель, – начал он и тут же облился холодным потом, – я осмелюсь назвать, с твоего позволения, ту грань, где хрустальный купол небес соприкасается с краем Земли.

Можно назвать «неправильным» разговор между людьми с несовпадающими представлениями о мире и ограничиться изучением высказываний только в границах «общего» мира, но тогда за бортом исследования окажется значительная часть предложений, употребляющихся для коммуникации, которая является по сути **межмировой**.

В этой статье мы хотели бы обратить внимание на нерешенные проблемы, связанные с подразумеваемой в формальной семантике онтологией возможных миров, и предложить новый подход к ее построению, на наш взгляд, более соответствующий реальности естественного языка.

Во втором разделе будут рассмотрены принципы обучения взрослых, как пример сознательного дополнения онтологии реципиента. В третьем разделе описывается логический подход к анализу непрямых значений, как к способу межмировой

коммуникации. Четвертый раздел на примерах поясняет, как противоречия участвуют в коммуникации. В пятом разделе рассматриваются отличия между «идеальной» онтологией формальной семантики и той онтологией, которой в разговоре пользуется человек. Шестой раздел отстаивает право противоречий считаться нормальной частью естественного языка.

2. Как учить взрослых людей

Взрослые учатся не так, как дети. Различие настолько велико, что 200 лет назад в дополнение к привычной *педагогике* возникла новая наука *андрагогика*, исследующая методы обучения взрослых. Она утверждает, что обучение взрослого человека должно опираться на решение проблем, связанных с его работой или личными задачами, в то время как ребенку свойственно приобретение знаний как таковых.

Учебники по андрагогике выделяют четыре уровня развития знаний взрослого человека. Первый уровень – информационный: освоение знаний как онтологий, представлений о мире. Второй и третий уровни – деятельностный и творческий, после которых идет четвертый уровень – ценностно-смысловой: развитие личностных качеств, установок, ценностей [Чернявская, 2019, с. 16, 82].

Обучение взрослого упрощается, если у него уже имеются онтологические представления в нужной области – первый уровень развития знания. Тогда его обучение можно начинать сразу со второго уровня – «формирование конкретных умений и навыков». Но часто бывает так, что **онтологию собеседника необходимо дополнить**. Это можно сделать как минимум двумя способами:

1. Дополнить онтологические знания собеседника, опираясь на его картину мира, на его прошлый опыт.

2. Вызвать у собеседника инсайт – озаряющую вспышку, непосредственное постижение, выход за границы тех онтологических знаний, на которые он только что опирался.

Первый путь плох тем, что мало кто из взрослых захочет сильно дополнять свою онтологию – это слишком большая нагрузка на сложившиеся нейросети его головного мозга. Но иногда человек действительно стремится получить те «конкретные умения и навыки», для которых требуется новое знание о мире. Например, взрослый человек может захотеть научиться водить машину. Тогда он напряжется и дополнит свое знание о мире правилами дорожного движения и сведениями о методах управления автомобилем. Все эти знания о мире можно получить первым способом – достраивая свой прошлый опыт езды на велосипеде, например.

Второй способ – это мгновенное понимание сложных вещей. Самый известный пример здесь – легенда про Архимеда, который пытался придумать, как измерить объем сложного по форме предмета – золотой короны. Инсайт возник у него во время его погружения в ванну, когда вода начала выливаться на пол. Архимед понял новый фрагмент реальности: объем вытесненной воды равен объему его погруженного тела – решение было найдено!

Инсайт работает быстрее и «веселее», чем медленное дополнение картины мира. В следующем разделе будет предложено описание того, как инсайт вызывается с помощью кратких образных выражений – преувеличения, юмора, метафоры и других конструкций с непрямыми значениями.

3. Как работают непрямые значения

Говоря о непрямыих значениях, я буду опираться на результаты нашего совместного исследования с В. М. Лурье [Лурье, Митренина, 2020]¹. Наш подход отталкивался от идей, предложенных для понимания метафор и метонимий, с одной стороны, Дональдом Дэвидсоном [Davidson, 1984, p. 263] и, с другой стороны, Яакко Хинтиккой и Габриэлом Санду [Hintikka, Sandu, 1994; Hintikka, 1998].

Эти ученые предложили два взаимоисключающих подхода, каждый из которых, на наш взгляд, выхватывает какую-то важную сторону явления, но при этом оба подхода упускают нечто не менее важное: неустранимую неконсистентность (противоречивость), заложенную в метафоры и во все другие виды непрямыих значений. Хинтикка и Санду предлагали консистентную трактовку (для метафор и метонимий), полагая возможным распространить на них формальную семантику Монтегю².

Дэвидсон, напротив, считал, что не только консистентная, но и какая бы то ни было логико-семантическая трактовка метафоры невозможна, и ее нужно заключить целиком в область прагматики. В то же время он сформулировал концепцию «инсайта» – той вспышки понимания, которая возникает при адекватном восприятии метафоры (*mutatis mutandis*, это распространяется на все виды непрямыих значений), и которой не возникает там, где противоречия нет, например, при восприятии сравнений. Дэвидсон связывал возникновение инсайта с восприятием того противоречия, которое заключается в метафоре: «Метафора заставляет нас видеть одну вещь как другую с помощью какого-нибудь прямого утверждения, которое вызывает или подсказывает инсайт» [Davidson, 1984, p. 263].

С помощью инсайта Дэвидсону удалось объяснить, почему поэзию нельзя пересказать прозой. Это важнейшее наблюдение Дэвидсона мы посчитали возможным «вернуть» из прагматики в семантику за счет построения формальной семантики на основе неконсистентных логик. В этом построении мы смогли опереться на теорию Хинтикки и Санду, которые разработали теорию многомировой семантики поэтических тропов. Они предположили, что прямое значение устанавливается в пределах одного мира, как в аутентичной семантике Монтегю, а не прямое значение устанавливается посредством соответствия между двумя объектами, которые находятся в разных возможных мирах. Это соответствие они назвали *линиями значения* (*meaning lines*).

¹ В [Лурье, Митренина, 2020] приводится также краткий обзор существующих теорий метафоры – лингвopsихологических, семантических, прагматических и гибридных. Иные, нежели метафора, виды непрямыих значений не привлекали такого внимания ученых, но многое из сказанного о метафоре относится и к этим значениям.

² См. в нашей работе [Лурье, Митренина, 2020, с. 85, 88] критику этой идеи, состоящую в том, что Хинтикка и Санду имплицитно разрушили самое основание семантики Монтегю: признавая за предложениями с непрямыими значениями те же самые значения истинности, что и за всеми прочими предложениями, Хинтикка и Санду отрицают практическую важность значений истинности для предложений с непрямыими значениями. Хинтикка и Санду этого не эксплицируют, но, согласно их теории, все предложения с непрямыими значениями должны были бы считаться тривиально истинными, т. е. неспособными сообщать новое знание. Впрочем, самое очевидное возражение против их концепции то же самое, что и против аристотелевского понимания метафоры как сравнения (к идеям которого восходит трактовка метафоры у Хинтикки и Санду): их теория не объясняет, почему стихотворение нельзя адекватно пересказать прозой, т. е. почему метафору или метонимию нельзя заменить сравнением.

Линии значения у Хинтикки и Санду отмечают тождество признаков. Но в метафоре мы имеем идентичность самих объектов, а не их признаков. Эта идентичность объектов существует одновременно с их различием, о котором никто не забывает. Возникает противоречие, оно и становится источником того внезапного озарения – инсайта, которым описывал действие метафоры Дональд Дэвидсон.

Таким образом, инсайт вызывается противоречием. Какие бывают противоречия и в каких логиках допускаются? Принято различать три типа неконсистентных логик, т. е. логик, допускающих противоречия:

- 1) паракомплектная логика (нарушает принцип исключенного третьего);
- 2) параконсистентная логика (нарушает принцип непротиворечия);
- 3) не-алетическая логика (нарушает одновременно принцип исключенного третьего и принцип непротиворечия)³.

Неконсистентные логики нарушают консистентность идентичности:

0. Консистентная (классическая) идентичность: А идентично А и не идентично любому В, где В – любой объект, кроме А.

1. Паракомплетное нарушение классической идентичности: А не идентично А, т. е. самому себе.

2. Параконсистентное нарушение классической идентичности: А идентично В (где В – некоторый конкретный объект), и одновременно А не идентично этому В. Другими словами: А идентично Х, В идентично Х, но при этом А не идентично В.

3. Не-алетическое (диалетическое) нарушение классической идентичности: объединяет паракомплетное и параконсистентное нарушение классической идентичности: А идентично не-А.

В метафоре два объекта объявляются одновременно разными и идентичными, что соответствует параконсистентной логике – это противоречие, которое, согласно Дэвидсону, «вызывает или подсказывает инсайт» [Davidson, 1984, p. 263]. Согласно теории Хинтикки и Санду, два объекта, составляющие метафору, **принадлежат к разным возможным мирам**, а Лурье и Митренина отмечают, что инсайт вызывается противоречием, которое возникает **при отождествлении этих объектов из двух разных миров**⁴ – в согласии с параконсистентной логикой. Если же отождествления объектов у слушателя/читателя не произошло, противоречия не возникает, а значит не возникает и инсайта, и переносное значение (метафора, шутка и пр.) не срабатывает.

Метонимии соответствует паракомплектная логика, где А не идентично А, т. е. самому себе. В нашей с В. М. Лурье статье в качестве примера упоминается метонимическое именование планеты Венера «звезда утренняя» или «звезда вечерняя» – это как раз такое изменение объема понятия, при котором Венера, не будучи отождествлена с каким-либо другим объектом, теряет собственные семантические границы. Контрадикторные

³ О совместимости не-алетической (диалетической) логики и лингвистики Хомского см. [McGinnis, 2013].

⁴ Подчеркну, что использующаяся здесь логика является двузначной, а не многозначной, подробнее см. раздел 5 в [Лурье, Митренина, 2020], на стр. 107 той же статьи описаны исключения (загадка Шляпника и «Армянская загадка»).

противоречия проявляются, например, в иронии, основанной на антифразисе, когда слово или выражение используется в противоположном значении (*Борис – настоящий друг*, говорится после предательского поступка Бориса).

При формальном анализе не прямых значений нужно учитывать, какой из двух отождествляемых объектов является данным, а какой – новым. Метафора строится от данности некоего объекта *a* к неожиданности некоего объекта *b*. Если же путь противоположный, и требуется перейти от некоего неожиданного объекта *b* к данности объекта *a*, то получается загадка [Лурье и Митренина, 2020, с. 101-108]. Различные сочетания видов противоречий, значений истинности и «направлений движения» позволяют создать классификацию не прямых значений, представленную в табл. 1. Подробные пояснения к ней приводятся в упомянутой статье.

Таблица 1

**Матрица для правил построения элементарных не прямых значений
и для стандартных способов нарушения этих правил**

№	Структура	Значение истинности: истинно	Значение истинности: ложно
1	$a \diamond b$	Поэтический троп	Шутка или пародия
2	$a \diamond b$	Загадка обычного типа	*Антизагадка типа не- <i>a</i>
3	$a \diamond \emptyset$	Анти-юмор типа $b \neq \emptyset$	*Антиметафора (*антиметонимия) типа $b \neq \emptyset$
4	$\emptyset \diamond b$	Загадка без отгадки	*Антизагадка типа $a \neq \emptyset$
5	$a \lessdot b$	Загадка Шляпника (истинностное значение не может возникнуть)	
6	$a \lessdot b$	«Армянская загадка» (истинностное значение всегда тривиально)	

Предложения, использующие не прямые значения слов, содержат в себе пропозиции, которые являются межмировыми, то есть устанавливают связь между миром реципиента и миром автора высказывания. Дональдсоновский инсайт становится в этом случае той вспышкой, свет которой позволяет увидеть из мира реципиента мир автора. Этот инсайт не обязательно должен быть на уровне «Эврика!» Архимеда. Можно учитывать и некоторый «мягкий» инсайт, который тоже устанавливает межмировую связь, пока не превращается в мертвую метафору. Примеры таких инсайтов, связанных с не прямыми значениями, мы рассмотрим в следующем разделе.

4. Не прямые значения как инструмент расширения множества миров собеседника

В некоторых видах коммуникации необходимо переключить собеседника из его актуального мира в другой мир, привычный для него или не очень. Здесь основным инструментом становятся не прямые значения.

Рассмотрим несколько примеров.

1. Самый частый случай – когда говорящий хочет передать свои ощущения: холод, восторг, удивление и пр. Они часто передаются с преувеличением по той причине, что «ощущения» бывают у всех, но хочется выделить свое из ряда того, что бывает обычно, чтобы собеседник на секунду ощутил себя в другом мире. Как рассказать, например,

что дождь был действительно *очень* сильным? «Лил как из ведра» – эта метафора уже стерлась, она звучит обыденно и означает просто «сильный дождь», а вот «так, что рыбы заглядывали в окно» отчасти передает ощущение ненормальности ситуации.

Впрочем, экстраординарность дождя можно передать и без использования не прямых значений: «Самый сильный дождь в мире был зарегистрирован в 1970 году в Гваделупе – 3,8 см/мин. А у нас вчера было 2,1 см/мин». Но постоянное использование длительных точных рассуждений воспринимается как неумение вести беседу.

2. Более сильный вариант передачи другого мира – это хорошая поэзия.

А жизнь – всегда не удалась.
Ночной состав идет порожним.
И в вечности гнилую пасть
Вплывает блюдечко с пирожным,

И залихватское авось,
И отзвуки глухого лая,
И мокрый снег, как тайный гость,
Идет, следов не оставляя.

Это стихотворение Татьяны Вольтской невозможно пересказать без использования не прямых значений, потому что без них пропадает эффект инсайта. Впрочем, поэзия (как и другие виды текстов с непрямыми значениями) вызывает инсайт не у всех, поскольку не прямые значения «срабатывают» не у всех носителей данного языка, а только у тех, кто разделяет культурный бэкграунд автора или «вчитывает» в его текст какой-то интересный для себя смысл (тоже род коммуникации с автором, но еще менее прямой).

3. Психотерапевт нередко опирается на способность пациента к самодистанцированию, т. е. умению посмотреть на самого себя и на ситуацию с определенной дистанции. При некоторых психических заболеваниях это невозможно. Но в остальных случаях это можно сделать с помощью объяснений в рамках актуального мира пациента или, например, с помощью юмора. Юмор вызывает инсайт, создающий необходимую дистанцию между человеком и той ситуацией, в которой он находится.

Классик экзистенциальной психотерапии Виктор Франкл отмечал, что самодистанцирование «зачастую (и не в последнюю очередь) проявляется в виде чувства юмора» [Франкл, 2001].

4. Философские и религиозные истины. То, что «руками не потрогать, словами...» если и назвать, то очень сложными, которые все равно в большинстве случаев будут поняты неправильно. Легко ли объяснить обычному человеку разницу между теорией идей у Платона и у Аристотеля, а заодно и у других философов? Хотя, казалось бы, идея – это то, что все прекрасно понимают. Но чтобы объяснить разницу подходов, нужно вначале дополнить онтологию незнакомого с философией слушателя. Как было упомянуто, андрагогика первым уровнем обучения взрослых считает освоение знаний как онтологий, представлений о мире.

Похожие затруднения возникают и в тех религиях, где предполагается совсем не следующая из житейского опыта реальность. Если она очень сильно отличается от бытового опыта, то при попытках понять ее через достраивание бытовой онтологии мозг скатывается на более привычные понятия, убирает «лишние» измерения и все вписывает в привычный «актуальный мир».

Чтобы преодолеть это «сползание в привычное», в дзэн-буддизме используются коаны – короткие высказывания, содержащие алогизмы и парадоксы, доступные интуитивному пониманию. Один из особенно известных примеров здесь – притча китайского учителя Хакуина Экаку про ученика, который много дней пытался выполнить задание и изобразить «хлопок одной ладони». После многих неуспешных попыток этот ученик «достиг подлинной медитации и перешел границы звуков». Как он сам пояснил: «Я понял, что больше не могу собирать звуки, и поэтому я достиг беззвучного звука». Этот опыт настолько отличается от общечеловеческого опыта, что трудно оценить, не сошел ли этот ученик с ума, или, говоря медицинским языком, не нарушилось ли у него тестирование реальности. Но при этом ученик понял тот фрагмент «онтологической реальности», который пытался донести до него учитель.

В христианском богословии «знания-онтологии» радикально отличаются от бытовой онтологии, поэтому и для их описания часто используют противоречия. Приведем только один пример, в Евангелии от Иоанна противоречия начинаются с первой строки: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Тут «Бог» и «Слово» одновременно противопоставляются друг другу и идентифицируются – это субконтрарное противоречие.

5. Онтология в формальной семантике и в человеческом сознании

Формальные онтологии в формальной семантике – это строгое перечисление того, что признается существующим (если список чего-либо бесконечен, он задается рекурсивно). Формальная денотативная семантика использует классы формальных онтологий, т. е. классы возможных реальностей (миров), противопоставленных другим классам реальностей по тому, какого рода объекты в нем допускаются.

Все объекты языка (отдельные слова и построенные из слов синтаксические структуры) предполагают **интерпретацию**. Каждому выражению сопоставляется элемент онтологии – какой-либо индивид, свойство, отношение, свойство свойств или что-нибудь иное [Тискин, 2023].

Человеческая онтология, на которую опирается общение, тоже допускает классы возможных миров. Но у нее есть несколько явных отличий от той онтологии, которая используется в формальной семантике:

1. **Человеческая онтология не безгранична**. У кого-то много знаний о мире и богатая фантазия, кто-то «ленив и нелюбопытен», т. к. его мир и фантазии не слишком разнообразны. Но **онтология в формальной семантике безгранична**. Формальная семантика «должна уметь справиться с любым мыслимым миром, потому что любой мыслимый мир может быть описан с помощью предложений нашего языка» [Тискин, 2023]. Далеко не очевидно, что человек сможет описать «любой мыслимый мир с помощью предложений нашего языка».

2. Количество миров. В формальной семантике действует **презумпция, что вся коммуникация происходит в одном и том же возможном мире**. На самом деле «актуальные миры» у собеседников могут сильно отличаться именно в той области, о которой они говорят. Коммуникация происходит между разными возможными мирами. В частных случаях эти миры могут совпадать в некоторой области, например, если компетентные люди обсуждают между собой какой-то технический вопрос, или просто беседуют люди, имеющие одинаковые представления о мире или хорошо знающие «мир» друг друга.

3. Разное понимание собеседниками одинаковых выражений вытекает из предыдущего пункта. В терминах логики – это разная интерпретация: каждый участник беседы сопоставляет выражению понятие из *своей* онтологии. Эту разницу интерпретаций часто принимают за **нечеткость понятий** (vagueness), хотя обычно у каждого участника беседы понимание вполне четкое. Если у меня на кухне мешок картошки стоит слишком долго [Heim, Kratzer, 1998, p. 1], то примерно через месяц его содержимое перестанет быть картошкой для шеф-повара из «Метрополя», но останется картошкой для владельца небольшой свинофермы в Ленобласти. Логика отвечает на это так: если предикат «быть мешком картошки» нечеткий, тогда пороговое значение должно быть как-то ясно в контексте (= быть доступно функции интерпретации). Но в жизни не всегда используется общий контекст: понятия у собеседников могут отличаться, и собеседники могут осознавать это отличие или не осознавать.

Чтобы избежать этой «нечеткости», авторы учебников по формальной семантике предпочитают предложения с бытовой лексикой и именами собственными (Маша видит Петю; Все рыбы и некоторые птицы плавают). Это хороший прием, если анализируется какое-нибудь частное языковое явление, например, особенности поведения кванторов. Но есть ли основания игнорировать остальные предложения? Ведь предикат «быть мешком картошки» определен вполне четко и у шеф-повара из «Метрополя», и у владельца свинофермы в Ленобласти. **Может быть, это не дефект модели, а одна из ключевых ее составляющих, которую необходимо учитывать при формальном описании языка?**

4. Оценочность. В человеческом языке часто встречаются оценочные предикаты («вкусный», «отвратительный» и т. п.). Они зависят от субъекта оценки. Что для одного вкусно, то для другого может быть тошнотворно.

Как предположил Д. Б. Тискин в частном обсуждении, оценочность можно рассматривать либо как (невыраженную) валентность предиката, либо как контекстуальный параметр. Это не мешает описывать один и тот же мир (соответственно, по-разному) при разных значениях этих параметров. Кроме того, существуют решения, при котором оценочность моделируется как «размножение» миров: вместо одного мира появляются разные, в которых все одинаково, кроме интерпретаций оценочных предикатов [Sorrock, 2018].

Отметим, что предложенный в [Sorrock, 2018] подход недалек от формального описания той ситуации, когда у каждого собеседника свой набор актуальных миров со своими интерпретациями. В «общепринятых бытовых областях» эти миры вполне могут совпадать.

5. Человеческая онтология не изотропна. Пока что не разработана формальная семантика, которая учитывала бы, что мир у каждого человека эгоцентричен, в центре его находится «Я», и значительная часть свойств, отношений, свойств свойств и пр. ориентированы на это «Я». Возможно, имеет смысл учитывать также некое подобие «расстояний» от центра мира (которым является «Я») до различных индивидов; эти расстояния могут влиять на оценочность. Кроме того, какие-то индивиды и отношения находятся в «серой зоне» онтологии человека, он имеет о них смутное представление, но все равно может использовать их в разговоре.

Если допустить, что у говорящего свое множество миров, а у слушающего – свое, тогда виды общения можно разделить на четыре типа:

Тип 1. **ОБСУЖДЕНИЕ.** Беседа касается только тех областей, которые в понимании обоих собеседников совпадают. Это именно тот случай, который по умолчанию предполагается в формальной денотативной семантике. ПРИМЕР: Беседа двух близких родственников или старых друзей, или диалог на бытовую и общеизвестную тему.

Тип 2. **ОБЪЯСНЕНИЕ.** У одного из собеседников в картине мира не хватает нужного фрагмента, и второй собеседник (которым может быть и текст) формирует у него необходимые элементы онтологии, дополняя его «актуальный» мир без использования непрямых значений. ПРИМЕР: Инструкция к холодильнику и вообще язык инструкций.

Тип 3. **ОТКРЫТИЕ.** Потребность в этом типе общения возникает в тех случаях, когда необходимо передать собеседнику новые для него понятия, но долгими объяснениями пользоваться не получится, либо из-за того, что собеседник не готов следить за логическими выкладками, либо если новая картина мира настолько несовместима с его старой картиной, что прийти к ее пониманию логическим путем практически невозможно. Тогда можно воздействовать на мир собеседника так, что этот мир поменяется, не спрашивая своего хозяина. Это возможно, в частности, с помощью инсайта, который возникает из-за языкового противоречия.

Тип 4. **ОШИБКА.** Если наладить «связь миров» не получилось, то происходит коммуникативная неудача – собеседники друг друга не поняли. ПРИМЕР из жизни: Две дамы собрались путешествовать, одна говорит другой: «Только не покупайте купе», та отвечает: «Конечно нет!» В итоге выясняется, что одна взяла плацкарт, а другая хотела люкс.

6. Язык без противоречий?

В идеальной науке XIX в. предполагалось, что правильное мышление должно быть избавлено от противоречий, и это соответствовало античным корням науки Нового времени. Поэтому ученые стремились создать язык, лишенный противоречий.

Карнап надеялся создать такой язык для науки, он назвал его «экстенциональным языком». Но сам же Карнап оговаривался, что возможность создания такого языка – это лишь гипотеза, в которую он хочет верить [Carnap, 2001, pp. 245-247]. Подобный язык много веков пытаются создать в области юриспруденции, в которой все должно быть однозначно и четко. Но и это не получается, что дает некоторую свободу для маневра чиновникам, судьям, адвокатам и преступникам.

Человек не мыслит «без противоречий» и не говорит «непротиворечивым языком», язык устроен не по этим законам, хотя в современной формальной семантике никаких

поправок на противоречие нет. Но не прямые значения всегда противоречивы. **Получается, что они – какой-то неправильный язык?** Против этого восстали Хинтикка и Санду – они считали, что должна быть одна формальная семантика и для поэтического языка, и для обычного. Но в норме язык переполнен непрямыми значениями, он не допускает выхолащивания до языка инструкций к холодильнику или юридического документа. Семантика не прямых значений интенциональна, поэтому она не будет редуцироваться до экстенциональной семантики, как это требовалось бы по Монтегю. Попытки формальных семантиков описать интенциональность через экстенциональность выглядят устрашающе громоздко и напоминают стремление сохранить Птолемею систему мира, добавляя в нее все новые эпициклы и деференты, чтобы учесть очередные неравномерности движения планет.

7. Выводы

В формальной денотативной семантике действует презумпция, что вся коммуникация происходит в одном и том же множестве возможных миров, и что это множество миров не зависит от собеседников. Это является удовлетворительным приближением в частных случаях, когда все участники беседы одинаково представляют тему разговора. Но в общем случае, у каждого из собеседников имеется свой «актуальный мир», не обязательно одинаковый, а также свои «функции интерпретации». Коммуникация происходит между разными мирами собеседников, что подразумевает употребление межмировых пропозиций, т. е. таких пропозиций, объекты которых принадлежат к разным возможным мирам.

Дополнять мир собеседника можно с помощью логических построений – это бывает, например, в идеальной научной дискуссии. Но в реальной коммуникации чаще встречается другой способ изменения мира собеседника, не требующий длинных логических переходов. Для этого используются не прямые значения (поэтические тропы, юмор и пр.), логический механизм такого изменения описан в разделе 3 данной статьи.

Язык не прямых значений преимущественным образом предназначен, чтобы говорить о том, что нельзя или трудно (или долго) эксплицировать. Этот же язык используется для описания религиозного и философского опыта. Но в случае общения на бытовые темы можно в некотором приближении ограничиться только прямыми значениями и описать их в семантике Монтегю: *Аня курит; Джон обидел каждого лингвиста* [Heim, Kratzer, 1998, pp. 14, 178].

Для моделирования той ментальной реальности, в которой функционирует естественный язык, предпочтительнее использовать такие варианты семантики возможных миров, где нет обособления «актуального мира», а есть равноценные ментальные возможные миры коммуницирующих агентов. Соответствующие варианты семантик возможных миров уже начали разрабатываться для целей, не связанных с лингвистикой [пример такой статьи: Murai et al., 2004], и теперь хотелось бы продолжить эти разработки в области формальной семантики естественного языка.

Список литературы / References

Лурье, В. М., Митренина, О. В. (2020). Непрямые значения в естественном языке и неконсистентные логики. *Логико-философские штудии*. Т. 18. № 2. С. 71-111. DOI: 10.52119/LPHS.2020.66.28.005

Lourie, V. M., Mitrenina, O. V. (2020). Indirect Meanings in Natural Language and Inconsistent Logics. *Logical and philosophical studies*. Vol. 18. no. 2. pp. 71-111. DOI: 10.52119/LPHS.2020.66.28.005 (In Russ.)

Тискин, Д. В. (2023) *Невидимые машины: Рассказы о формальной семантике*. Рукопись
Tiskin, D. V. (2023) *Invisible Machines: An Outline of Formal Semantics*. Manuscript. (In Russ.)

Франкл, В. (2001). *Теория и терапия неврозов. Введение в логотерапию и экзистенциальный анализ*. СПб.

Frangle, V (2001). *Theory and Therapy of Neuroses. An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. St. Petersburg. (In Russ.)

Чернявская, А. Г. (2019). *Андрогогика: практическое пособие для вузов*. М. С. 97. [Электронный ресурс]. URL: <https://urait.ru/bcode/434727/p.97> (дата обращения: 07.10.2022).

Chernyavskaya, A. G. (2019). *Andragogy: A Practical Guide for Universities*. Moscow. p. 97. [Online]. Available at: <https://urait.ru/bcode/434727/p.97> (Accessed: 07 October 2022). (In Russ.)

Carnap, R. (2001). *The Logical Syntax of Language*. Smeaton A., countess von Zeppelin (transl.). London. Routledge. pp. 245-247

Coppock, E. (2018). Outlook-based semantics. *Linguist and Philos.* no. 41. pp. 125-164. DOI: 10.1007/s10988-017-9222-y [Online]. Available at: <http://eecoppock.info/Coppock-OBS.pdf> (Accessed: 21 Feb 2023).

Davidson, D. (1984). *What Metaphors Mean. Idem. Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford. Clarendon Press. pp. 245-264.

Heim, I., Kratzer, A. (1998). *Semantics in Generative Grammar*. Oxford. Blackwell.

Hintikka, J., Sandu, G. (1994). Metaphor and Other Kinds of Nonliteral Meaning. In Hintikka, J. (ed.). *Aspects of Metaphor (Synthese Library 238)*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers. pp. 151-188.

Hintikka, J. (1998, repr.) *Selected Papers. Vol. 4: Paradigms for Language Theory and Other Essays*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers. pp. 274-310.

McGinnis, N. D. (2013). The Unexpected Applicability of Paraconsistent Logic: A Chomskyan Route to Dialetheism. *Foundations of Science*. no. 18. pp. 625-640. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10699-012-9294-7>

Murai, T, Huynh, V. N., Kudo, Y., Nakata, M. (2004). A Note on Fuzzy Reasoning and Granularized Possible Worlds. In *AIP Conference Proceedings*. Vol. 718. pp. 317-327. DOI: 10.1063/1.1787335

Сведения об авторе / Information about the author

Митренина Ольга Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры математической лингвистики Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9, e-mail: o.mitrenina@spbu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1750-5633>

Статья поступила в редакцию: 10.02.2023

После доработки: 02.03.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Mitrenina Olga – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Mathematical Linguistics, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7-9, e-mail: o.mitrenina@spbu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1750-5633>.

The paper was submitted: 10.02.2023

Received after reworking: 02.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.44

МИГРАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНИКОВ (НА МАТЕРИАЛАХ ПРИМОРСКОГО КРАЯ)

А. В. Винокурова

Дальневосточный федеральный университет (г. Владивосток)
vinokurova77@mail.ru

А. А. Адушева

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики (г. Москва)
anastasiya_dusha@mail.ru

Аннотация. В статье рассмотрены основные миграционные стратегии жителей Дальнего Востока России через призму социокультурного пространства и территориального развития региона. Исследование выполнено на материалах Приморского края с опорой на количественные (анкетирование) и качественные (неформализованное интервью) методы. Также использованы данные официальной национальной и региональной статистики. Результаты исследования показали высокую миграционную активность приморцев. Имеет место сочетание горизонтальных («западный дрейф») и вертикальных (межпоколенческая мобильность) миграционных стратегий. Подчеркивается важность регулярного мониторинга социального самочувствия и миграционных настроений коренных жителей дальневосточных регионов и «новых» дальневосточников, приезжающих в ДФО на постоянное место жительства из других субъектов РФ и стран.

Ключевые слова: социокультурное пространство, региональное развитие, Дальний Восток, Приморский край, демографические и миграционные процессы, миграционные стратегии.

Для цитирования: Винокурова, А. В., Адушева, А. А. (2023). Миграционные стратегии дальневосточников (на материалах Приморского края). *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 75-86. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.75-86

THE MIGRATION STRATEGIES OF THE FAR EASTERS (BASED ON MATERIALS FROM THE PRIMORYE TERRITORY)

A. V. Vinokurova

Far Eastern Federal University (Vladivostok)
vinokurova77@mail.ru

A. A. Adusheva

National Research University Higher School of Economics (Moscow)
anastasiya_dusha@mail.ru

Abstract. The article considers the main migration strategies of the inhabitants of the Russian Far East through the prism of the sociocultural space and territorial development of the region. The study was carried out on the materials of the Primorye Territory based on quantitative (questionnaire) and qualitative (non-formalized interview) methods. The data of official national and regional statistics were also used. The results of the study showed a high migratory activity of Primorye inhabitants. There is a combination of horizontal («western drift») and vertical (intergenerational mobility) migration strategies. The importance of regular monitoring of the social well-being and migratory moods of the indigenous inhabitants of the Far Eastern regions and the «new» Far Easterners who come to the Far Eastern Federal District for permanent residence from other subjects of the Russian Federation and countries.

Keywords: sociocultural space, regional development, Far East, Primorye Territory, demographic and migration processes, migration strategies.

For citation: Vinokurova, A. V., Adusheva, A. A. (2023). The Migration Strategies of the Far Easterners (Based on Materials from the Primorye Territory). *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 75-86. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.75-86

Особое значение для развития любой территории имеет социокультурное пространство. Как уже неоднократно отмечено, оно представляет собой единство объективного и субъективного [см. подробнее: Зиммель, 2017; Бергер, Лукман, 1995; Дридзе, 2000; Шютц, 2003]. Соответственно, с одной стороны, социокультурное пространство можно рассматривать как территорию, как место жизни человека, т. е. локальное и жизненное пространство. А с другой стороны, в связи с интенсификацией процессов цифровизации и виртуализации, оно представляет необозримое пространство взаимодействий людей в глобальном мире, когда географические ограничения в культурном и социальном устройстве отсутствуют. Дополним, что социокультурное пространство встроено в региональный контекст, другими словами, на него воздействуют уровень и качество жизни людей, состояние социальной инфраструктуры, а также уровень занятости и степень дифференциации населения конкретного региона.

В настоящее время жизнь людей во многих российских регионах затруднена в силу неблагоприятных социально-экономических, социально-политических, эпидемиологических, экологических и прочих процессов, которые формируют устойчивые миграционные настроения, способствуют оттоку, тяготению населения к идее переезда на новые места жительства, интерпретируемые как более привлекательные, перспективные, обладающие более комфортными условиями для полноценной жизнедеятельности. Соответственно, региональные характеристики можно рассматривать как один из элементов, влияющих на формирование и реализацию миграционных стратегий населения, что в полной мере относится как ко всему Дальнему Востоку в целом, так и к Приморью в частности.

Часть сведений, характеризующих миграционные стратегии дальневосточников, можно представить через призму официальных статистических данных, отображающих общую численность населения, миграционный прирост /отток (см. табл. 1, рис. 1).

Таблица 1

Динамика численности населения субъектов Дальневосточного федерального округа (ДФО) в 2012–2021 гг. (оценка на конец года; тыс. чел.)¹

Субъекты ДФО	2012 г.	2013 г.	2014 г.	2015 г.	2016 г.	2017 г.	2018 г.	2019 г.	2020 г.	2021 г.
В общем в ДФО	8318,5	8290,9	8277,0	8260,3	8245,8	8222,6	8188,6	8169,2	8124,0	8091,2
Республика Бурятия (РБ)	971,8	973,9	978,5	982,3	984,1	984,5	983,3	985,9	985,4	982,6
Республика Саха (Якутия) (РС (Я))	955,6	954,8	956,9	959,7	962,8	964,4	967,0	972,0	982,0	992,1
Забайкальский край	1095,2	1090,4	1087,5	1087,5	1079,0	1072,8	1065,8	1059,7	1053,5	1043,4
Камчатский край	320,6	319,9	317,2	316,1	314,7	315,5	314,7	313,0	311,7	312,7
Приморский край	1947,2	1938,5	1933,3	1929,0	1923,1	1913,0	1902,7	1895,9	1877,8	1863,0
Хабаровский край	1342,1	1339,9	1338,3	1334,5	1333,3	1328,3	1321,5	1315,7	1301,1	1298,9
Амурская область	816,9	811,3	809,9	805,7	801,8	798,4	793,2	790,0	781,9	772,5
Магаданская область	152,3	150,3	148,1	146,4	145,6	144,1	141,2	140,1	139,0	137,7
Сахалинская область	493,3	491,0	488,4	487,3	487,4	490,2	489,6	488,3	485,6	484,1
Еврейская автономная область (ЕАО)	172,7	170,4	168,4	166,1	164,2	162,0	159,9	158,3	156,5	153,3
Чукотский автономный округ (ЧАО)	50,8	50,5	50,5	50,2	49,8	49,4	49,7	50,3	49,5	50,0

Как видим, общая картина такова: население Дальнего Востока продолжает сокращаться. В то же время в ряде субъектов ДФО наблюдается положительная демографическая динамика, в первую очередь, в Республике Саха (Якутия). В Республике Бурятия также за последние десять лет фиксируется общий положительный прирост численности населения, хотя демографическая динамика здесь неустойчивая. Так, в 2018 г. отмечается снижение общей численности населения, затем в 2019-2020 гг. наблюдается рост, в 2021 г. – снова снижение. В большинстве же дальневосточных регионов (Забайкалье, Камчатка, Приморье, Амурская, Магаданская, Сахалинская области, ЕАО, ЧАО) имеет место неуклонное постоянное снижение общей численности населения.

В частности, в Приморском крае по прогнозным оценкам Приморскстата при наблюдаемых тенденциях демографического развития численность населения и дальше будет уменьшаться как за счет естественной убыли, так и за счет миграционного оттока [см. подробнее: Прогноз численности населения, 2020].

Если говорить о миграционной ситуации, сложившейся в Приморье, то здесь также имеет место отрицательная динамика, что наглядно представлено на рис. 1.

¹ Составлено авторами на основе: [Динамика основных показателей, 2022; Территория и население, 2022].

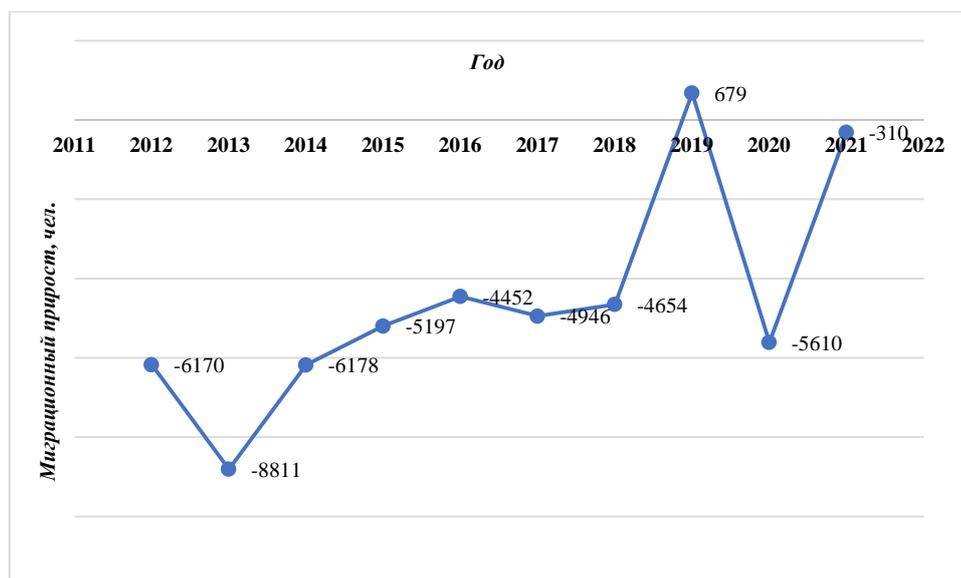


Рис. 1. Миграционная ситуация в Приморском крае в 2012–2021 гг.²

В целом, за прошедшие десять лет в Приморском крае фиксируется отрицательный миграционный прирост. Исключение составляет 2019 г., когда было отмечено положительное сальдо миграции. На основании имеющихся сведений можно сделать предположение, что при сохраняющихся отрицательных значениях все же имеет место замедление темпов миграционного оттока. Но мы полагаем, что для уточнения заявленного тезиса необходимы дополнительные статистические данные за 2022 г., поскольку на показатели миграционной активности существенное влияние могло оказать изменение социально-политической ситуации (объявление специальной военной операции (СВО), частичной мобилизации), но пока официальные оценки в открытом доступе за прошлый год не представлены.

Далее, если рассматривать миграционную ситуацию в Приморье в разрезе городских округов и муниципальных районов, то можно увидеть, что население наиболее крупных и более экономически развитых городских округов растет. И, наоборот, сокращается в менее крупных и менее экономически развитых городских, и уж тем более сельских поселениях. Так, за период 2012–2021 гг. из всех 12 городов Приморского края рост численности населения фиксируется только в двух: региональной столице – Владивостоке и в Уссурийске (второй, после Владивостока, по численности населения город Приморья). Во всех остальных городах и сельских муниципальных районах идет снижение данного показателя [см. подробнее: Численность населения, 2022]. Другими словами, миграция имеет поступательный характер: из средних и малых городов и сельской местности население перемещается в административный региональный центр Владивосток, а оттуда

² Составлено авторами на основе: [Численность и миграция населения Российской Федерации, 2012-2021].

в европейскую часть страны. В подтверждение данной позиции приведем данные, характеризующие миграционный обмен между Приморьем и другими российскими регионами – межрегиональную миграцию. Так, миграционная убыль в 2020 г. составила – 2698 чел., а в 2021 г. уже – 3975 чел., т. е. из Приморского края в 2020 и 2021 гг. в другие субъекты РФ выехало 2968 и 3975 человек соответственно [см. подробнее: Основные показатели, 2021].

Результаты статистического анализа наглядно репрезентируют интенсивность миграционных потоков и их основные направления, но не дают ответа на вопрос: почему люди переезжают? Что лежит в основе их миграционных настроений? Следовательно, вполне логичным нам представляется дополнить имеющиеся статистические данные результатами социологического исследования, проведенного при нашем непосредственном участии. Главная исследовательская задача состояла в том, чтобы выявить составляющие формирования и реализации миграционных стратегий приморцев. В качестве основных инструментов сбора эмпирических данных были применены качественные и количественные методы, представленные серией неформализованных интервью ($n=10^3$) и анкетным опросом ($n=442$, выборка – квотная, квотирование осуществлено по признаку пола и возраста). Полевые работы проводились весной 2021 г.

Во-первых, результаты нашего исследования показали высокий миграционный потенциал приморцев, их готовность к переезду (см. рис. 2).

³ Информант № 1 (И1) – жен., 69 лет, неработающий пенсионер, уроженка Приморья, в настоящее время проживает в Краснодаре.

Информант № 2 (И2) – жен., 25 лет, хореограф, уроженка Приморья, в настоящее время проживает в Санкт-Петербурге.

Информант № 3 (И3) – жен., 66 лет, работающий пенсионер, уроженка Приморья, в настоящее время проживает в Санкт-Петербурге.

Информант № 4 (И4) – жен., 47 лет, журналист, уроженка Приморья, в настоящее время проживает в Москве.

Информант № 5 (И5) – жен., 22 года, фотограф, уроженка Приморья, в настоящее время проживает в Торонто.

Информант № 6 (И6) – муж., 37 лет, преподаватель вуза, уроженец Приморья, в настоящее время проживает в Чите.

Информант № 7 (И7) – муж., 21 год, студент, уроженец Приморья, в настоящее время проживает в Москве.

Информант № 8 (И8) – муж., 26 лет, работает в сфере услуг, уроженец Приморья, в настоящее время проживает в Нью-Йорке.

Информант № 9 (И9) – муж., 49 лет, военный пенсионер, уроженец Приморья, в настоящее время проживает в Подмосковье.

Информант № 10 (И10) – муж., 39 лет, юрист, уроженец Приморья, в настоящее время проживает в Ленинградской области.



Рис. 2. Оценка миграционного потенциала жителей Приморья (в % от числа опрошенных)

Таким образом, только четверть опрошенных ни при каких обстоятельствах не собираются переезжать из региона, в то время как намерения к осуществлению переезда в другой населенный пункт Приморского края, другой субъект Российской Федерации или страну высказывают 35 % респондентов, при этом еще 24 % опрошенных (также практически четверть) периодически о переезде задумываются.

Что же побуждает жителей Приморья к смене места жительства? Для выявления основных «выталкивающих» факторов респондентам был задан вопрос: по каким причинам вы могли бы/планируете сменить место жительства? Первая – улучшение благосостояния (34 %), вторая – обеспечение будущего детей (31 %), далее респонденты указывали такие причины, как желание путешествовать и видеть другие города, страны (21 %), расширение культурных и досуговых возможностей (17 %), жить в более лучших климатических и экологических условиях (15 %), стремление к служебному и карьерному росту (13%) и др. (см. рис. 3). Отметим, что 8 % респондентов выбрали вариант ответа «другое», указав, что не планируют переезжать, подтвердив свою изначальную позицию (выше мы указали, что 25 % опрошенных вообще не планируют переезд). Но, как видим, все же 17 % из тех, кто не собирается уезжать из Приморья, отметили ряд причин, в связи с которыми они все-таки были бы готовы изменить свое место жительства.

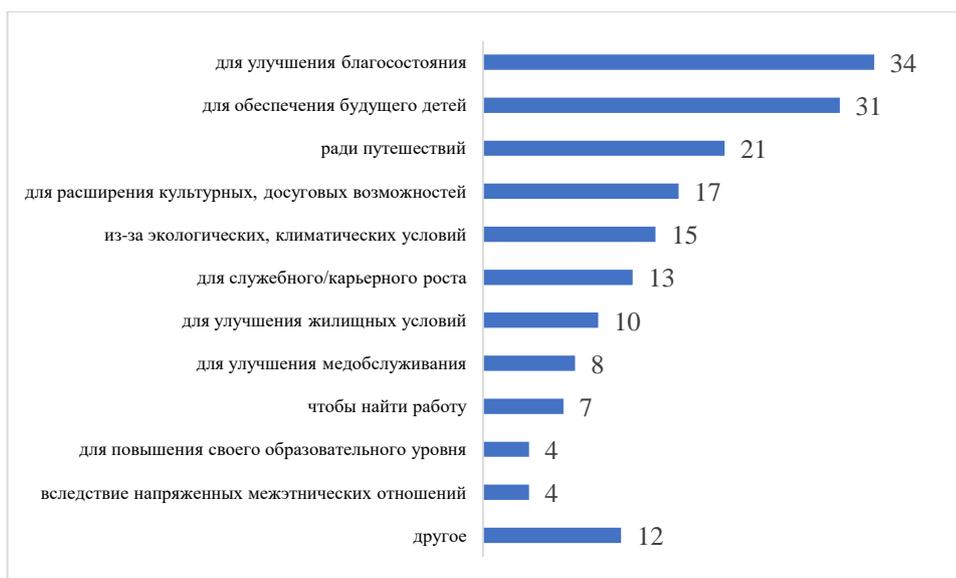


Рис. 3. Распределение ответов на вопрос: «По каким причинам Вы могли бы (планируете) сменить место жительства?» (в % от числа опрошенных)

Результаты анкетирования можно дополнить информацией из неформализованных интервью. Так, наши информанты отмечали, что «... из Приморского края уезжают за лучшей жизнью, за зарплатами, за образованием, которое в России даже не представлено, за лучшей инфраструктурой и за лучшим отношением к людям...» (И5). Также акцентировали внимание на важности более толерантного отношения друг к другу: «... в Нью-Йорке собраны все национальности мира, вообще колоссально разные и никто не будет в тебя тыкать пальцем, если ты выглядишь иначе ... здесь можешь делать все, что хочешь, быть кем хочешь, и чувствовать себя спокойно...» (И8). Молодые информанты указывали на то, что основным «вытесняющим» фактором являлся вопрос самореализации – получение более высокого уровня образования, возможность и желание состояться в карьере, в профессии, поиск себя и своего призвания.

Отметим, что практически все, принявшие участие в интервью, отзываются об опыте переезда положительно: «... всегда думала, что я лучше попробую и пожалею, вернусь, чем я потом буду жалеть, что не попробовала...» (И2), «... благодарен родителям за такую возможность – жить и учиться в Москве...» (И7), «... возвращение обратно просто невозможно...» (И8). Дальнейшие жизненные стратегии связывают с «воссоединением» семьи: «... я так думаю, кто-то первый, в нашей семье – это я, обосновывается на новом месте, потом забирает к себе всех остальных...» (И9), «... поехали вслед за детьми...» (И1), «... у меня и сын, и дочь здесь, зять, невестка, внуки ... мужа я похоронила ... ну чего там (в Приморье – прим. авт.) сидеть? Здесь все, поэтому проще было адаптироваться, вот и подработку нашла, детям с внуками помогаю, хорошо все...» (И3), «... поехала за мужем, ему повышение предложили, хотя сначала не хотела, моя жизнь – здесь (во Владивостоке – прим. авт.), но семья – есть семья, а сейчас привыкла, нашла работу, хотя скучаю

и по прежней жизни, друзьям, которые остались в Приморье ...» (И4). Хотя отмечают, что «... если бы в Приморье была возможность большего развития в профессиональном и карьерном плане, то вряд ли я бы решился с семьей на переезд ...» (И10).

Молодые информанты рассматривают возможность дальнейшей миграции из региональных центров и столичных мегаполисов за границу: «... хотелось бы переехать вместе с родителями за границу, есть такое желание, но вот куда конкретно, пока не знаю ...» (И7), «... здесь (в Чите – прим. авт.) предложили новую должность, посмотрим, если будут новые интересные предложения в других городах, можно и их рассматривать на перспективу ...» (И6). Либо говорят о смене места жительства за рубежом: «... мне нравится моя жизнь сейчас, хочется, чтобы родители приехали в гости, но я бы не хотела, чтобы они переезжали сюда, потому что я не хочу оставаться здесь на всю жизнь, я хочу наверняка получить здесь вид на жительство и паспорт, но оставаться я бы не хотела, не потому что мне не нравится, просто хочется попробовать пожить где-то еще ...» (И5).

Таким образом, как уже неоднократно отмечено и нами, и другими авторами [см. подробнее: Миронова, 2015; Ардальянова и др., 2020; Тиникова, 2020; Винокурова, Яковлев, 2022] наиболее активной социальной группой, демонстрирующей миграционную подвижность, является молодежь. Основными факторами, «выталкивающими» население с Дальнего Востока, выступают материальные и инфраструктурные: высокие цены на недвижимость, товары и услуги, продукты питания и низкие, по сравнению с ними, зарплаты, затрудненный доступ к качественной медицинской помощи, услугам дошкольного, дополнительного образования и т. п. Соответственно, миграционные стратегии соединяют в себе вертикальную и горизонтальную составляющие. Распространение получают межпоколенческие стратегии: пожилые родители переезжают вслед за взрослыми детьми; родители, находящиеся в трудоспособном возрасте, осуществляют переезд, когда их дети еще являются дошкольниками и/или школьниками, либо образовательная миграция абитуриентов с целью получения высшего образования рассматривается ими в дальнейшем как «плацдарм» для собственного будущего переезда. А горизонтальные миграционные стратегии дальневосточников укладываются в терминологическую категорию «западный дрейф», т. к. доминируют стратегии, связанные, в первую очередь, с переездом в западные регионы России, как правило, основными «магнитами», точками притяжения выступают Москва, Подмосковье, Санкт-Петербург.

В целом, миграционные стратегии дальневосточников требуется исследовать более системно. Особенно важным становится проведение регулярного мониторинга социального самочувствия и миграционных настроений коренных жителей дальневосточных регионов и «новых» дальневосточников, приезжающих в ДФО на постоянное место жительства из других субъектов РФ и стран. Объектом мониторинга должны стать не только жители Дальнего Востока, но и органы власти, общественные организации и иные субъекты, взаимодействующие с местным населением по вопросам миграции. Исследования такого рода помогли бы составить прогноз миграционных стратегий дальневосточников, что является принципиально важным для планирования государственной социальной политики в ДФО и приостановки оттока постоянного населения.

Список литературы / References

Ардальянова, А. Ю., Бадараев, Д. Д., Бийжанова, Э. К., Винокурова, А. В., Калинина, И. В., Костина, Е. Ю., Купряшкин, И. В., Орлова, Н. А. (2020). Современное дальневосточное приграничье: институциональные трансформации и центр-периферийные процессы. *Ойкумена. Регионоведческие исследования*. Т. 55. № 3(54). С. 69-76. DOI: 10.24866/1998-6785/2020-3/69-76. EDN: CXNNT0

Ardalyanova, A. Yu., Badaraev, D. D., Biyzhanova, E. K., Vinokurova, A. V., Kalinina, I. V., Kostina, E. Yu., Kupryashkin, I. V., Orlova, N. A. (2020). Modern Far Eastern Border: Institutional Transformations and Center-Peripheral Processes. *Ojkumena. Regional researches*. Vol. 55. No 4. pp. 69-76. DOI: 10.24866/1998-6785/2020-3/69-76. EDN: CXNNT0 (In Russ.)

Бергер, П., Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания*. М.

Berger, P., Luckmann, T. (1995). *The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge*. Moscow. (In Russ.)

Винокурова, А. В., Яковлев, А. И. (2022). Региональные столицы Дальнего Востока: уехать нельзя остаться (где поставим запятую?). *Respublica Literaria*. Т. 3. № 1. С. 67-80. DOI: 10.47850/RL.2022.3.1.67-80. EDN: OIACHW.

Vinokurova, A. V., Yakovlev, A. I. (2022). The Regional Capitals of the Far East: Go Away Can Not be Stay (Where Should We Put a Comma?). *Respublica Literaria*. Vol. 3. no. 1. pp. 67-80. DOI: 10.47850/RL.2022.3.1.67-80. EDN: OIACHW. (In Russ.)

Динамика основных показателей социально-экономического положения субъектов Дальневосточного федерального округа. (2022). *Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Приморскому краю*. [Электронный ресурс]. URL: <https://primstat.gks.ru/folder/78493> (дата обращения: 14.02.2023).

The Dynamics of the Main Indicators of the Socio-Economic Situation of the Subjects of the Far Eastern Federal District. (2022). *Territorial body of the Federal State Statistics Service for the Primorye Territory*. [Online]. Available at: <https://primstat.gks.ru/folder/78493> (Accessed: 14 February 2022). (In Russ.)

Дридзе, Т. М. (2000). Экоантропоцентрическая модель социального познания как путь к преодолению парадигмального кризиса в социологии. *Социологические исследования*. № 2. С. 20-28.

Dridze, T. M. (2000). The Ecoanthropocentric Model of Social Cognition as the Way to Overcoming Paradigm Crisis in Sociology. *Sociological Studies*. no. 2. pp. 20-28. (In Russ.)

Зиммель, Г. (2017). *Избранное. Проблемы социологии*. Сост. С. Я. Левит. М.

Simmel, G. (2017). *Favorites. The Problems of Sociology*. Levit, S. Ya. (comp.). Moscow. (In Russ.)

Миронова, Ю. Г. (2015). Миграционная активность молодежи Астраханской области. *Известия Волгоградского государственного технического университета. Серия: Проблемы социально-гуманитарного развития (Primo Aspectu)*. Т. 21. № 7(167). С. 43-45. EDN: UZBMJR.

Mironova, J. G. (2015). Migration Active Youth Astrakhan Region. *Proceedings of the Volgograd State Technical University. Series: Problems of Social and Humanitarian Knowledge*. Vol. 21. no. 7 (167). pp. 43-45. EDN: UZBMJR. (In Russ.)

Основные показатели социально-экономического положения субъектов Дальневосточного федерального округа. (2021). Владивосток. Приморскстат.

The Main Indicators of the Socio-Economic Situation of the Subjects of the Far Eastern Federal District. (2021). Vladivostok. (In Russ.)

Прогноз численности населения Приморского края. (2020). *Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Приморскому краю*. [Электронный ресурс]. URL:

<https://primstat.gks.ru/storage/mediabank/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B3%D0%BD%D0%BE%D0%B7%20%D1%87%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8%20%D0%BD%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F%20%D0%BD%D0%B0%2001.01.2019.htm> (дата обращения: 04.02.2023).

The Population Forecast for Primorye Territory. (2020). *Territorial body of the Federal State Statistics Service for the Primorye Territory*. [Online]. Available at: <https://primstat.gks.ru/storage/mediabank/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B3%D0%BD%D0%BE%D0%B7%20%D1%87%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8%20%D0%BD%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F%20%D0%BD%D0%B0%2001.01.2019.htm> (Accessed: 04 February 2022). (In Russ.)

Территория и население Дальневосточного федерального округа. (2022). *Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Приморскому краю*. [Электронный ресурс]. URL: <https://primstat.gks.ru/storage/mediabank/%D1%82%D0%B5%D1%80%D1%80%D0%B8%D1%8202.pdf> (дата обращения: 14.02.2023).

The Territory and Population of the Far Eastern Federal District. (2022). *Territorial body of the Federal State Statistics Service for the Primorye Territory*. [Online]. Available at: <https://primstat.gks.ru/storage/mediabank/%D1%82%D0%B5%D1%80%D1%80%D0%B8%D1%8202.pdf> (Accessed: 14 February 2022). (In Russ.)

Тиникова, Е. Е. (2020). Урбанизация в Хакасии в постсоветский период: основные векторы развития. *Городские исследования и практики*. Т. 5. № 4. С. 87-102. DOI: <https://doi.org/10.17323/usp54202087-102>. EDN: ORAAVD

Tinikova, E. E. (2020) The Main Directions of Urbanization in Khakassia in the Post-Soviet Period. *Urban Studies and Practices*. Vol. 5. no. 4. pp. 87-102. DOI: <https://doi.org/10.17323/usp54202087-102>. EDN: ORAAVD (In Russ.)

Численность и миграция населения Российской Федерации. (2012-2021). *Федеральная служба государственной статистики*. [Электронный ресурс]. URL: <https://rosstat.gov.ru/compendium/document/13283> (дата обращения: 10.02.2023).

The Population and Migration of the Russian Federation. (2012–2021). *Federal State Statistics Service*. [Online]. Available at: <https://rosstat.gov.ru/compendium/document/13283> (Accessed: 10 February 2022). (In Russ.)

Численность населения Приморского края в разрезе городских округов и муниципальных районов. (2022). *Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Приморскому краю*. [Электронный ресурс]. URL: <https://primstat.gks.ru/folder/27118> (дата обращения: 12.02.2023).

The Population of the Primorye Territory in the Context of Urban and Municipal Districts. (2022). *Territorial body of the Federal State Statistics Service for the Primorye Territory*. [Online]. Available at: <https://primstat.gks.ru/folder/27118> (Accessed: 12 February 2022). (In Russ.)

Шютц, А. (2003). *Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии*. Сост. А. Я. Алхасов, науч. ред. Г. С. Батыгин. М.

Shutz, A. (2003). *The Semantic Structure of the Everyday World: Essays at the Phenomenological Sociology*. Alkhasov, A. Ya. (comp.), Batygin, G. S. (ed.). Moscow. (In Russ.)

Сведения об авторах / Information about the authors

Винокурова Анна Викторовна – кандидат социологических наук, доцент, доцент Департамента социальных наук Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10, e-mail: vinokurova77@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6415-4680>

Адушева Анастасия Андреевна – магистрант Департамента социологии Факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, ул. Мясницкая, 20, e-mail: anastasiya_dusha@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7977-5401>

Статья поступила в редакцию: 10.02.2023

После доработки: 02.03.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Vinokurova Anna – Candidate of Sociological Sciences, Docent, Associate Professor at the Department of Social Sciences, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russky Island, Ajax Bay, 10, e-mail: vinokurova77@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6415-4680>

Adusheva Anastasia – Master’s Student at Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Myasnitskaya St., 20, e-mail: anastasiya_dusha@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7977-5401>

The paper was submitted: 10.02.2023

Received after reworking: 02.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 1(091)

ВЕЛИКАЯ СТЕПЬ: ТЕНГРИАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И БУДДИЗМ*

С. Ш. Аязбекова

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Казахстанский филиал (Астана)
ayazbekova@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению роли тенгрианской цивилизации в формировании особенностей буддизма. Анализируется генетическое родство тенгрианства и буддизма в контексте эпох Мир-системы, «Времени кентавров» и «Осевого времени». Рассматривается тезис о том, что тенгрианско-буддийская общность может быть результатом контактов и общих истоков южно-сибирского и центрально-азиатского шаманства и индийских религий. На отдельных примерах осуществлен сопоставительный анализ тенгрианства и ламаизма, тенгрианства и махаяны. Показано, что общими для тенгрианства и ламаизма являются различные ландшафтные божества – хозяева тех или иных мест и территорий. С ландшафтными божествами и почитанием родовой территории связан и культ «обо», наиболее распространенный среди алтайских и монгольских племен. Культ «обо» нашел широкое распространение и в ламаизме – в форме жертвоприношений хозяину «обо». Представляется, что от кочевников Центральной Азии перешли в ламаизм также культы коня и быка, концепция Мирового древа, отдельные сюжеты тенгрианской мифологии. Близость тенгрианства и махаяны видится в аналогиях между дхармабханаки – монахами, проповедовавшими сутры, и тюркскими, а точнее, прототюркскими, шаманами. Прослеживаются аналогии между достижением нирваны в махаяне и постижением Тенгри в тенгрианстве, а универсальный принцип цикличности составляет основу тенгрианского понимания времени и идеи «Великой Колесницы». Делается вывод о том, что истоки буддизма могут восходить не только к религиозным представлениям, распространенным в самой Индии, но и к воззрениям кочевых народов Центральной Азии.

Ключевые слова: тенгрианская цивилизация, тенгрианство, буддизм, ламаизм, махаяна, сакско-шакья генетические и культурные связи, «Шакья-мунья».

Для цитирования: Аязбекова, С. Ш. (2023). Великая степь: тенгрианская цивилизация и буддизм. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 87-102. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.87-102

THE GREAT STEPPE: TENGRIAN CIVILIZATION AND BUDDHISM*

S. Sh. Ayazbekova

Lomonosov Moscow State University, Kazakhstan Branch (Astana)
ayazbekova@mail.ru

* Работа выполнена в рамках целевого финансирования программы BR10164111 «Культурное наследие Великой степи и культурный код казахов: цивилизационный контекст». Источник финансирования – Министерство культуры и спорта Республики Казахстан.

* The work was conducted within target funding of the program named “Cultural heritage of the Great Steppe and the cultural code of the Kazakhs: civilizational context” (BR10164111). Funding source is the Ministry of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan.

Abstract. The report is devoted to the analysis of the role of Tengrian civilization in the formation of characteristics of Buddhism. Genetic relationship of Tengriism and Buddhism is analysed via the context of the epochs of the World-system, “The Centaur Time” and “Axial Age”. The author analyses the hypothesis that the Tengrian-Buddhist community may be the result of contacts and common origins of South Siberian and Central Asian shamanism with the Indian religions and provides a comparative analysis of Tengriism and Lamaism, Tengriism and Mahayana. One commonality between Tengriism and Lamaism are various landscape deities (the owners of places and spaces) embodied in the cult of “obo” that is widespread among certain Altai and Mongol tribes as well as in Lamaism, as shown in sacrifices to the “obo” owner. It seems that the cults of the horse and the bull, the concept of the World Tree, and certain aspects of Tengrian mythology have been transferred to Lamaism from the nomads of Central Asia. The closeness of Tengriism and Mahayana is traced via the analogies between dharmabhanakas (monks who preached sutras), and Turkic shamans; as well as the attainment of nirvana in Mahayana and the comprehension of Tengri in Tengrianism, and the universal principle of cyclicity both in Tengrian understanding of time and in the idea of the “Great Vehicle”. The author concludes that the origins of Buddhism can be linked to certain viewpoints and religious ideas widespread among the nomadic peoples of Central Asia.

Keywords: Tengrian civilization, Tengriism, Tengrianism, Buddhism, Lamaism, Mahayana, Shakya-Munya.

For citation: Ayazbekova, S. Sh. (2023). The Great Steppe: Tengrian Civilization and Buddhism. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 87-102. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.87-102

Признано повсеместно, что буддизм начинается с учения Будды. В то же время вопрос об истоках буддизма не является для науки окончательно проясненным.

Следует заметить, что на заимствованный генезис происхождения буддизма ученые уже не раз обращали свое внимание. Так, еще в XIX в. В. В. Григорьев писал: «Мы не прочь от предположения, что учение, проповеданное Сиддартой в Раджагрихе, т. е. буддизм, было не личным его изобретением, а учением, господствовавшим уже издавна между Саками, к которым он принадлежал по происхождению, учением, которое он только распространил в Индии ...» [Григорьев, 1998, с. 134].

А многочисленные исследования по истории буддизма позволили известному специалисту в области истории и теории религии А. Н. Кочетову признать, что «уже в стадии формирования буддизм перенял некоторые представления об окружающем мире у более ранних религий, ... и в дальнейшем, не отбрасывая заимствованное, он дополнял и развивал свою картину мира в соответствии с основной религиозной идеей» [Кочетов, 1983, с. 73].

На этнокультурные вариации особенностей тенгрианства в арийском зороастризме, митраизме и буддизме обратил внимание Н. В. Абаев [Абаев, 2005; Абаев, 2015]. Позже У. П. Бичелдей, основываясь на предшествующих результатах исследований по данному вопросу, говорит о целостности тенгрианско-буддийской цивилизации [Бичелдей, 2013].

На общие истоки южно-сибирского и центрально-азиатского шаманства и всех индийских религий обращает внимание и Н. Л. Жуковская, исследуя ламаизм и ранние формы религии. Ею было выявлено общее сходство, присущее шаманству и буддизму, и выделены те их общие черты, которые возникли, как она полагает, в их доконтактный период, такие как «вера в перерождение и воплощение души, в божественное избранничество, в возможность зачатия земного человека сверхъестественным путем» [Жуковская, 1977, с. 146]. И хотя исследователь полагает, что эти представления существовали независимо друг от друга на севере и на юге Азии, и не являются

заимствованными [Там же, с. 148], современные историко-культурные и генетические исследования все же могут свидетельствовать об их родстве.

Такой аспект исследования не является новым и для нас [Аязбекова, 2018; Аязбеков, Аязбекова 2021a; Аязбеков, Аязбекова 2021б]. В то же время, продолжая изучение этого вопроса, в данной работе рассмотрим некоторые связи и параллели, которые проявляются при сопоставлении с тенгрианской цивилизацией, созданной кочевниками Великой степи в эпоху мезолита, и конкретизируем ее на основе сопоставительного анализа тенгрианства и ламаизма, тенгрианства и махаяны.

«Великая степь»

«Великая степь» – это название повсеместно используется для обозначения степной зоны Евразийского континента, находящейся в его центральной части и простирающейся практически от берегов Тихого океана до Восточной Европы, и от реки Хуанхэ до берегов Ледовитого океана.

Науке известны и другие названия этой территории: «Мамонтовая степь» / «Мамонтовые прерии» [Guthrie, 1990; Zimov et al, 2012], «Скифия» [Геродот, 1999], «Ариана» / «Туран» [Туран на старинных картах, 2008, с. 6], «Hunaland» [Старшая Эдда, 1963], «Дешт-и-Кипчак» / «Кыпчакская степь» [Аджи, 2015], «Тартария» [Карта Тартарии ...], «Евразия» [Евразийство (опыт систематического изложения), 2002], «Евразийская степь» [Гумилев, 2007], «Евразийский степной пояс» [Черных, 2008]. Географический анализ этих наименований свидетельствует о неполном совпадении их границ, однако их большая часть практически идентична. Кроме того, нужно признать, что все эти названия даны народами, с которыми взаимодействовали проживающие на этой территории кочевники, а потому они могли и не знать о ее истинных границах. Однако сами насельники всю Евразийскую степь называли «Ұлы дала» / «Великая степь».

Великая степь в своей исторической эволюции стала «вмещающим» и «кормящим» ландшафтом (термины Л. Н. Гумилева) для многих кочевых и земледельческих народов, взаимодействующих и сменяющих друг друга в исторической эволюции.

Географические особенности степной зоны, также как и присутствие азональных ландшафтов, играют существенную роль как в жизнедеятельности народов, населяющих эту территорию, так и в особенностях цивилизационного развития и историко-культурной общности. Так, степная зона формировала кочевой способ хозяйствования и скотоводческую культуру, тогда как азональные ландшафты способствовали возникновению оседлости и земледельческих культур. Однако степень распространения кочевников и их внедрения в области оседлых культур была столь велика, что Великая степь как культурная и цивилизационная целостность вплоть до Нового времени определялась жизнедеятельностью степняков-скотоводов.

Именно ими – степняками-скотоводами Евразийской степи – и были созданы такие цивилизации как Тенгрианская, Скифо-сакская, Гуннская, Тюркская и Монгольская. Как видим, первой в череде этих цивилизаций явилась Тенгрианская цивилизация, которая и послужила основой других поколений цивилизаций. Не в полной мере осмыслены

ее особенности, а также роль в формировании буддизма, а потому, в силу малой изученности данной проблематики, остановимся на некоторых ее особенностях.

Тенгрианская цивилизация

Истоки Тенгрианской цивилизации простираются вглубь веков и восходят к периоду палеолита, когда складываются первичные культурные универсалии, характерные для многих народов мира. Наиболее ранние из них прослеживаются в стоянках эпохи раннего палеолита. Особенно много их найдено на территории Казахстана – Борыказган, Танирказган, Шабакты, Казангап, Шакпаката, Шульбинка, Семизбуги и Батпак.

В период среднего палеолита (эпоха мустье, 140–40 тыс. лет до н. э.) формируются первичные религиозные представления, когда возникают тотемистические взгляды, а также идеи о загробной жизни, появляется идея возврата и бессмертия, вера в силу магии и природы. Наиболее полно это воплотилось в Алтайских стоянках Кара-Бом и Усть-Карахол-1, в пещерной стоянке Газма в Нахичевани, в пещере Тешик-Таш в Иссык-Кульской котловине.

В стоянках верхнего палеолита (40–12 тыс. лет до н. э.), таких как Таглар, Дамджылы, Зар, Ятагери (в Азербайджане), Кульбулак, Додекатым (в Узбекистане), Улалинская стоянка (на Алтае), кокоревские и макаровские стоянки долины Енисея, наблюдается формирование матриархального родоплеменного общества с обобществленной землей, жилищами и орудиями труда, с дальнейшим их совершенствованием, что свидетельствует об общности с другими археологическими культурами, где проходил процесс становления первобытного человека.

Тем самым, можно предположить, что археологические открытия поселений и стоянок, найденных на территории Евразии, показывают, что первичные тенгрианские религиозные представления, особенностью которых является идея возврата и бессмертия, начинают формироваться в эпоху верхнего палеолита (40–12 тыс. лет до н. э.).

На глубокие исторические корни тенгрианства указывают также реконструкции языкового генезиса слова «Тенгри». Так, согласно исследованиям Г. Фрейзера, слово «Тенгри» существовало в 20–30 тыс. до н. э. [Фрейзер, 1975]. С. А. Старостин на основе реконструкции алтайской языковой семьи [Старостин, 1991] делает вывод о том, что слово *T`angiri* существовало в алтайской языковой семье еще до периода ее распада, т. е. до VI тыс. до н. э. [Этимология «Тенгри»].

Становление Тенгрианской локальной цивилизации можно отнести к периоду мезолита (XII–V тыс. лет до н. э.), когда начинают формироваться две мировые цивилизации – кочевая и оседлая. Их основные характеристики, также как и их частичное распространение на территории евразийских степей, послужат двумя основными составляющими Тенгрианской цивилизации. Важным в этот период становится и то, что тотемистические представления и идеи о загробной жизни на всей лесостепной части Евразии складываются в целостную мировоззренческую систему. В это же время формируется смешанный европеоидно-монголоидный антропологический облик, были изобретены лук и стрелы, вслед за миграцией животных начинается миграция людей.

На территории проживания кочевых народов со времени мезолита существовали самостоятельные культуры, которые, благодаря наличию кочевого компонента,

объединяющего всю цивилизацию, вступали во взаимодействие друг с другом. Об этом могут свидетельствовать отдельные исследования о культуре, относящие их к XII тыс. до н. э., существование таких городов и поселений, как Чатал-Хююк в Анатолии, Атбасар в Приишимье (с VII тыс. до н. э.), Ботай в Урало-Иртышском междуречье и Намазга-Депе в Северном Копетдаге (юг Туркмении), Гюльтепе, Мингечаур и Ханлар на территории Азербайджана (с IV тыс. до н. э.) и многие др.

На становление Тенгрианской цивилизации большое, если не решающее значение оказала культура Алтая, которая исторически объединила части территорий современного Казахстана, России, Китая и Монголии.

Важным в этой связи представляется и то, что общность значительной части Центральной и Внутренней Азии, Восточной Европы определяется единством степи, которая стала составляющей частью Номадической мировой цивилизации с присущей ей высокой степенью миграционности населения.

Тем самым можно констатировать, что Тенгрианская цивилизация является первой среди локальных цивилизаций Великой степи, созданных на основе Номадической мировой цивилизации. В ее основе находится первая религия, – тенгрианство. Характерными особенностями тенгрианства являются представления о Небе как вечном жизненном источнике, порождающем начало всей Вселенной.

Вопрос о цивилизационном статусе тенгрианства и тюрко-монгольской общности в период мезолита может вызывать сомнение. В этих целях мы обратились к теории и истории цивилиологии с целью определения состава цивилизационных признаков. Оказалось, что при описании древних цивилизаций, исследователи, как правило, оперируют всего 2–3 признаками. Совокупность же признаков, описанных ими при изучении цивилизаций, может быть сведена в некую теоретическую конструкцию, и тогда можно говорить о 12-ти основных признаках цивилизации. К ним относятся: единство территории, общность этногенеза, языковая общность, наличие религии и письменности, единство культуры и менталитета, эстетические формы сознания, наличие науки, городов, государственности, развитая система экономических отношений, познание тайн космоса [Фергюссон, 2000; Морган, 1935; Энгельс, 1961; Шпенглер, 1993; Adams, 1966; Childe, 1950; Тойбни, 1991; Аверинцев и др., 1989; Ерасов, 1990; Фролов, 2006].

Что касается Тенгрианской цивилизации, то, как показал анализ, в ней проявляется одиннадцать цивилизационных признаков, а именно:

- 1) единство территории – Великая степь (ядро);
- 2) наличие религии – тенгрианство;
- 3) языковая общность – принадлежность к алтайской языковой семье, что свидетельствует о цивилизационном единстве тюрко-монгольской, тунгусо-манчжурской и японско-корейской ветвей;
- 4) наличие письменности – «петроглифическая», «тамговая» и ранняя орхон-енисейская руническая письменность;
- 5) познание тайн космоса – тенгрианский календарь, строение городов в соответствии с небесной проекцией, солярные знаки в петроглифах;
- 6) общность этногенеза – взаимодействие европейской и монгольской рас, уральская раса;
- 7) развитая система экономических отношений – взаимодействие ресурсов кочевого и оседлого производства;

8) наличие городищ и крупных поселений – Чатал-Хююк, Атбасар, Ботай, Синташты, Аркаим и др.;

9) наличие государственности – Южно-Уральская «Страна городов» (III тыс. до н. э.) и Южно-Аральская «Страна городов» (I тыс. до н. э.);

10) единство культуры и менталитета – общность захоронений и ритуалов;

11) эстетические формы сознания, их реализация в петроглифах, музыкальном инструментарии, декоративно-прикладном искусстве.

Следует заметить, что данные признаки цивилизации складывались поэтапно, начиная с эпохи верхнего палеолита. Однако к мезолитическому периоду был создан основной костяк цивилизационных признаков, расширение которого протекало вплоть до становления Скифо-сакской цивилизации. Не случайно поэтому многие из них нашли отражение и в Скифо-сакской цивилизации, что самым непосредственным образом сказалось на сакско-буддийской общности.

Эпохи номадизма и их роль в формировании тенгрианско-буддийской общности

Вопрос о роли Тенгрианской цивилизации в формировании особенностей буддизма обращает нас к эпохам становления Мир-системы, «Времени кентавров» и «Осевого времени».

Создание Мир-системы современные исследователи – Л. Е. Гринин и А. В. Коротаев относят к X–VIII тыс. до н. э. [Гринин, Коротаев, 2009, с. 27]. В исследовании Н. Н. Крадина раскрывается основополагающая роль кочевников на этапе создания Мир-системы в объединении экономики, политической структуры и культуры в мир-системную целостность, что и определяло на всех этапах геополитическую динамику подъемов и упадков цивилизаций Старого Света [Крадин, 2007, с. 95-108]. Важно, что в эту эпоху создания Мир-системы кочевники не только установили связь между Номадической и Оседлой цивилизациями, но и между нарождающимися локальными земледельческими оседлыми цивилизациями.

Полагаем в этой связи, что общая направленность вектора новаций исходила преимущественно из Великой степи, где возникла самая ранняя локальная Тенгрианская цивилизация. Вместе с ней распространялась и вера в Небесного бога, и не только по Евразии, но и выходя за ее пределы.

«*Время кентавров*» – такое название дал Л. С. Клейн эпохе неолита и бронзы, когда в мифологии европейцев появились кентавры – существа с головой и торсом человека на теле лошади. В своих исследованиях, синтезирующих данные антропологии, истории, археологии и филологии, ученый обосновывает теорию о степной прародине греков и ариев. Исследование миграционных процессов, запечатлевшихся в степных курганах и могильниках, сопоставительный анализ индийской и греческой мифологии, глубинная общность всей степной культуры – все это позволило ученому обосновать кочевой генезис ариев и их значительную роль в индоевропейских культурах [Клейн, 2014].

«*Время кентавров*» – это время формирования таких локальных цивилизаций, как Хараппская, Древнеегипетская и Шумерская. Эта эпоха зарождения великих

цивилизаций древности формировалась и развивалась в русле Номадической цивилизации. Об этом свидетельствуют новейшие современные геномные данные, которые указывают на единство некоторых культурных традиций, простирающихся от Алтая, территорий Монголии, Индии и доходящих до Европы. О многом говорит и масштабная генетическая перепись древних народов Средней и Южной Азии, которая помогла ученым раскрыть тайну происхождения Хараппской (Индской) цивилизации. Большая международная группа ученых, проводившая это исследование, так резюмирует результаты своего труда: «Наше исследование проливает свет на загадку происхождения тех индоевропейских языков, на которых говорят в Индии и в Европе. Крайне примечательно, что все носители этих наречий унаследовали часть своего генома от прикаспийских скотоводов. Это говорит о том, что поздний праиндоевропейский язык, общий “предок” всех индоевропейских наречий, был родным языком для этих кочевников» [The Genomic ..., 2018].

Факторы внутри- и межцивилизационного развития Номадической цивилизации послужили основой формирования в середине I тыс. до н. э. той духовной атмосферы, которая и стала причиной рождения такого беспрецедентного межцивилизационного феномена, как *Эпоха «Осевого времени»*. К. Ясперс, вводя это определение, исходит из признания идентичности, одновременности и родственности духовных центров в Древней Греции, Китае, Индии, Персии и Палестине. В эту эпоху впервые «человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира ... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [Ясперс, 1994, с. 33].

Причину формирования такой универсальности, возникновения в разных центрах Евразии высочайших форм духовности, космоцентризма мироощущения, глубочайшей интеграции и взаимодействия культур А. Вебер усматривал во вторжении в евроазиатский мир кочевых народов из Центральной Азии. «Вторжение кочевых народов из Центральной Азии, достигших Китая, Индии и стран Запада (у них великие культуры древности заимствовали использование лошадей), имело, как уже было сказано, аналогичные последствия во всех трех областях: имея лошадей, эти кочевые народы познали даль мира. Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе ... История превращается в борьбу между этими двумя силами – культурой матриархата, древней, стабильной, связанной, непробудившейся, и новой динамичной, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов» [Цит. по: Ясперс, 1994, с. 33].

В эпоху Осевого времени кочевники Центральной Азии придали импульс цивилизационного развития не только Древней Греции, Китаю, Индии, Персии и Палестине, способствуя их взаимодействию, но и на рубеже неолита и античности включили в макроцивилизационную орбиту европейскую часть Евразии, подготовив тем самым зарождение греко-римской цивилизации.

Сакско-шакья связи

На глубокие скифо-индские контакты указывают и многочисленные упоминания «шаков» во многих древнеиндийских текстах: в «Пуранах», «Ману-смрити», «Рамаяне», «Махабхарате» и др.

Можно предположить, что тенгрианско-буддийские связи в какой-то мере обусловлены проникновением в конце II – первой половине I вв. до н. э. саков в Северо-Западную Индию и возникновением здесь в середине I в. до н. э. индо-сакских государств [Стародуб, Ставинский, 2006; Антонова и др. 1973].

Общеизвестным является и тот факт, что местом проживания рода шакья и происхождения Сиддарты, ставшего впоследствии Буддой, является горный Непал. Исследователи полагают, что название шакья производно от «саки». Именно по этой причине первоначально Будда и буддизм именовались «Шакья-мунья».

Гипотеза о сакско-шакья генетических связях получила свое развитие в исследовании казахстанского археолога А. Умарходжаева, обнаружившего множество параллелей между сакскими и непальскими представлениями, атрибутами и символами, в том числе и языкового характера. Поэтому им было инициировано генетическое исследование представителей рода шакья. Само исследование было проведено в одной из самых авторитетных лабораторий США. В результате была обнаружена общность рода шакья, из которого произошел Саддарат, с монголами Восточной Монголии, каракалпаками и найманами – представителями казахского рода. Исследования показали, что действительно генетическая предковая линия рода шакья имеет связь с этими степными народностями, восходящими к сакам [Мудрец из рода Саков]. Безусловно, эти первоначальные результаты генетиков требуют дальнейшего всестороннего масштабного изучения и сопоставления данных самых разных наук – генетики, истории, археологии, лингвистики, культурологии и других. Однако даже эти имеющиеся данные говорят о многом. Прежде всего о том, что истоки буддизма могут восходить не только к религиозным представлениям, распространенным в самой Индии, но и к воззрениям кочевых народов Центральной Азии. Исходя из этого, можно проследить общность между тенгрианской и буддийской мифологией, космологией и религией.

Тенгрианско-буддийские параллели в космологической мифологии

Космологическая мифология многих народов свидетельствует о единстве и разнообразии представления о возникновении и строении Вселенной. Что касается тенгрианско-буддийских параллелей, то они обнаруживаются в представлениях о Предначале, Первотворении, демиургической роли Тенгри и Брахма, общности и взаимодействии Тегри / Тегриев и Будды / Будд.

Так, Предначало в тенгрианской мифологии описывается как безбрежное море небытия [Никонов, 2000], в древнеиндийской – безбрежный океан [Сотворение мира]. Эта водная стихия порождает Золотое яйцо, в котором, согласно тенгрианской мифологии спал Бог Тенгри, а в индийской мифологии – Брахма.

В тенгрианской и буддийской космологии в процессе сотворения мира особое значение придается свету и единству духа и материи:

«У него не было ни рук, ни ног, ни головы, но было движение; не было крыльев, но могло летать, не было рта, но голос исходил из него ... Тенгри родился от света, не солнечного или лунного, а какого-то неизвестного людям».

[Никонов, 2000]

«С развитием всего видимого частицы духа, вырванные из единства и покоя, облекшись в материю, являются во вселенной».

[Ковалевский, 1837].

В буддийской космологии интересными представляются сюжеты о взаимодействии Тегри и Тегриев с Буддой и Буддами, описания о том, что нирвана – это и есть страна Тегриев. Аналогии прослеживаются также между самоделением Тенгри на пантеон божеств и множественность Будд. Общность проявляется также в трехчленной модели мира, представлении о космологической роли горы Сумер (*тюрк.*); Сумеру, Сумбэр-уул (*монг.*); Меру (*санскр. मेरु*), или Сумеру (*инд.*), причем, согласно буддийской космологии, Царство Тенгри покоится на верхнем плато Сумеру [Ковалевский, 1837, с. 69, 89-94, 99-103].

Таким образом, приведенные тенгрианская и буддийская космологическая мифология явственно обозначают общность следующих представлений, сюжетов, свойств и характеристик:

1. Эмбриональное состояние мира возникает в водной стихии, в которой плавает яйцо. Этот период характеризуется слитностью неба и земли.
2. Начальный акт космогенеза открывается Демиургом – Тенгри в тенгрианской мифологии и Брахманом – в буддийской.
3. Разделение неба и земли осуществляют Демиурги, которые формируют трехчленную структуру мира, центром которого становится гора Сумеру.
4. Сотворенный мир предстает как видимый и невидимый, духовный и материальный.
5. В буддийской космологии существует иерархия и взаимодействие Тегри / Тегрий и Будды / Будд.

Тем самым, можно заметить, что тенгрианские и буддийские космологические сюжеты имеют множество параллелей. Представляется в этой связи, что это оказало самое непосредственное влияние на дальнейшее формирование буддизма, что особенно ярко проявилось в махаяне и ламаизме.

Тенгрианство, махаяна и ламаизм

Тенгрианство и буддизм объединяет две центральные идеи – духовного пути и бессмертия / реинкарнации. Однако общность тенгрианства и буддизма особенно ярко проявляется в махаяне и ламаизме.

Так, близость тенгрианства и махаяны видится в аналогиях между дхармабханаки – монахами, проповедовавшими сутры, и тенгрианскими шаманами. И те, и другие помогают людям из сострадания; и те, и другие достигают девятой ступени на пути *бодхисатвы* (в махаяне) или по Небесному пути (в тенгрианстве). Принятие махаяны было обусловлено и тем, что не требовало на пути «движения к нирване» ухода в монашескую общину, точно также, как и в тенгрианстве, постижение Тенгри не требует отречения от мирской жизни. При этом достижение нирваны в махаяне, как и постижение Тенгри в тенгрианстве, не было только привилегией монахов или шаманов. В обеих религиях предполагалась возможность приобщения к этому процессу и других слоев населения.

Аналогичной тенгрианскому пониманию времени, а точнее тенгрианскому календарю, является и идея «Великой Колесницы», поскольку их основу составляет универсальный принцип цикличности.

Общим является и устный способ передачи религиозной информации (сутр – в махаяне, практики – в тенгрианстве); отсутствие «книжных святилищ» [Drewes, 2010].

Кроме того, тенгрианство никогда не поддерживало аскетизм в «чувственных удовольствиях», о чем свидетельствуют многочисленные антропоморфные петроглифы, фольклор, эпос и другие источники. Об этом красноречиво говорит также изображение Тенгри и Умай, найденное на Шалаболинской писанице. «Чувственные удовольствия» поддерживаются и махаяной [Drewes, 2010].

Что касается ламаизма (*гелукпа*), то в современной науке он рассматривается как тибето-монгольский буддизм. Но вместе с тем обратим внимание также и на его общность с тенгрианством, проявившуюся в культурах Вселенной, обожествленной природы (культ растений, культ животных), в шаманских ритуалах и практиках. Собственно, описания шаманских практик (по своей форме и содержанию аналогичных тенгрианству), и составляют суть известного исследования Н. Л. Жуковской «Ламаизм и ранние формы религии» [Жуковская, 1977]. Однако главного вывода о тенгрианской сущности ламаизма исследователь, видимо, в силу устойчивой научной традиции о тибето-монгольских корнях ламаизма, к сожалению, не делает.

Так, характерными для тенгрианства и ламаизма являются различные ландшафтные божества – хозяева тех или иных мест и территорий. Они являются не богами, а духами (огня, воды и т. д.), и потому в иерархии имеют более низкий статус. С ландшафтными божествами и почитанием родовой территории связан и культ «обо», наиболее распространенный среди алтайских и монгольских племен. Культ «обо» нашел широкое распространение и в ламаизме в форме жертвоприношений хозяину «обо». Сохранился он и в наши дни. К примеру, у бурят выделяется две группы хозяев «обо»: в первую группу входят души умерших шаманов и души умерших людей, погибших насильственной смертью, а во вторую – *тенгрии*, тотемные божества и небесный богатырь-защитник [Жуковская, 1977, с. 38].

Представляется, что от кочевников Центральной Азии перешли в ламаизм также культы коня и быка, концепция Мирового древа, на основе тенгрианской мифологии была создана и ламаисткая мифология [Жуковская, 1977, с. 75-76, 99]. С кочевниками связаны и все ритуалы, основанные на важных датах жизненного цикла Будды. Так, «в начале лета с переходом на летние кочевья, когда скотоводы совершали обряд поклонения хозяевам обо

и просили сочную траву на пастбищах и обильные своевременные дожди, ламы отмечали день рождения Будды, первую стрижку его волос, и календарно вслед за ними – день его смерти и погружение в нирвану» [Там же, с. 115].

Обобщая сказанное, можно заметить, что многочисленные примеры показывают неразрывную связь тенгрианства и буддизма. На наш взгляд, данная общность обусловлена множественным взаимодействием с кочевниками Великой степи, а точнее, с созданной ими тенгрианской цивилизацией – первой локальной цивилизацией. В буддийской космологии это взаимодействие проявляется в сюжетах о Первоначале, Золотом яйце как обители Демиургов, их роли в разделении Неба и Земли, в образовании трехчленной модели мира, центральное звено которой занимает гора Сумеру / Меру. Тенгрианскую и буддийскую космологическую мифологию объединяют также мотивы самоделения Тенгри и множественности Будд, а также представления о Нирване – как царстве Тенгри.

Что касается религиозных представлений, то значительный комплекс общности выстраивается вокруг двух центральных идей – духовного пути и бессмертия / реинкарнации.

И поскольку тенгрианство является исторически более ранней религией, постольку можно говорить о его созидательной роли в формировании буддизма.

Список литературы / References

Абаев, Н. В. (2005). *Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов*. Учебно-методическое пособие. Кызыл. 127 с.

Abaev, N. V. (2005). *Early forms of religion and ethno-cultural genesis of the Turkic-Mongolian peoples*. Educational and methodical manual. Kyzyl. 127 p. (In Russ.)

Абаев, Н. В. (2015). Тенгрианство, митраизм и общие этнокультурные истоки туранско-арийской цивилизации Центральной и Внутренней Азии. *Вестник Бурятского государственного университета*. № 3. С. 42-58.

Abaev, N. V. (2015). Tengrianism, Mithraism and the general ethnocultural origins of the Turanian-Aryan civilization of Central and Inner Asia. *Bulletin of the Buryat State University*. no. 3. pp. 42-58. (In Russ.)

Аверинцев, С. С., Алексеев, В. П., Ардзинба, В. Г. и др. (1989). *Древние цивилизации*. Под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. М. 480 с.

Averintsev, S. S., Alekseev, V. P., Ardzinba, V. G. etc. (1989). *Ancient civilizations*. Bongard-Levin, G. M. (ed.). Moscow. 480 p. (In Russ.)

Аджи, М. (2015). *Тюрки и мир. Сокровенная история*. М. 638 с. (Империи в истории мира).

Adji, M. (2015). *Turks and the World. Secret history*. Moscow. 638 p. (In Russ.)

Антонова, К. А., Бонгард-Левин, Г. М., Котовский, Г. Г. (1973). *История Индии (краткий очерк)*. М. 558 с.

Antonova, K. A., Bongard-Levin, G. M., Kotovsky, G. G. (1973). *History of India (short sketch)*. Moscow. 558 p. (In Russ.)

Аязбекова, С. Ш. (2018). Тенгрианская и буддийская космология: опыт сопоставительного анализа. *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. Т. 160. кн. 6. С. 1354-1365.

Ayazbekova S.Sh. (2018). Tengrian and Buddhist Cosmology: Experience of Comparative Analysis. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*. Vol. 160. no. 6. pp. 1354-1365. (In Russ.)

Аязбеков С. А., Аязбекова, С. Ш. (2021a). *Цивилизации Великой степи: философско-культурологический анализ (к проблеме начала)*. Нур-Султан. 352 с. (Цивилизации и искусство Великой степи).

Ayazbekov, S. A., Ayazbekova, S. Sh. (2021a). *Civilizations of the Great Steppe: Philosophical and Culturological Analysis (to the Problem of the Beginning)*. Nur-Sultan. 352 p. (In Russ.)

Аязбеков, С. А., Аязбекова, С. Ш. (2021b). *Культура и искусство Великой степи: цивилизационный контекст*. Нур-Султан. 392 с. (Цивилизации и искусство Великой степи).

Ayazbekov, S. A., Ayazbekova, S. Sh. (2021b). *Culture and art of the Great Steppe: a civilizational context*. Nur-Sultan. 392 p. (In Russ.)

Бичелдей, У. П. (2013). Тюрко-монгольское тенгрианство как культурно-исторический вариант арийско-туранской «небесно-солнечной» религии. *IV Международная научно-практическая конференция, г. Улан-Батор, 9-10 октября 2013 г.* Улан-Батор. С. 156-165.

Bicheldey, U. P. (2013). Turkic-Mongolian Tengrianism as a cultural and historical version of the Aryan-Turanian "heavenly-solar" religion. In *IV International Scientific and Practical Conference, Ulaanbaatar, October 9-10, 2013*. Ulaanbaatar. pp. 156-165. (In Russ.)

Геродот. (1999). *История в девяти книгах*. Пер., примеч. Г. А. Стратановского. М. 740 с.
Herodotus. (1999). *History in nine books*. Stratanovsky, G. A. (transl.). Moscow. 740 p. (In Russ.)

Григорьев, В. В. (1998). *О скифском народе саках*. Алматы. Хант. 209 с.

Grigoriev, V. V. (1998). *About Saks, the Scythian people*. Almaty. 209 p. (In Russ.)

Гринин, Л. Е., Коротаяев, А. В. (2009). *Социальная макроэволюция. Генезис и трансформации Мир-Системы*. М. 568 с.

Grinin, L. E., Korotaev, A. V. (2009). *Social macroevolution. Genesis and transformations of the World-System*. Moscow. 289 p. (In Russ.)

Гумилев, Л. Н. (2007). *Древняя Русь и Великая Степь*. М. 656 с.

Gumilev, L. N. (2007). *Ancient Russia and the Great Steppe*. Moscow. 656 p. (In Russ.)

Евразийство (опыт систематического изложения). (2002). *Основы евразийства*. Сост. Н. Агамалян и др. М. Арктогея-Центр. С. 107-165.

Eurasianism (the experience of systematic presentation). (2002). In Agamalyan, N. et al. (comp.). *Fundamentals of Eurasianism*. Moscow. pp. 107-165. (In Russ.)

Ерасов, Б. С. (1990). *Культура, религия и цивилизация на Востоке*. М. 352 с.

Yerasov, B. S. (1990). *Culture, Religion and Civilization in the East*. Moscow. 352 p. (In Russ.)

Жуковская, Н. Л. (1977). *Ламаизм и ранние формы религии*. М. 199 с.

Zhukovskaya, N. L. (1977). *Lamaism and early forms of religion*. Moscow. 199 p. (In Russ.)

Карта Тартарии голландца Николая Витсена, 1705. Национальная библиотека Португалии. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B8%D1%82%D1%81%D0%B5%D0%BD,_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B0%D1%81#/media/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Witsen_-_Tartaria.jpg (дата обращения: 09.10.2020).

Map of Tartary by the Dutchman Nikolai Witsen, 1705. National Library of Portugal. [Online]. Available at: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B8%D1%82%D1%81%D0%B5%D0%BD,_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B0%D1%81#/media/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Witsen_-_Tartaria.jpg (Accessed: 09 October 2020)

Клейн, Л. С. (2014). *Время кентавров. Степная прародина греков и ариев*. СПб. 496 с.

Klein, L. S. (2014). *Time of the centaurs. The steppe ancestral home of the Greeks and Aryans*. St. Petersburg. 496 p. (In Russ.)

Ковалевский, О. М. (1837). *Буддийская космология*. Казань. 167 с.

Kovalevsky, O. M. (1837). *Buddhist cosmology*. Kazan. 167 p. (In Russ.)

Кочетов, А. Н. (1983). *Буддизм*. М. 177 с.

Kochetov, A. N. (1983). *Buddhism*. Moscow. 177 p. (In Russ.)

Крадин, Н. Н. (2007). *Кочевники Евразии*. Алматы. 416 с.

Kradin, N. N. (2007). *Nomads of Eurasia*. Almaty. 416 p. (In Russ.)

Морган, Л. Г. (1935). *Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации*. Л. 368 с.

Morgan, L. G. (1935). *Ancient society or the study of the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. Leningrad. 368 p. (In Russ.)

Мудрец из рода Саков. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oJoCJPcRZiI> (дата обращения: 09.10.2020).

A Sage from the Saks clan. [Online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=oJoCJPcRZiI> (Accessed: 09 October 2020). (In Russ.)

Никонов, А. Ю. (2000). *Алтун Битиг. Тенгрианство (Мифы древних тюрков, сохраненные устным и письменным преданием тюркских народов мира)*. Алматы. 86 с.

Nikonov, A. Yu. (2000). *Altun Bitig. Tengrianism (Myths of the ancient Turks preserved by oral and written traditions of the Turkic peoples of the world)*. Almaty. 86 p. (In Russ.)

Сотворение мира. [Электронный ресурс]. *Мифы и легенды народов мира. Мифы Индии*. URL: www.legendami.ru/bod/india/india1.htm (дата обращения: 09.10.2020).

Creation of the world. [Online]. *Myths and legends of the peoples of the world. Myths of India*. Available at: www.legendami.ru/bod/india/india1.htm (Accessed: 09 October 2020). (In Russ.)

Стародуб, Т. Х., Ставиский, Б. Я. (2006). Гандхара. *Большая Российская энциклопедия*. Т. 6. М.

Starodub, T. H., Stavisky, B. Ya. (2006). Gandhara. *Big Russian Encyclopedia*. Vol. 6. Moscow. (In Russ.)

Старостин, С. А. (1991). *Алтайская проблема и происхождение японского языка*. М. 298 с.

Starostin, S. A. (1991). *Altai problem and the origins of the Japanese language*. Moscow. 298 p. (In Russ.)

Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. (1963). Отв. ред. В. М. Жирмунский. Ред., вступ. ст. и коммент. М. И. Стеблин-Каменского. М.-Л. 263 с. (Литературные памятники).

Zhirmunsky, V. M., Steblin-Kamensky, M. I. (eds.). (1963). *Elder Edda. Old Norse songs about gods and heroes*. Moscow. Leningrad. 263 p. (In Russ.)

Туран на старинных картах. Образ пространства – пространство образов. (2008). Сост. П. А. Терский. М. 480 с.

Terskiy, P. A. (comp.). (2008). *Turan on old maps. The image of space is a space of images*. Moscow. 480 p. (In Russ.)

Фрейзер, Г. Х. (1975). *Тенгри, Худай, Деос и Год. Слово «Бог» на различных языках*. [Электронный ресурс]. URL: <http://s155239215.onlinehome.us/turkic/50Religion/TengriKhudayDeosGodRu.htm> (дата обращения: 09.06.2022).

Fraser, G. H. (1975). *Tengri, Khudai, Deos and God. The word "God" in various languages*. [Online]. Available at: <http://s155239215.onlinehome.us/turkic/50Religion/TengriKhudayDeosGodRu.htm> (Accessed: 09 June 2022). (In Russ.)

Фролов, Э. Д. (2006). Проблема цивилизаций в историческом процессе. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. № 2. С. 96-100.

Frolov, E. D. (2006). The problem of civilizations in the historical process. *Bulletin of St. Petersburg University. History*. no. 2. pp. 96-100. (In Russ.)

Черных, Е. Н. (2008). Евразийский «степной пояс»: у истоков формирования. *Природа*. № 3. С. 34-43.

Chernykh, E. N. (2008). Eurasian “steppe belt”: at the origins of the formation. *Nature*. no. 3. pp. 34-43. (In Russ.)

Шпенглер, О. (1993). *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Геитальт и действительность*. М. 663 с.

Spengler, O. (1993). *Zakat Yevropy. Decline of Europe. Essays on the morphology of world history. Vol. 1. Gestalt and reality*. Moscow. 663 p. (In Russ.)

Энгельс, Ф. (1961). Происхождение семьи, частной собственности и государства. *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21*. М. С. 23-178.

Engels, F. (1961). The origin of the family, private property and the state. In *K. Marx, F. Engels Works. Vol. 21*. Moscow. pp. 23-178. (In Russ.)

Этимология «Тенгри». [Электронный ресурс]. *Этимологическая база С. А. Старостина*. URL: https://starling.rinet.ru/cgi-bin/etymology.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=2306&root=config (дата обращения: 09.10.2020)

Etymology of “Tengri”. [Online]. *Etymological base of S.A. Starostin*. Available at: https://starling.rinet.ru/cgi-bin/etymology.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=2306&root=config (Accessed: 09 October 2020). (In Russ.)

Ясперс, К. (1994). *Смысл и назначение истории*. Пер. с нем. М. 527 с.

Jaspers, K. (1994). *The meaning and purpose of history*. Moscow. 527 p. (In Russ.)

Adams, R. M. C (1966). *The Evolution of Urban Society*. Chicago. 203 p.

Childe, G. (1950). The urban revolution. *The Town Planning Review*, Vol. 21, No. 1 (Apr., 1950), pp. 3-17.

Drewes, D. (2010). Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives. *Religion Compass*. Oxford. Vol. 4/2. pp. 66-74.

Guthrie, R. D. (1990). *Frozen Fauna of the Mammoth Steppe*. Chicago. The University of Chicago Press.

The Genomic Formation of South and Central Asia. (2018). [Online]. *Biorxiv. Cold Spring Harbor Laboratory. The preprint server for biology*. Available at: <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/292581v1.full> (Accessed: 09 October 2020).

Zimov, S. A., Zimov, N. S., Tikhonov, A. N., Chapin, F. S. (2012). Mammoth steppe: A high-productivity phenomenon. *Quaternary Science Reviews*. No. 57. pp. 26-45.

Информация об авторе / Information about the author

Аязбекова Сабина Шариповна – доктор философских наук, профессор, академик Академии художеств Республики Казахстан, академик IASHE (Международная Академия Науки и Высшего Образования, Великобритания), академик РАЕ (Российская Академия Естествознания). Профессор Казахстанского филиала Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, г. Астана, Жилой массив «Уркер», ул. Нуркена Абдилова, дом 54, e-mail: ayazbekova@mail.ru

Статья поступила в редакцию: 10.01.2023

После доработки: 20.02.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Ayazbekova Sabina – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Academician of the Academy of Arts of the Republic of Kazakhstan; IASHE Academician (International Academy of Science and Higher Education, Great Britain), RAE Academician (Russian Academy of Natural Sciences). Lomonosov Moscow State University, Kazakhstan Branch, Professor, Astana, Residential area “Urker”, Nurken Abdirov st., 54, e-mail: ayazbekova@mail.ru

The paper was submitted: 10.01.2023

Received after reworking: 20.02.2023

Accepted for publication: 20.03.2023

УДК 141.2/323.285/32.019.5

СОВРЕМЕННЫЙ АНТИСИСТЕМНЫЙ ТЕРРОРИЗМ И ПРОСИСТЕМНЫЕ СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Н. Е. Лукьянов

Новосибирский государственный педагогический университет (г. Новосибирск)
lukjanoffnick@yandex.ru

А. А. Изгарская

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
aizgarskaya@gmail.com

Аннотация. На основе миросистемного подхода и концепции сфер социально-исторического бытия Н. С. Розова в работе предпринята попытка наддисциплинарного анализа роли современных средств массовой информации (СМИ) в деятельности террористических организаций. Описание проекций терроризма в сферах социально-исторического бытия (биотехносфере, социосфере, культуросфере, психосфере) позволило глубже выяснить онтологию антисистемного терроризма, уяснить механизмы взаимодействия терроризма и СМИ, их влияние на общество. Антисистемные террористические организации могут иметь собственные СМИ, но наиболее широкую аудиторию они получают, попадая в новостные сообщения просистемных телеканалов. Защищая ценности геокультуры включенных в миросистему обществ, просистемные СМИ, с одной стороны, стигматизируют терроризм как зло, что в психосфере отражается как нарастание страха в общественном сознании, с другой стороны, в своих сообщениях они вынуждены осуществлять рационализацию террористической деятельности. Если страх вынуждает общество оказывать давление на правительство, что соответствует целям террористов, то рационализация ведет к появлению различных форм поддержки террористов со стороны отдельных членов общества или слоев населения, особенно в условиях низкой легитимности власти.

Ключевые слова: социальная онтология, миросистема, антисистемный терроризм, средства массовой информации, средства вооруженного насилия, эффект CNN.

Для цитирования: Лукьянов, Н. Е., Изгарская, А. А. (2023). Современный антисистемный терроризм и просистемные средства массовой информации в структуре социальной онтологии. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 1. С. 103-116. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.103-116

MODERN ANTI-SYSTEM TERRORISM AND PRO-SYSTEM MASS MEDIA IN THE STRUCTURE OF SOCIAL ONTOLOGY

N. E. Lukyanov

Novosibirsk State Pedagogical University (Novosibirsk)
ivanl1t@yandex.ru

A. A. Izgarskaya

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
aizgarskaya@gmail.com

Abstract. The article attempts a supra-disciplinary analysis of the role of modern mass media (media) in the activities of terrorist organizations. The theoretical and methodological basis was the world-system approach and the concepts of social ontology by N. S. Rozov. The description of the projections of anti-system terrorism through the spheres of socio-historical existence (biotechnosphere, sociosphere, cultural sphere, psychosphere) made it possible to better understand the ontology of terrorism and identify the mechanisms of interaction between it and the media, as well as their combined effect on society. Anti-system terrorist organizations may have their own media, but they get the widest audience by getting into the news reports of pro-system TV channels. The pro-systemic media defending the values of the geoculture of the societies that make up the world system, on the one hand, stigmatize terrorism as an evil, which is reflected in the psychosphere as an increase in fear in the public mind. On the other hand, the media in their messages are forced to rationalize terrorist activities. If fear forces society to put pressure on the government, which is the goal of terrorists, then rationalization leads to the emergence of various forms of support for terrorists by some members of society or segments of the population, especially in conditions of low legitimacy of power.

Keywords: social ontology, world-system, anti-systemic terrorism, mass media, means of armed violence, CNN effect.

For citation: Lukyanov, N. E., Izgarskaya, A. A. (2023). Modern Anti-System Terrorism and Pro-System Mass Media in the Structure of Social Ontology. *Respublica Literaria*. Vol. 4. no. 1. pp. 103-116. DOI: 10.47850/RL.2023.4.1.103-116

Терроризм является предметом исследования многих социальных и гуманитарных наук (социологии, политологии, права, психологии, военных наук и др.), что находит отражение в разнообразии тем и аспектов исследования роли средств массовой информации (СМИ) в деятельности террористических объединений. Сразу отметим, что за рубежом в науке встречаются противоположные оценки роли СМИ в эффективности террористической деятельности. Часть исследователей, например, П. Уилкинсон [Wilkinson, 1997], Б. Хоффман [Hoffman, 2003], А. Перешин [Perešin, 2007], С. А. Кенечукву, Э. С. Асемах, Л. О. Н. Эдегох [Kenechukwu, Asemah, Edegoh, 2013] считают, что между СМИ и терроризмом существует тесный симбиоз, и без информационного сопровождения террористическая деятельность не имела бы глобального эффекта. Общий тезис этой группы ученых заключается в том, что медиаиндустрия ориентируется на сенсации, как условие повышения рейтинга и расширения аудитории. Террористические организации способны предоставлять такие сенсации и посредством СМИ обеспечивать себе проникновение в сознание широких масс, получая не только огласку, но и поддержку. Другая группа исследователей, например, У. Лакер, К. Уолл [Laqueur, 1987; Laqueur, Wall, 2018], М. Вевиорка [Wieviorka, 1993], считают, что СМИ играют вторичную роль и лишь способствуют достижению террористами поставленных целей. Попытаемся подойти к проблеме, осуществив анализ взаимосвязей терроризма и СМИ, опираясь на миросистемный анализ (И. Валлерстайн) и концепцию социальной онтологии Н. С. Розова.

Под терроризмом будем понимать «нелегитимное политическое противостояние в борьбе за власть с применением средств насилия в целях устрашения или физического устранения противника» [Изгарская, Лукьянов, 2021, с. 8]. Миросистемный анализ позволяет увидеть терроризм как не только как антисистемную, но и как просистемную деятельность. В качестве антисистемной деятельности терроризм порождается противоречиями развития миросистемы и направлен на слом существующего в ней порядка в целом, а также на насильственное изменение порядка в ее отдельных структурных элементах (государствах

ядра, полупериферии, периферии)¹. Просистемный терроризм, напротив, предполагает деятельность, направленную на защиту существующего порядка, но средствами, выходящими за рамки международного права. Под просистемными СМИ будем понимать СМИ, способствующие распространению геокультуры – глобальной идеологии, а именно совокупности транслируемых ядром либеральных ценностей (демократия, равенство, права человека), обеспечивающих свободу передвижения капитала и товаров в миросистеме, а также оправдывающих методы и результаты функционирования капиталистической мир-экономики. Также будем исходить из того, что «в любой миросистеме всегда есть люди и группы, которые полностью или частично отвергают геокультурные ценности, и даже те, кто борется против них» [Валлерстайн, 2020, с. 189].

Терроризм является сложным явлением и его сущностные характеристики, проявления и модусы могут быть описаны при помощи концепции социальной онтологии Н. С. Розова [Розов, 2002, с. 150-151]. Описание проекций терроризма в сферах социально-исторического бытия (биотехносфере, социосфере, культуросфере, психосфере) позволит глубже выяснить онтологию терроризма, уяснить механизмы взаимодействия терроризма и СМИ, их влияние на общество.

Под *биотехносферой* понимается «биологическая природа индивида и популяции, окружение живой и неживой природы, часто материальные аспекты техники, производства и их последствий» [Розов, 2002, с. 150]. Соответственно этому определению терроризм проявляет себя в материальном мире посредством индивидов и групп, способных вести террористическую деятельность, а также средств осуществления насилия и устрашения (холодное, огнестрельное, химическое, бактериологическое, ядерное оружие, взрывные устройства и др.). Материальными результатами терроризма являются разрушенные здания, взорванные транспортные средства, мертвые, раненые, отравленные люди, непригодная для жизни и требующая восстановления среда и т. д.

Несмотря на существующие в науке разногласия, обращает на себя внимание существование некоторой синхронности в использовании терроризмом развивающихся материальных средств насилия и средств передачи информации. Развитие материальных средств насилия меняло характер, способствовало росту смертоносности терроризма. Развитие СМИ приводило к качественным изменениям его возможностей информационного влияния на массы. Качественные изменения в терроризме, происходящие под влиянием СМИ, Б. Хоффман назвал «тремя великими революциям», а само взаимодействие терроризма и СМИ – «симбиотическим» [Hoffman, 2003]. Для того, чтобы увидеть отмеченную синхронность, обратимся к этапам развития терроризма, описанных Д. Ч. Рапопортом.

Д. Ч. Рапопорт, исследуя историю терроризма, обращает внимание на то, как в эпоху «прототерроризма» такие древние религиозно-ориентированные группы, как Сикарии (Зилоты), Тхаги, Ассасины, ориентируясь на некую трансцендентную цель, использовали ножи и удавки, при этом выбор оружия носил ритуальный характер, а не диктовался потребностью в удобстве и скрытности [Rapoport, 1984]. Информация о деятельности групп периода прототерроризма распространялась посредством «сплетен в тавернах, улицах и рынках» [Wilkinson, 1997, p. 51].

¹ В этом плане следует отметить типологию террористических организаций, предложенную представителями миросистемного подхода О. Лизардо и А. Бергесеном [Lizardo, Bergesen, 2003].

В современном терроризме Д. Ч. Рапопорт выделяет четыре волны [Rapoport, 2001]. Первая волна начинается в 1879 г. с возникновением в России организации «Народная воля». В биотехносфере характер террористических организаций этого периода определяли револьвер, динамит, печатная машина и развитие сети железных дорог. Террор рассматривался как средство достижения главной цели – поднятия стихийных народных восстаний и изменения политического строя. Этот период характеризуется использованием короткоствольного стрелкового оружия с вращающимся барабаном – револьвера. Компактность, хорошая скрытность, дешевизна, многозарядность револьвера, обеспечивающего прицельный огонь, и большая поражающая сила динамита способствовали эффективности акций террористических групп по физическому устранению конкретных лиц, представителей закона, олицетворявших господствующий режим. Появление в XIX в. печатной машины вызвало в терроризме «первую революцию» (по Б. Хоффману), поскольку теперь террористы обрели возможность быстро и в необходимых объемах производить газеты, журналы, листовки и транслировать свои идеи широкой аудитории. XIX в. снабдил террористические группы еще одной важной инновацией, повышавшей их мобильность и эффективность. Таковой стала бурно развивающаяся сеть железных дорог, которая со временем позволила размещать основные базы террористов за границей, а также осуществлять поставки вооружения и печатных материалов из других стран [Rapoport, 2008, pp. 37-38]. Так, известно, что с 1879 г. по 1885 г. 12 номеров партийного журнала «Народная воля» были изданы в Российской империи, с 1883 г. по 1886 г. 5 номеров «Вестника Народной Воли» вышли за рубежом.

Характерными элементами биотехносферы второй (1914–1960 гг.) и третьей (1960 – нач. 1980 гг.) волн современного терроризма стали автоматическое оружие, автомобили, самолеты (вертолеты), телевидение. Вторая волна, как утверждает Д. Ч. Рапопорт, началась в промежутке между двумя мировыми войнами и достигла пика в течение двух десятилетий после Второй мировой войны. Она охватила колониальные территории западных метрополий, правительства которых задействовали против террористов воинские и полицейские подразделения [Rapoport, 2008, p. 34]. Большое количество оружия, оставшегося от войны, позволило небольшим террористическим группам вести локальные боевые действия против полицейских и военных формирований. Практика убийства людей, являвшихся политическими символами режима, была заброшена, основной удар террористов был перенесен на офицерский состав и членов офицерских семей, а также объекты военной и позже гражданской инфраструктуры. Развитие автотранспорта и легкой авиации сделали удаленные от центров подразделения террористов более мобильными, а их снабжение доступным. В третьей волне терроризма практика убийств остается, но не играет значительной роли, новой тактикой становится захват заложников и угон самолетов [Rapoport, 2008, p. 34]. Помимо этого, развитие авиации повлекло появление международной кооперации между различными группами. Например, палестинские учебные лагеря принимали для обмена опытом представителей европейских террористических групп (в частности, «Фракцию Красной армии» и «Красные бригады»). Широкое распространение к началу 1960-х гг. черно-белых телевизоров приводит к тому, что телевидение начинает формировать общественную повестку, использование терроризмом телевидения Б. Хоффман называет «второй великой революцией» [Hoffman, 2003]. Следует отметить, что в условиях

борьбы народов за независимость и противостояния двух систем, решая задачи идеологической пропаганды, противоборствующие государства не только поддерживали террористические группировки, но способствовали широкому распространению в СМИ контента с террористической тематикой, героизируя одних террористов и демонизируя других.

Четвертую волну терроризма Д.Ч. Рапопорт назвал «религиозной» (1980 г. – настоящее время) [Rapoport, 2016, p. 224]. Данное название отражает идеологическую особенность деятельности террористических группировок. В науке есть другое название терроризма настоящего этапа – «масс-медиа-ориентированный» [Perešin, 2007, p. 6]. Биотехносфера этой волны отличается от предыдущих волн наличием большого количества террористов-смертников, повышенной доступностью химического, бактериологического, биологического оружия, всемирной информационно-коммуникационной сети Интернет, новостных телеканалов непрерывного круглосуточного вещания, в первую очередь «Cable News Network» (CNN), социальных сетей [см.: Asongu, Nting, Izegbua, 2019] и видеохостингов. Террористических групп стало меньше, однако их эффективность и смертоносность возросла. Теперь средствами насилия являются не только оружие (автоматическое, переносные зенитно-ракетные комплексы и др.) и взрывные устройства, в руках террориста-смертника таковыми могут стать автомобиль или самолет, направленные на объекты военной или гражданской инфраструктуры. Помимо этого террористам становятся доступными средства химического и биологического поражения. Ярким примером здесь может быть распыление в 1995 г. японской группой «Аум Синрике» в метро г. Токио нервно-паралитического газа. Следует также отметить, что вследствие распада СССР появляется опасность использования террористами ядерного оружия. Третья революция терроризма – информационная, состоявшаяся в конце XX в., – приводит к появлению «эффекта CNN» [Hoffman, 2003, p. 122]. Ведущим средством передачи информации о террористических актах становится телевидение, оно определяет новостную повестку, поскольку «навязывает свои искажения остальным средствам информации, начиная с увлечения картинками и основной идеей о том, что только визуально воспринимаемое заслуживает быть новостью» [Kenekwue, Asemah, Edegoh, 2013, p. 98]. Яркость, динамизм видеоряда способствуют лучшему восприятию подаваемой информации и, как результат, росту рейтинга телеканала. Б. Бахадор, описывая трансляцию CNN в прямом эфире событий войны в Персидском заливе в январе 1991 г., отмечает, что «многие изображения этого конфликта, такие как транссирующий ночной огонь над Багдадом, бомбардировка убежищ, дорога смерти и послевоенный кризис курдских беженцев, стали культовыми изображениями, навсегда связанными с эффектом CNN» [Bahador, 2011, p. 40]. Программы телеканалов непрерывного вещания начинают влиять на принятие решений правительствами и международными организациями.

Еще одним следствием «третьей революции» в терроризме стал кибертерроризм. Ученые не сформировали единой позиции относительно вопроса существования кибертерроризма. Одни, например, П. Баньяш, признают существование террористов, которые пользуются сетью Интернет, но отрицают существование кибертерроризма как самостоятельного вида. Они указывают, что в политической риторике часто происходит подмена понятий, понятием «кибертерроризм» называют «кибершпионаж – разведывательную деятельность государств или игроков рынка, осуществляемую

на ИТ-инструментах» [Bányász, 2018, p. 48]. Другие, например, А. Аль-Раби и Дж. Грошек, указывают, что пространство Всемирной паутины может стать перспективным пространством для терроризма. Они отмечают: «В связи с нарастающим поражением и потерей территории ИГИЛ, ожидается, что террористическая группировка будет продолжать процветать онлайн и менее оффлайн» [Al-Rawi, Groshek, 2018, pp. 9-10].

Новым основанием развития антисистемного терроризма может стать сочетание социальных сетей и беспилотных авиационных систем (БАС). Глобальная война с терроризмом после 11 сентября 2001 г. способствовала увеличению использования БАС. В настоящее время дроны широко используются как для отслеживания и нанесения ударов по террористам, так и в вооруженных конфликтах между государствами. Например, «нынешний российско-украинский конфликт называют “первой полномасштабной войной беспилотников”» [Global Terrorism Index, 2023, p. 72]. Развитие технологий БАС приводит к их удешевлению и относительной простоте управления, что делает их привлекательными для террористов.

Связь с *психосферой* проявляется в содержании понятия «терроризм», восходящем к латинскому «terror», – страх, ужас. Страх – это сильная отрицательная эмоция, которая запускается как неуправляемая сознанием реакция на стресс. Терроризм в психосфере – в первую очередь это страх, вызванный столкновением с агрессией человека, несущего небытие себе и другим, как наказание за кажущееся ему несовершенство реального мира. Это столкновение с нуминозным, иррациональным, неуправляемым, фатальным, но требующим от человечества движения или назад, к утраченным по чьей-то вине ценностям, или вперед – к новым идеалам. Попытки увидеть рациональные предпосылки в поведении террориста-смертника – человека, способного переступить через страх перед собственной и чужой смертью, – часто оказываются безуспешными и приводят к образу фанатика, психически нездоровой личности. Неслучайно в политической риторике и просистемных СМИ по отношению к терроризму часто используется антропоморфная метафора, редуцирующая сущность терроризма или к явлению биотехносферы, или психосферы, «терроризм – это болезнь». Среди антропоморфных метафор, по данным Е. В. Васеневой, А. С. Рябковой, ее доля составляет 77 % [Васенева, Рябкова, 2017, с. 19]. В политическом дискурсе метафору «терроризм – болезнь» исследует А. Спенсер. Он отмечает: «Здесь дискурс конструирует терроризм как “жуткую”, “зловонную чуму” или как “безумие”, совершаемое “душевнобольными” “психопатами”. Встречается ряд метафорических выражений, определяющих террориста как “сумасшедшего”, например, к террористам часто применяют такие метафоры, как “безумцы”, “лунатики” или “психи”, а терроризм определяют как “тошнотворное” и “невменяемое” “бешенство”. Террористы считаются “чокнутыми самоубийцами” или “сумасшедшими фанатиками”, которые были “заражены” “духовным ядом” и теперь “заражают” мир» [Spencer, 2012, p. 409]. С террористами не имеет смысла вести переговоры «о прекращении огня», поскольку у них «отсутствует способность к рациональному мышлению» [Ibid].

Обращает на себя внимание, что подобные характеристики возникают в результате постановки акцента на личности террориста и результатах его деятельности, а не на порождающих терроризм причинах. Распространяемый СМИ образ «помешанного» способствует формированию условного рефлекса страха в массах. Чувство общей экзистенциальной опасности работает на сплочение людей вокруг государства,

обладающего *высоким уровнем легитимности*. Однако, как бы не стремились СМИ стигматизировать терроризм, культивируя в сознании людей образ «террориста-психопата», в действительности они этот образ разрушают, поскольку вынуждены его рационализировать, а именно объяснять причины агрессии, находить мотивы, описывать политический, социальный, культурный контексты. Такая рационализация активизирует сознание людей. У ряда лиц и даже слоев населения это может пробуждать сочувствие к террористам как «к борцам за независимость», «поборникам справедливости», «защитникам истинной веры», «карающему мечу возмездия» и др. Помимо этого, как отмечает А. Перешин, СМИ способны ненамеренно обнаруживать «человечность» террористов, например, показывая видеоролик о том, как террористы отпускают из числа захваченных заложников беременных женщин, детей, стариков, или сообщая о том, что террористы требуют для заложников лекарства или продукты питания [Perešin, 2007, p. 20]. Если *правительство нелегитимно*, не пользуется доверием у местного населения, то террористы могут надеяться на большую поддержку и чувство солидарности независимо от оценок, которыми наделяют их деятельность просистемные СМИ.

Культуросферу Н. С. Розов определяет как «пространство образцов (в смысле Кребера), отчуждаемых от человека и передающихся из поколения в поколение» [Розов, 2002, с. 150]. Для того, чтобы сделать понятие культуросферы более операциональным, будем использовать определение культуры, данное И. Валлерстайном. Под культурой И. Валлерстайн понимал «систему ценностей и основных правил, которые, сознательно и бессознательно, управляют поощрениями и наказаниями в обществе и создают систему иллюзий, которые должны убеждать членов общества в его легитимности» [Валлерстайн, 2020, с. 189]. СМИ служат широкой трансляции таких ценностей и правил, а антисистемный терроризм их отвергает.

Для любой культуры базовыми образцами являются бинарные представления о добре и зле. В политической риторике и в содержании информационных сообщений просистемных СМИ терроризм предстает как воплощение зла. Борьба государства с терроризмом транслируется СМИ как борьба добра со злом. Реальное содержание мотивов террористической деятельности и ведения переговоров с террористами в таком случае не рассматривается, поскольку это не только не имеет смысла, но и греховно. А. Спенсер отмечает: «Дихотомия между своей и чужой группой является религиозной и духовной, когда “добро” изгоняет “зло” из морального порядка, установленного самим добром. В то время как концептуальная метафора “терроризм-война” подразумевает возможность нейтралитета, предикация терроризма как зла исключает этот вариант. Дихотомия добра и зла не оставляет места ни для чего посередине» [Spencer, 2012, p. 405].

Рожденная в ядре политическая риторика призыва к борьбе с терроризмом может трансформироваться в сообщениях СМИ стран полупериферии и периферии в соответствии с культурными образцами этих обществ. Так, например, Д. Омага исследовал карикатуры, связанные с глобальной войной США и их союзников с терроризмом, в СМИ Кении. Он пришел к выводу, что используемые в западных публикациях метафоры «уничтожение варварских режимов», «борьба со злом» и др. вызвали неодобрение среди кенийских читателей. Необходимость соответствовать культурным образцам конкретного локального общества приводит к изменению риторики, «борьба с варварским режимом» заменяется

«освобождением народа Афганистана от угнетения», а «война с дикарями» – на «хирургически точную операцию по удалению Аль-Каиды (запрещена на территории РФ) из мусульманского общества, не нанося ему вреда» [Omanga, 2012].

Следует обратить внимание и на то, что широко распространенные метафоры «терроризм – варварство» и «терроризм – нецивилизованное зло» не соответствуют реалиям, поскольку «примерно две трети идентифицированных террористов – люди с университетским образованием, выпускники университетов или аспиранты» [Krueger, Malecková, 2003, p. 144]. Такой социальный состав террористических группировок А. Крюгер и Й. Малечкова объясняют тем, что именно молодежь из среднего и высшего классов способна более всего проявлять интерес к политике и вписываться в среду чужого общества при подготовке терактов. Участие элит в процессе борьбы за национальную независимость может превращать терроризм в традицию и антисистемную культуру, передающуюся от поколения к поколению, яркими примерами здесь могут быть противостояние Северной Ирландии центральному правительству Великобритании.

В *социосфере* терроризм проявляет себя как результат крайней политической поляризации общества в борьбе за власть. Социосфера отражает взаимодействие терроризма и СМИ на разных социетальных уровнях. Появление эффекта CNN четко обнаружило способность СМИ оказывать влияние на процессы *глобального уровня*. При этом обращает на себя внимание ангажированный характер подбора материала для новостных сюжетов. Так, например, конфликт в Косово (обострение в 1998 г.) может быть примером эффекта CNN в действии, поскольку результатом стало вмешательство в конфликт в 1999 г. стран Запада. С другой стороны, события в Руанде, несмотря на фактически творившийся там в 1994 г. геноцид, не получили должного освещения.

Изменения в способности крупнейших СМИ определять мировую информационную повестку последовали после террористической атаки 11 сентября 2001 г. Одним из результатов данного события стало то, что СМИ, как отметил Б. Бахадор, «больше не влияли на повестку дня, а следовали ей» [Bahador, 2011, p. 38]. Информационная повестка в большей мере стала определяться борьбой США и их союзников с терроризмом. Например, сочувствующий чеченскому народу стиль в западных публикациях периода первой чеченской компании часто объясняют большей открытостью и гостеприимностью по отношению к журналистам командиров боевиков и нелюдимостью, закрытостью офицерского состава федеральных войск России [Тумаков, 2018, с. 102]. Однако после терактов 11 сентября 2001 г. и с началом военной кампании США в Афганистане стиль и риторика новостных сообщений о второй чеченской войне поменялась. Опубликованные данные о деятельности Аль-Каиды (запрещена на территории РФ) в Чеченской республике и прямые террористические акты против мирного населения поменяли риторику западных СМИ, теперь Россия рассматривалась как одна из стран-участниц глобальной войны с терроризмом.

М. Джеттер, изучая эффект CNN, установил, что информация о террористическом акте с большей вероятностью привлечет внимание глобальных СМИ, если будет большое количество смертей; акт осуществит террорист-смертник (при прочих равных условиях); событие произойдет вблизи границ США или их союзников, на территории страны с развитой экономикой, ресурсно-богатой или обширной страны (в последнем случае

с большим количеством жертв)². В сообщениях СМИ, как правило, излагается информация о количестве смертей, применяемом оружии, целях произведенной атаки, наличии религиозных мотивов, названии террористической организации, взявшей на себя ответственность [Jetter, 2014, pp.9-11]. Террористы способны подстраиваться под формируемый запрос со стороны глобальных СМИ. М. Джеттер в этом плане отмечает: «Кажется, что террористы, как и любые другие люди, реагируют на стимулы, что в данном случае означает повышенное внимание средств массовой информации» [Ibid, pp.3-4]. Ориентируясь на запрос СМИ, терроризм получает средства глобального уровня для пропаганды своих целей.

На сегодняшний день, как результат длительной глобальной войны Запада с терроризмом и усиления средств антитеррористического контроля, отмечается снижение террористической активности в странах ядра и увеличение атак в других регионах мира [см. подробнее: Global Terrorism Index, 2023], что сопровождается смещением акцента внимания СМИ на военный конфликт в Восточной Европе.

На *макроуровне* и *мезоуровне* интересные результаты можно получить, сопоставив связи терроризма и СМИ в «закрытых» и «открытых» обществах. В терминах миросистемного анализа понятие «открытое общество» обозначает общество, чья экономика встроена на уровне сетей неравного обмена в мировую систему разделения труда. Это самая большая группа обществ, т. к. в нее входят и общества ядра, и полупериферии, и периферии. Условия развития и функционирования СМИ в этих обществах неодинаковые. В обществах ядра, как правило, СМИ пользуются принципом свободы слова, обладают относительной самостоятельностью, развиваются в условиях конкуренции. Государство таких обществ будет стремиться достичь компромисса с антисистемными организациями и превратить их в часть системы. Там, где компромисс невозможен, как в большинстве случаев с террористическими организациями, государство применяет репрессивные методы. Демократические государства ограничены в применении средств в борьбе с терроризмом. Помимо этого СМИ обладают существенной властью, поскольку демократия предполагает политическую борьбу за власть, и освещение террористического конфликта в СМИ может укрепить позиции одних политических партий и подорвать легитимность других. Часто СМИ становятся невольными рупорами террористических организаций.

В «открытых» обществах полупериферии и периферии уровень свобод СМИ ограничивается формой политического режима, который установился в процессе подключения общества к мир-экономике и обеспечивает стабильность сетей неравного обмена с ядром. Здесь политический режим и условия функционирования СМИ могут быть далекими от параметров демократии. Например, Чили в эпоху А. Пиночета должно быть отнесено к обществам «открытой» периферии.

«Закрытые общества» функционируют относительно автономно от мировой системы разделения труда. Их сети неравного обмена с мир-экономикой частично разорваны, а государство проводит антисистемную политику. Такое государство само способно использовать террор, проводя массовые репрессии, «чистки», борясь с инакомыслием. Группы, оказывающие сопротивление государству, включая террористические, здесь часто

² В качестве примера в пользу указанных М. Джеттером факторов отметим, что первая чеченская война в западной прессе определялась как война сепаратистов и федеральных войск России, понятие «терроризм» начинают использовать после захвата более 1200 заложников в Буденновске (1995).

являются носителями просистемных идеалов. СМИ находятся под жестким контролем государства. Успешные террористические акты, как любое геополитическое поражение, способны снизить легитимность правительства, поэтому они или замалчиваются, или подконтрольные государству СМИ искажают информацию в соответствии с потребностями текущего момента.

Следует отметить, что приведенные положения являются в большей степени лишь гипотезами, построенными на основе миросистемного подхода, и требуют дальнейшего уточнения и проверки. Однако на сегодняшний день существуют исследования, которые на основе эмпирических данных (но вне рамок миросистемного подхода) показывают, что уязвимыми перед глобальным терроризмом общества делает не форма их политического режима, а их политические системы, которые связаны с международной политикой и проявляют в ней активность. Страны, реализующие изоляционистские проекты, подвержены опасности атак со стороны международного терроризма в меньшей мере [Savun, Phillips, 2009].

Микроуровень социосферы позволяет сосредоточиться на личности террориста, его мировоззрении, поведении, уровне образования, малых боевых террористических группах, их связях с социумом, включая представителей СМИ. Анализ взаимосвязей СМИ и терроризма на более высоких уровнях показывает усиление контроля над СМИ со стороны государств. Даже общества, которые декларируют и реализуют принцип свободы слова, после 11 сентября 2001 г. вынуждены поднимать проблему контроля выпускаемого новостного контента СМИ. В результате благоприствование СМИ целям терроризма снижается. Однако в связи с развитием технологий формируется альтернатива крупнейшим новостным СМИ. У террористических групп появляются новые средства, позволяющие доносить информацию о своих действиях до населения. Такими средствами становятся социальные сети и видеохостинги. Современные технологии позволяют любому человеку стать «журналистом» и при наличии ноутбука, камеры, беспроводной связи вести репортаж с места события. А. Аль-Раби и Д. Грошек, изучив деятельность ИГИЛ (запрещена на территории РФ) в Твиттере на арабском языке, отметили следующие цели использования террористами социальных сетей: поиск легитимности (посредством озвучивания мотивов); поиск финансирования; вербовка новых членов; проведение медийной войны с противниками (включая подобные, но противоборствующие религиозные или террористические группы) [Al-Rawi, Groshek, 2018, pp. 3-4]. Нельзя сказать, что цели террористических групп изменились с переходом в социальные сети, но очевидным является изменение механизма их общения с аудиторией. Социальные сети, в отличие от СМИ, дают возможность контакта между террористом и адресатами, на которых направлено сообщение. Поскольку социальные сети являются новым явлением, в науке пока не сложилось общего представления о роли социальных сетей в разжигании терроризма. Однако в общей массе публикаций есть ученые, которые утверждают, что «социальные сети можно использовать для уменьшения насилия и политической поляризации». Социальные сети могут выступать «платформой для дискуссий» [Asongu, Nting, Izegbua, 2019, p. 4]. Если рассматривать социальные сети в таком ключе, то соответственно следует ставить вопрос о подготовке профессиональных переговорщиков, которые смогут на этих площадках работать. Необходимы структуры и службы для их поддержки, а также способность государства и общества снижать уровень политической поляризации. Очевидно, что такая форма работы не будет иметь абсолютного успеха, например, можно предположить, что она не будет иметь

значимого эффекта в борьбе с международным терроризмом, снизить политическую поляризацию, достигшую уровня террористической активности, будет сложно и в периферийном обществе.

Проведенный анализ не может претендовать на полноту, но попробуем зафиксировать основные выводы (рис. 1).

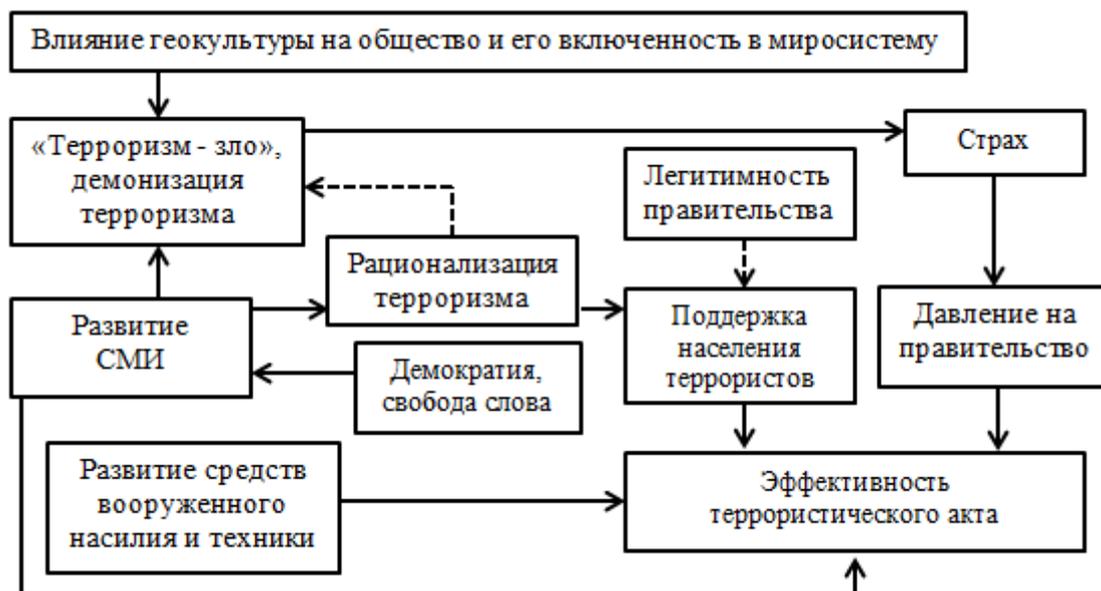


Рис. 1. Эффективность антисистемного террористического акта и просистемные СМИ
(—> – положительная связь; - - -> – отрицательная связь)

История развития элементов биотехносферы терроризма показывает, что средства вооруженного насилия и СМИ являются необходимыми условиями террористической деятельности. Террористы стремятся осваивать и использовать передовые, пригодные для соответствующих целей технологии. Террористические организации могут иметь собственные СМИ, но наиболее широкую аудиторию они получают, попадая в новостные сообщения просистемных телеканалов и печатных изданий. Анализ культуросферы показал, что просистемные СМИ, с одной стороны, защищая ценности геокультуры включенных в миросистему обществ, стигматизируют терроризм как зло, что в психосфере отражается как нарастание страха в общественном сознании. Страх вынуждает общество оказывать давление на правительство, что соответствует задачам терроризма. С другой стороны, просистемные СМИ вынуждены осуществлять рационализацию террористической деятельности в своих сообщениях, что ведет к появлению различных форм поддержки террористов со стороны отдельных членов общества или слоев населения, особенно в условиях низкой легитимности власти.

Список литературы / References

- Валлерстайн, И. (2020). *Анализ мировых систем*. М. УРСС.
Wallerstein, I. (2020). *World-Systems Analysis*. Moscow. (In Russ.)

Васенева, Е. В., Рябкова, А. С. (2017). Метафорическое представление концепта «терроризм» в мидийном дискурсе. [Электронный ресурс]. *Проблемы романо-германской филологии, педагогики и методики преподавания иностранных языков*. № 13. С. 14-19. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_32382189_10831887.pdf (дата обращения: 15.03.2022).

Vaseneva, E. V., Ryabkova, A. S. (2017). Metaphorical Representation of the Concept «Terrorism» in the Media Discourse. [Online]. *Problems of Romano-Germanic Philology, Pedagogy and Methods of Teaching Foreign Languages*. no.13. pp.14-19. Available at: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_32382189_10831887.pdf (Accessed: 15 March 2022) (In Russ.)

Изгарская, А. А., Лукьянов, Н. Е. (2021). Терроризм в современной миросистеме: к проблеме перспектив междисциплинарного исследования. *Дискурс*. Т. 7. № 6. С. 5-16. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-6-5-16

Izgarskaya, A. A., Lukyanov, N. E. (2021). Terrorism in the Modern World-System: Towards the Problem of Prospects for Interdisciplinary Research. *Discourse*. Vol. 7. no. 6. pp. 5-16. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-6-5-16 (In Russ.)

Розов, Н. С. (2002). *Философия и теория истории. Кн. 1: Прологомены*. М. Логос.

Rozov, N. S. (2002). *Philosophy and theory of history. Book. 1. Prolegomena*. Moscow. (In Russ.)

Тумаков, Д. В. (2018). Публикации иностранных журналистов в российских масс-медиа как источник по первой чеченской кампании 1994-1996 гг. *Известия чеченского государственного университета. Журнал региональной истории*. Т. 2. № 3. С. 87-187. DOI: 10.23859/2587-8344-2018-2-3-5

Tumakov, D. V. (2018). Publications of foreign journalists in the Russian mass media as a source for the first Chechen campaign of 1994-1996. *News of the Chechen State University. Journal of Regional History*. Vol. 2. no. 3. pp. 87-187. DOI: 10.23859/2587-8344-2018-2-3-5 (In Russ.)

Al-Rawi, A., Groshek, J. (2018). Jihadist Propaganda on Social Media: Examination of ISIS Related Content on Twitter. *International Journal of Cyber Warfare and Terrorism*. Vol. 8 no. 4. pp. 1-15. DOI:10.4018/978-1-7998-2466-4.ch085

Asongu, S., Nting, R. T., Izegbua, S-M. (2019). Terrorism and Social Media: Global Evidence. *Journal of Global Information Technology Management*. Vol. 22. no. 3. pp. 208-228. DOI: 10.1080/1097198X.2019.1642023

Bahador, B. (2011). Did the Global War on Terror end the CNN effect? *Media, War and Conflict*. Vol. 4 no. 1. pp. 37-54. DOI: 10.1177/1750635210396123

Bányász, P. (2018). Social Media and Terrorism. *AARMS*. Vol. 17. no. 3. pp. 47-62. DOI: 10.32565/aarms.2018.3.3

Global Terrorism Index. (2023). IEP. Institute for Economics and Peace. 92 p. [Online]. Available at: <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2023/03/GTI-2023-web-1-1.pdf> (Accessed: 15 March 2022)

Hoffman, B. (2006). *Inside terrorism*. New York. Columbia Univ. Press.

Jetter, M. (2014). Terrorism and the Media. [Online]. IZA. *Institute of Labor Economics*. no. 8497. 55 p. Available at: <https://www.iza.org/publications/dp/8497/terrorism-and-the-media> DOI: 10.5860/choice.30-1902 (Accessed: 15 March 2022)

Kenechukwu, S. A., Asemah, E. S., Edegoh, L. O. N. (2013). Mass Media and Terrorism: Who Calls the Shots? *International Journal of Social Sciences and Humanities Reviews*. Vol. 4. no. 1. pp. 97-102.

Krueger, A. B., Malecková, J. (2003). Education, Poverty and Terrorism: Is There a Causal Connection? *The Journal of Economic Perspectives*. Vol. 17. no. 4. pp. 119-144. DOI: 10.1257/089533003772034925

Laqueur, W. (1987). *The Age of Terrorism*. Toronto. Little Brown.

Laqueur, W., Wall, Ch. (2018). *The Future of Terrorism: ISIS, Al-Qaeda, and the Alt-Right*. New York. Thomas Dunne Books.

Lizardo, O. A., Bergesen, A. J. (2003). Types of Terrorism by World-System Location. *Humboldt J. of Social Relations*. Vol. 27. no. 2. pp. 162-192.

Omanga, D. (2012). Editorial Cartoons and the War on Terror in Kenya's print media. *Journal of African Media Studies*. Vol. 4. no. 1. pp. 75-98. DOI: 10.1386/jams.4.1.75_1

Perešin, A. (2007). Mass Media and Terrorism. *Medij. istraž.* Vol. 13. no. 1. pp. 5-22.

Peresin, A. (2007). Mass Media and Terrorism. *Media. Investigation*. Vol. 13. no. 1. pp. 5-22. (In Croatian)

Rapoport, D. C. (1984). Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions. *American Political Science Association*. Vol. 78. no. 3. pp. 658-677. DOI: 10.2307/1961835

Rapoport, D. C. (2001). The Fourth Wave: September 11 in the History of Terrorism. *Current History*. Vol. 100. no. 625. pp. 419-424. DOI:10.1525/curh.2001.100.650.419

Rapoport, D. C. (2008). The International World as Some Terrorists have seen It: A look at a Century of Memoirs. *Journal of Strategic Studies*. Vol. 10. no. 4. pp. 32-58. DOI: 10.1080/01402398708437314

Rapoport, D. C. (2016). It Is Waves, Not Strains. *Terrorism and Political Violence*. Vol. 28. no. 2. pp. 217-224. DOI: 10.1080/09546553.2015.1112278

Savun, B., Phillips, B. J. (2009). Democracy, Foreign Policy, and Terrorism. *Journal of Conflict Resolution*. no. 6. pp. 878-904. DOI: 10.1177/002200270934297

Spencer, A. (2012). The Social Construction of Terrorism: Media, Metaphors and Policy Implications. *Journal of International Relations and Development*. Vol. 15. no. 3. pp. 393-419. DOI: 10.1057/jird.2012.4

Wieviorka, M. (1993). *The Making of Terrorism*. Chicago. University of Chicago Press.

Wilkinson, P. (1997). The Media and Terrorism: A Reassessment. *Terrorism and Political Violence*. Vol. 9. no. 2. pp. 51-64. DOI: 10.1080/09546559708427402

Сведения об авторах / Information about the authors

Изгарская Анна Анатольевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского Отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: aizgarskaya@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9313-0805>.

Лукьянов Николай Евгеньевич – аспирант кафедры права и философии Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, ул. Виллюйская, 28, e-mail: nikolaylukyanov70@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4068-8340>

Статья поступила в редакцию: 15.02.2023

После доработки: 10.03.2023

Принята к публикации: 20.03.2023

Izgarskaya Anna – Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: aizgarskaya@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9313-0805>.

Lukyanov Nikolay – Postgraduate Student at the Department of Law and Philosophy of the Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk, Vilyuyskaya Str., 28, e-mail: nikolaylukyanov70@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4068-8340>

The paper was submitted: 15.02.2023

Received after reworking: 10.03.2023

Accepted for publication: 20.03.2023