



RESPUBLICA  
LITERARIA

№2 2025

# Respublica Literaria

2025. Т. 6. № 2.

## 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)  
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. (БФУ им. И.Канта, Калининград, 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 C. (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)  
Гон Нань (Хэйлунцзянский университет, КНР)

## Editorial council:

Chief editor – M. A. Abramova  
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Vice chief editor – A. V. Khlebalin  
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Secretary – 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)  
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:

Abblazhey 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. (IKBFU, Kaliningrad, 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)  
Gong Nan (Heilongjiang University, China)

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>От редакции. ПЕРВЫЙ ЮБИЛЕЙ ЖУРНАЛА! .....</b>	<b>5</b>
<b>К 85-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ В. П. ГОРАНА</b>	
<b>Берестов И. В.</b> В. П. Горан о различии учений Парменида и Зенона Элейского....	7
<b>Бровкин В. В.</b> Политическая философия Демокрита.....	32
<b>Зеленкина Л. М.</b> Проблема предметной специфики философии: сопоставление позиций А. Н. Чанышева и В. П. Горана.....	46
<b>Маслов Д. К.</b> К определению философии. Размышления о понятии «философия» в работах В. П. Горана.....	54
<b>Орлов Е. В., Егорова О. С.</b> Перечень русских переводов сочинений Аристотеля	71
<b>Санжениаков А. А.</b> Понимание в истории философии в свете «века поворотов»...	102
<b>Стрельцов А. М.</b> Сосуществование философских традиций в переломные эпохи истории философии.....	110
<b>СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА</b>	
<b>Бачило М. Д.</b> Цифровая коммуникация как фактор формирования идентичности пользователей.....	124
<b>Бегалинов А. С., Ашилова М. С., Бегалинова К. К.</b> Трансформация этносоциальной динамики и моделей идентичности в эпоху глобальных вызовов.....	135
<b>Дружкин С. М.</b> Историко-философские основания развития биоэтики в Латинской Америке: от колониального наследия до философии освобождения	144
<b>Скрипкина Т.К.</b> Воздействие коммуникации на идентичность человека: анализ аргументации.....	153
<b>Солодова Г. С.</b> Роль габитуса в поддержании идентичности.....	163
<b>Шмаков В. С.</b> Матрица социокультурной идентичности локальных сообществ...	170

## CONTENTS

### From the editorial office.

<b>THE FIRST ANNIVERSARY OF THE MAGAZINE.....</b>	<b>5</b>
---	----------

### DEDICATED TO THE ANNIVERSARY OF V. P. GORAN

<b>Berestov I. V.</b> V. P. Goran on the Difference between Parmenides' and Zeno' of Elea Teachings.....	7
<b>Brovkin V. V.</b> The Political Philosophy of Democritus .....	32
<b>Zelenkina L. M.</b> The Problem of the Subject Specificity of Philosophy: a Comparison of the Positions of A. N. Chanyshv and V. P. Goran.....	46
<b>Maslov D. K.</b> Reflections on the Concept of Philosophy in Connection to V. Goran's Conception.....	54
<b>Orlov E. V., Egorova O. S.</b> List of Russian Translations of the Works of Aristotle.....	71
<b>Sanzhenakov A. A.</b> Understanding in the History of Philosophy after the "Age of Turns" .....	102
<b>Streltsov A.M.</b> Coexistence of Philosophical Traditions in the Pivotal Turning Points of the History of Philosophy.....	110

### SOCIOCULTURAL IDENTITY AND HISTORICAL DYNAMICS

<b>Bachilo M. D.</b> Digital Communication as a Factor in the Formation of User Identity..	124
<b>Begalinov A. S. Ashilova M. S., Begalinova K. K.</b> Transformation of Ethnosocial Dynamics and Identity Models in the Era of Global Challenges.....	135
<b>Druzhkin S. M.</b> Historical and Philosophical Foundations of the Bioethics Development in Latin America: from the Colonial Legacy to the Philosophy of Liberation.....	144
<b>Skripkina T.K.</b> The impact of communication on human identity: argumentation analysis.....	153
<b>Solodova G. S.</b> The Role of Habitus in Maintaining Identity.....	163
<b>Shmakov V. S.</b> The Matrix of Socio-Cultural Identity of Local Communities.....	170

## **ПЕРВЫЙ ЮБИЛЕЙ ЖУРНАЛА!**

*Журналу Respublica Literaria исполняется 5 лет! Это уже история, пусть и небольшая. За это время опубликовано 20 выпусков, 228 статей, в том числе около 20 переводов. Журнал вошел в список ВАК, его читают в университетах и научных центрах, органах власти. Его импакт-фактор вырос до 0,648. Журнал занимает 2127 место в рейтинге Science Index среди 4842 журналов РИНЦ. По двухлетнему импакт-фактору по ядру РИНЦ в разделе «Философия» он занимает 28 место среди 118 журналов РИНЦ, в разделе «Социология» – 48 среди 159 и 5 место по направлению «Демография».*

***Мы поздравляем всех редакторов, членов редколлегии и редакционного совета, ответственного секретаря, рецензентов, авторов и всех наших читателей с Первым нашим Юбилеем!***

Юбилейный номер мы посвятили двум значимым событиям в жизни Института философии и права СО РАН, учредителя данного журнала.

Первое – это 85-летний юбилей главного научного сотрудника Василия Павловича Горана, известного специалиста в области истории философии, методологии и теории историко-философского процесса. Окончив в 1970 г. философский факультет Ленинградского государственного университета, Василий Павлович приехал в Академгородок, и с тех пор уже более полувека его жизнь и научная карьера неразрывно связаны с сибирской академической наукой и Институтом. Научные интересы В. П. Горана сосредоточены на древнегреческой философии и вопросах генезиса философии и науки в античном мире, на вопросах взаимосвязи рационалистических и иррационалистических установок в античной и нововременной философии, на понимании специфики историко-философского процесса. Он – автор трех монографий, одна из которых – «Древнегреческая мифологема судьбы» (Новосибирск, «Наука», 1990) – переведена на японский язык. Благодаря глубокому профессионализму Василия Павловича сформировалась Новосибирская историко-философская научная школа, хорошо известная в России и за рубежом, а его многочисленные ученики в своих диссертациях и монографиях продолжают развивать такие направления, как философское антиковедение и методология истории философии.

Многие годы своей жизни Василий Павлович посвятил преподавательской деятельности, его вклад в подготовку научных кадров колоссален. Он был в числе немногих энтузиастов, благодаря усилиям которых началась деятельность философского факультета НГУ, и именно он стоял у истоков историко-философского направления на факультете, умело сочетая академические исследования, преподавание, руководство студенческими работами и подготовку аспирантов. Невероятные энергия и трудолюбие позволяли В. П. Горану нести административную и общественную нагрузку: с 1997 по 2007 гг. он был заместителем директора по науке ИФПР СО РАН, членом двух диссертационных советов, членом редколлегии журналов «Философия науки» и «Сибирский философский журнал», в которых вел активную редакторскую работу. Также под его руководством много лет подряд проходили научные семинары сектора истории философии ИФПР СО РАН, а с его участием – междисциплинарный семинар по философии и методологии науки.

В первом разделе данного выпуска представлены статьи, которые были написаны специально в честь 85-летнего юбилея Василия Павловича его учениками и представителями Новосибирской школы истории философии. Все статьи представляют собой рефлексию о вопросах и проблемах, которые ставит или заостряет в своих статьях и монографиях В. П. Горан.

Вторым значимым событием стало проведение I Всероссийской конференции «Социокультурная идентичность и историческая динамика», прошедшей в Новосибирском государственном университете 24 и 25 апреля 2025 г.

Конференция проводилась впервые, ее инициаторами стали представители двух философско-социологических направлений нашего Института – этносоциологии и макросоциологии. Впервые эти две школы выступают как инициаторы общего мероприятия и, несмотря на сложившиеся в течение десятилетий теоретико-методологические различия, в рамках конференции они сумели задать единый научный вектор исследований актуальных для современного российского общества проблем.

Организаторами конференции выступили Институт философии и права Сибирского отделения РАН и Институт философии и права Новосибирского государственного университета. У организаторов долгий путь совместной работы, как научной, так и в рамках подготовки кадров. Это позволило привлечь к работе конференции бакалавров и магистров Философского отделения ИФП НГУ в качестве волонтеров, но что более важно – в качестве слушателей, в полной мере реализуя задачу интеграции академической науки и высшего образования, живого вовлечения студентов в научную деятельность и их приобщения к самым актуальным исследованиям в области социальной философии, геополитики, этносоциологии. Среди участников конференции были известные ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Алматы, Красноярска, Мурманска, Читы, Якутска и др., что позволило новосибирским исследователям обменяться идеями с коллегами из других социально-философских центров страны в плодотворных дискуссиях, а студентам – познакомиться со спецификой их научной работы.

Участники конференции акцентировали внимание на общетеоретических и прикладных проблемах социокультурной идентичности, которые требуют комплексного социально-философского, антропологического и социологического анализа с точки зрения закономерностей и механизмов исторической динамики и социальной эволюции. Во втором разделе данного выпуска представлены статьи на основе докладов некоторых участников конференции.

*От редакции журнала «Respublica Literaria»*

## К 85-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ В. П. ГОРАНА

УДК 1(091)

### В. П. ГОРАН О РАЗЛИЧИИ УЧЕНИЙ ПАРМЕНИДА И ЗЕНОНА ЭЛЕЙСКОГО

**И. В. Берестов**

Институт философии и права СО РАН  
berestoviv@yandex.ru

**Аннотация.** В. П. Горан принимает следующий тезис: Парменид и Зенон признавали положение «сущее есть единое», давая термину «сущее» в нем различную интерпретацию. Я показываю, что этот тезис совместим с интерпретацией Парменида, свободной от спорного провозглашения ложными предложений вида «*a* не есть *b*» (последняя интерпретация подробно разработана А. Мурелатосом). Также я демонстрирую, что этот тезис имеет преимущества перед интерпретациями N. B. Booth, F. Solmsen, в соответствии с которыми Зенон противостоял Пармениду, доказывая, что такого объекта, как «единое сущее», не существует, поскольку сущее есть нечто протяженное.

**Ключевые слова:** В. П. Горан, раннегреческая философия, Парменид, знаки сущего, единство сущего, неделимость сущего, подобие сущего, Зенон Элейский, Парадокс Брэдли, бесконечный регресс.

**Для цитирования:** Берестов, И. В. (2025). В. П. Горан о различии учений Парменида и Зенона Элейского. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 7-31. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.7-31

### V. P. GORAN ON THE DIFFERENCE BETWEEN PARMENIDES' AND ZENO' OF ELEA TEACHINGS

**I. V. Berestov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS  
berestoviv@yandex.ru

**Abstract.** V. P. Goran accepts the following thesis: Parmenides and Zeno agreed with the statement “the being is one”, but they gave different interpretations to the term “being” in it. I show that this thesis is compatible with an interpretation of Parmenides that is free from the controversial declaration of falsehood of propositions of the form “*a* is not *b*” (the latter interpretation is developed in detail by A. Mourelatos). I also demonstrate that this thesis has advantages over the interpretations of N. B. Booth, F. Solmsen, according to which Zeno opposed Parmenides by trying to prove that there is no such object as “the one being”. This alleged Zeno’s proof is based on the assumption “every being is something extended”.

**Keywords:** V. P. Goran, Early Greek philosophy, Parmenides, signs of being, unity of being, indivisibility of being, similarity of being, Zeno of Elea, Bradley’s Paradox, infinite regress.

**For citation:** Berestov, I. V. (2025). V. P. Goran on the Difference between Parmenides’ and Zeno’ of Elea Teachings. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 7-31. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.7-31

## 1. Введение

Настоящую статью я с благодарностью посвящаю Василию Павловичу Горану, 85-летие которого отмечалось 14 апреля 2025 г. Василий Павлович внес неоценимый вклад в мое философское образование, он был моим бессменным научным руководителем во время моего обучения на философском факультете НГУ и позднее, при подготовке двух диссертаций. Сердечно поздравляю Василия Павловича с 85-летием, желаю здоровья, творческого вдохновения и радости от новых историко-философских исследований!

Ниже я намерен очертить тот вклад, который Василий Павлович Горан внес в исследование учений Парменида и Зенона Элейского, и показать место его подхода в современных историко-философских дискуссиях, посвященных аргументации элеатов. Как я намерен показать ниже, В. П. Горан полагает, что значение термина «сущее» в рассуждениях Парменида является мир в целом (в этом В. П. Горан следует Т. Робинсону), тогда как значение термина «сущее» в рассуждениях Зенона Элейского является произвольный протяженный объект, не являющийся миром в целом. При этом оба элейских философа полагали истинным предложение «сущее есть единое». Таким образом, В. П. Горан принимает следующий тезис: **Парменид и Зенон признавали положение «сущее есть единое», давая термину «сущее» в нем различную интерпретацию.** Я намерен показать, что этот тезис совместим с интерпретацией Парменида, свободной от спорного провозглашения ложными предложений вида «*a* не есть *b*» (последняя интерпретация подробно разработана А. Мурелатосом); также эта интерпретация Парменида свободна от той несогласованности, которая присутствует в интерпретации П. Кёрд.

Также я собираюсь продемонстрировать, что этот тезис имеет преимущества перед интерпретациями N. V. Booth, F. Solmsen, в соответствии с которыми Зенон противостоял Пармениду, доказывая, что такого объекта, как «единое сущее», не существует, поскольку сущее есть нечто протяженное. Далее я намерен показать, что приведенный выше тезис В. П. Горана имеет преимущества перед попыткой различить учения Парменида и Зенона, приписывая Зенону – но не Пармениду – использование доказательств *a contrario*, поскольку рассуждения Парменида также могут быть представлены в виде доказательства *a contrario*.

В заключении статьи я указываю, что подход В. П. Горана, анализирующий различную семантику предложения «сущее есть единое», предполагаемую Парменидом и Зеноном, весьма актуален, поскольку находится в русле одного из «поворотов», которые испытала философия XX в., а именно «семантического поворота».

## 2. В. П. Горан о различной трактовке термина «сущее» у Парменида и Зенона Элейского

В. П. Горан в [Горан, 2014а] высказал свою позицию о соотношении учений Парменида и Зенона Элейского. В. П. Горан обсуждает свидетельство об учении Зенона 29 A 12 DK<sup>1</sup> = *Parm.* 128b<sup>2</sup>. Здесь Зенон (персонаж диалога «Парменид» Платона) говорит, что целью его

<sup>1</sup> «DK» означает ссылку на [Diels, Kranz, 1951-1952].

<sup>2</sup> Ссылки на Платона даются по: [Burnet, 1901-1907].

юношеского сочинения являлась защита положения Парменида «всё есть одно» от его критиков, и Зенон защищал это положение, указывая, что признаваемое этими критиками положение

««всё есть многое», если разобраться в нем досконально, приводит к еще более смешным следствиям, нежели постулат “[всё] есть одно” ...» [Цит. по: Лебедев, 1989].

Чтобы был ясен контекст дальнейших рассуждений, приведу текст платоновского «Парменида», касающийся отношения сочинения молодого Зенона к учению его учителя Парменида, целиком – Zen. R2 LM<sup>3</sup> (>29 A 12 DK) = Plat. *Parm.* 127e–128e:

«[Сократ:] Не состоит ли цель (ὁ βούλονταί) твоих аргументов ни в чем ином, как в том, чтобы бороться против всего, что [обычно] говорится – чтобы [в результате установить], что многого не существует (οὐ πολλά ἐστὶ)? И ты думаешь, что каждый из твоих аргументов (τῶν λόγων) является доводом (τεκμήριον) в пользу этого, так что ты думаешь, что ты предоставил столько же доводов, сколько ты написал аргументов (λόγους), что многое (πολλά) не существует? [128a] Это ты имеешь в виду, или я неправильно понял?

[Зенон:] Вовсе нет, ты хорошо понял цель всего сочинения.

[Сократ:] Я понимаю, Парменид, что Зенон здесь желает быть ближе к тебе не только своей дружбой, но также и своими сочинениями. Потому что в определенном смысле он написал то же самое, что и ты; но, внося изменения, он пытается обмануть нас, заставляя поверить, что он говорит что-то другое. Ибо в твоей поэме ты говоришь, что **всё (τὸ πᾶν) [b] есть единое (ἕν)**, и для этого ты приводишь превосходные и прекрасные доводы. Он же, наоборот, говорит, что многое не существует, и тоже приводит очень много очень длинных доводов. Но то, что один говорит «единое (ἕν)», а другой – «не многое (μὴ πολλά)», и что каждый говорит таким образом, что оба, как кажется, никоим образом не говорят об одном и том же, в то время как [в действительности] оба говорят почти (σχεδόν) одно и то же – кажется, что это не поддается пониманию остальных из нас.

[Зенон:] Да, но ты все же не совсем уяснил истинный смысл моего сочинения. [c] Ты, конечно, подобно лаконским щенкам, хорошо выискиваешь и берешь след сказанного мною. Но, прежде всего, от тебя ускользнуло, что мое сочинение вовсе не бахвалится тем, что оно было написано с целью, которую ты описываешь, и скрывает от людей это великое свершение. Нет, ты указал здесь на побочное обстоятельство (τῶν συμβεβηκότων τι), но на самом деле **мое сочинение представляет собой защиту (βοήθειά) аргумента (λόγῳ) Парменида от тех, кто пытается [d] осмеять его на том основании, что, мол, если «единое есть» (ἕν ἐστὶ), то оно – на основании [их] аргумента (τῷ λόγῳ) – должно влечь много смешных и противоположных себе самому вещей. Таким образом, мое сочинение возражает тем, кто утверждает множественность, и оно с лихвой воздает им за их насмешки, поскольку намеревается показать,**

<sup>3</sup> “LM” означает ссылку на нумерацию фрагментов Зенона Элейского по изданию и английскому переводу фрагментов ранних греческих философов [Laks, Most, 2016]; в настоящей статье по этому изданию цитируются только фрагменты Зенона Элейского (на что указывает “Zen.”), и цитируются они по расширяющем LM собранию фрагментов Зенона в переводе на русский язык из [Берестов, 2021].

что их гипотеза (ή ὑπόθεσις), что многое есть (εἰ πολλά ἐστίν), влечет еще более смешные следствия, чем гипотеза «единое есть», если кто-то разберет этот вопрос достаточно. Оно было написано мною из своего рода желания всегда побеждать (φιλονικίαν), когда я был молод; и кто-то украл его, когда оно было написано, так что мне не пришлось решать [е] о том, следует ли выпускать его в свет. Таким образом, от тебя, Сократ, ускользнуло, что сочинение было написано из-за юношеского желания всегда побеждать (φιλονικίας), а не из-за амбиций (φιλοτιμίας) взрослого человека. И все же, как я уже сказал, ты неплохо рассмотрел его».

В. П. Горан отмечает, что следствия положения Парменида «всё есть одно»

«...приобретают “смешной” характер только тогда, когда “всё”, относительно которого утверждается, что оно «есть одно», понимается отнюдь не единственно в том смысле, который, согласно моей оценке [см.: Горан, 2014б, с. 128-132], придавал ему сам Парменид. А именно, настаивая на единстве мироздания, Парменид имел в виду это последнее, взятое всего лишь в его целостности и при полном отвлечении от того, что, будучи такой целостностью, оно, вместе с тем, и внутренне структурировано, т.е. представляет собой и множество отличающихся друг от друга его частей. А согласно приведенному пассажию Платона, Зенон под “всё” понимает мироздание, взятое не только в аспекте исключительно его целостности, но и внутреннее его наполнение. Причем предметом своего внимания он делает это его наполнение едва ли не прежде всего. В этом и состоит главное отступление Зенона от позиции его учителя Парменида» [Горан, 2014а, с. 101].

Как разъясняет В. П. Горан далее, Зенон

«...взялся защитить учение своего учителя от нападков со стороны тех, кто, как сообщает ... Платон, противопоставлял выводу Парменида о единстве мироздания указания на эмпирически очевидные факты множественности объектов и событий, составляющих это мироздание. Тем самым эти критики Парменида исказили его позицию, проигнорировав только что мной отмеченную ее суть либо сознательно, либо по причине ее непонимания. Ведь и непосредственный ученик и последователь Парменида Зенон тоже эту ее суть фактически проигнорировал, возражая критикам Парменида» [Горан, 2014а, с. 101].

И далее:

«...вывод Парменида о том, что мироздание, рассматриваемое исключительно в плане его целостности, характеризуется единством, “есть одно” и не должно характеризоваться как множественное, т.е. как множество отдельно существующих мирозданий, этот вывод Зенон перенес на мироздание, рассматриваемое им уже не только в плане его целостности и не как бы извне, а, напротив, также и в плане его внутреннего наполнения и устройства, оценивая при этом и возможность признания его внутренней структурированности. Сам Парменид различал эти подходы в такой степени, что каждому из них посвятил отдельную часть своей поэмы» [Горан, 2014а, с. 101].

На основании приведенных цитат мы можем сказать, что, по В. П. Горану, Парменид отстаивал тезис «всё есть единое» (где «всё» означает тотальность всех реально существующих вещей, и именно на эту тотальность для Парменида указывает термин «сущее»). Напротив, Зенон, по В. П. Горану, утверждал тезис «сущее есть единое»

(где «сущее» указывает на произвольное реальное сущее, не являющееся тотальностью всех реально существующих вещей). Таким образом, положения, отражающие, по В. П. Горану, позиции Парменида и Зенона, соответственно, можно сформулировать следующим образом:

- (1Г) Парменид отстаивал тезис «сущее есть единое» и понимал под «сущим» в этом тезисе тотальность всех реально существующих вещей.
- (2Г) Зенон отстаивал тезис «сущее есть единое» и понимал под «сущим» в этом тезисе произвольное реальное сущее, не являющееся этой тотальностью.

### 3. Обоснование Парменидом тезиса «сущее есть единое» по Т. Робинсону и по П. Кёрд

Подход В. П. Горана к Пармениду сходен с подходами многих историков философии, например, с подходом Т. Робинсона, в соответствии с которым Парменид, рассуждая о «сущем», в действительности рассуждал о тотальности всего сущего (или «сущем в его тотальности»), доказывая, что, помимо этой тотальности, других тотальностей всего сущего нет, а также что эта тотальность лишена недостатка в чем-либо, не содержит не-сущего, не движется, о ней нельзя сказать, что она «не есть» что-либо, и проч. [Робинсон, 1997, с. 56-58]. Вопросы о «внутренних различиях», т. е. о различиях между конституентами этой тотальности, Парменид, по Т. Робинсону, не касался [Робинсон, 1997, с. 61]. Замечу, что задолго до Т. Робинсона уже Ф. Корнфорд трактовал «сущее» в поэме Парменида как все, что содержится в мире [Cornford, 1939]. Недостатком трактовки парменидовского «сущего» Т. Робинсоном является то, что внятные свидетельства в пользу такой трактовки отсутствуют в поэме Парменида, а также то, что никакого следа рассуждения, в котором тезис «сущее есть единое» доказывается предлагаемым Т. Робинсоном способом у ближайших последователей Парменида обнаружить не удастся, и в дальнейшей истории философии такое рассуждение не играет никакой роли, не являясь философски интересным, помимо прочего, из-за того, что убедительных оснований для несуществования положений дел, описываемых предложениями вида «\_не есть\_», так и не было приведено.

Напротив, с точки зрения П. Кёрд [Curd, 2004, pp. xxi–xxiii, 94–97], Парменид отвергал лишь «внутренние различия», понимаемые у нее как различия внутри одного сущего, а отсутствие «внешних различий», которые у нее можно трактовать как различия между «обычными» сущими или конституентами тотальности всего сущего, Парменид признавать отказывался. Рассмотрим интерпретацию Парменида у П. Кёрд подробнее.

П. Кёрд утверждает, что подлинные сущие у Парменида постигаются одним и только одним познающим актом, посредством которого постигается природа сущих или их (одна-единственная) видовая характеристика [Curd, 2004, p. 72]. Признак (знак) сущего “οὐλον μονογενές” (28 В 8.4 DK) П. Кёрд трактует как «некоторое целое одно-единственного вида (a whole of a single kind)» [Curd, 2004, p. 68].

В интерпретации П. Кёрд, Парменид утверждает, что каждое сущее может описываться с помощью одного и только одного предиката, характеризующего его природу, и в то же время утверждает, что сущие, помимо этого, связаны также и отношением различия, что позволяет Пармениду и его последователям по предикационному монизму (ими П. Кёрд считает Анаксагора, Эмпедокла, Левкиппа, Демокрита) не отказываться от множественности

сущих в мире [Curd, 2004, р. xx]<sup>4</sup>. П. Кёрд отвергает приемлемость для Парменида высказываний вида « $a \neq b$ » и « $a$  не есть  $b$ ». С точки зрения П. Кёрд, такие высказывания неприемлемы, поскольку высказывания « $a$  не есть  $b$ » и « $a$  есть не- $b$ » не в состоянии ухватить подлинную природу или сущность вещи, ухватываемую только утвердительными высказываниями. Отрицательное же высказывание

«...погружено в неопределенность, которая не дает [мыслящему субъекту] ничего, к чему он мог бы прикрепить мысль, и, таким образом, *noos* [т. е. ум субъекта. – И. Б.] остается блуждающим» [Curd, 2004, р. 61].

Эта интерпретация неприемлемости для Парменида высказываний вида « $a$  не есть  $b$ » и « $a$  есть не- $b$ » П. Кёрд возводит к А. Мурелатосу [Curd, 2004, р. 50; Mourelatos, 2008a, pp. 78-80; Mourelatos, 2008b, pp. 326-330; Mourelatos, 2008c, pp. 342-348; Mourelatos, 2008d, pp. 358-361]. В соответствии с интерпретацией А. Мурелатоса, предложения вида «\_не есть\_» не могут быть помыслены тем совершенным или правильным мышлением, использовать которое в поэме Парменида богиня призывает Куроса.

Провести хоть сколько-нибудь убедительное обоснование этой неприемлемости кажется довольно трудным. Но, на каком бы основании ни отвергались высказывания вида « $a \neq b$ » и « $a$  не есть  $b$ », получается, что высказывания о различии сущих (= приписывание нескольким сущим «внешних различий») так же незаконны, как и высказывания о наличии у одного сущего различных свойств (= приписывание одному сущему «внутренних различий», терминология П. Кёрд). Однако П. Кёрд утверждает, что Парменид отвергает лишь внутренние различия и не имеет ничего против высказываний о внешне различных сущих. П. Кёрд признает, что здесь имеется противоречие, которого, с ее точки зрения, Парменид (и его последователи по предикационному монизму: Анаксагор, Эмпедокл, Левкипп, Демокрит) не разглядел. По П. Кёрд, это противоречие было осознано лишь во времена Платона и Аристотеля, когда стали явно выделяться различные смыслы глагола «быть», а также были разведены акцидентальная и сущностная предикации [Curd, 2004, pp. xxi–xxiii, 94-97].

Таким образом, с точки зрения В. П. Горана, предметом поэмы Парменида является все сущее (тотальность всего сущего), тогда как, с точки зрения П. Кёрд, предметом поэмы Парменида является произвольное сущее, не являющееся совокупностью всего существующего. Здесь сущие, составляющие совокупность всего сущего, и сама эта совокупность считаются реальными (т. е. нементальными) объектами. Видно, что трактовки рассуждения Парменида В. П. Гораном и П. Кёрд делают это рассуждение Парменида относящимся не ко всем сущим заданного типа (т. е. к реальным сущим), но лишь к некоторым – к тотальности всех сущих и к сущим из этой тотальности, соответственно. Но в обеих трактовках рассуждения Парменида имеется изъян: убедительные основания для несуществования положений дел, описываемых предложениями вида «\_не есть\_», не были приведены ни в поэме Парменида, ни последующими философами.

---

<sup>4</sup> Подход П. Кёрд противостоит более привычному взгляду [см., например: Stokes, 1971], что, хотя атомы Демокрита и наследуют такую характеристику парменидовского сущего, как неразрушимость, все-таки множественность атомов несовместима с учением Парменида.

#### 4. Моя интерпретация обоснования тезиса «сущее есть единое» в поэме Парменида

Замечу, что я разрабатывал подход, в соответствии с которым «сущее» в поэме Парменида указывает на произвольный объект, конструируемый актом мышления, и рассуждения Парменида тогда относятся к любому объекту указанного типа (т. е. к любому внутреннему объекту мышления).

Эта интерпретация Парменида отличается и от интерпретации Т. Робинсона, и от интерпретации П. Кёрд. В отличие от обоих этих авторов, мы не трактуем парменидовское сущее как реальный объект. Для нас оно – ментальный объект, внутренний объект (акта) мышления (ВОМ), и неразличимость конститuent такого объекта доказывается Парменидом. В предлагаемой мною трактовке Парменида нет запрета на тождество и различие ВОМ разных актов мышления, но, в отличие от трактовки П. Кёрд, это не делает нашу трактовку Парменида противоречивой. Действительно, в предлагаемой мною трактовке рассуждения Парменида доказываются, что для внутренних объектов *одного и того же* акта мышления (а также для конститuent этих объектов) не выполняется определенный критерий для их различия, и речи о том, в каких отношениях эти объекты находятся с объектами других актов мышления, не идет вообще. Тогда как в трактовке П. Кёрд из запрета на предложения вида «\_не есть\_» можно вывести не только невозможность выразить различия между характеристиками одного сущего, но и невозможность выразить различия между какими-либо двумя сущими, хотя, по П. Кёрд, для Парменида различия между двумя сущими возможны. Впрочем, возможна трактовка Парменида, в которой ВОМ различных актов мышления могут быть только различными, если трактовать 28 В 3 ДК Парменида: «... ведь мыслить и быть – одно и то же (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι)» как утверждение строгого тождества акта мышления и того ВОМ, на который этот акт направлен.

Ниже я кратко опишу предлагаемую мною интерпретацию обоснования в поэме Парменида наличия у сущего (т. е., в моей интерпретации, у внутреннего объекта произвольного акта мышления) такого признака (знака), как «единое», или обоснование тезиса «сущее есть единое». Подробно эта интерпретация опубликована в статьях: [Берестов, 2011a; 2014a; 2015a; 2015b; 2015c; 2016].

В качестве обоснования того, что «сущее (τὸ ἔόν)» у Парменида есть ВОМ, я использую трактовку строк поэмы 28 В 4.1-2 ДК Дж. Баррингтоном из [Barrington, 1973]:

λεῦσσε δ' ὄμως ἀλεόντα νόφ παρέοντα βεβαίως  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔόν ἐόντος ἔχεσθαι ...

Созерцай же умом, что отсутствующие суть, тем не менее, непоколебимо присутствующие [субсистирующие сущие].

Ведь [отсутствующие] не отсекут сущее от того, чтобы оставаться [субсистирующим] сущим ...

По [Barrington, 1973, pp. 287-298], Парменид здесь разрешал мыслить то, что «субсистирует» или находится в области ментального, но не разрешал мыслить то, что «экзистирует» или находится в области чувственно-воспринимаемого, или «реального»: отсутствующие в области чувственно-воспринимаемого сущие, тем не менее непоколебимо присутствуют как созерцаемые умом, т. е. присутствуют как внутренний объект мышления.

Как поддерживающий трактовку «сущего» у Парменида в виде ВОМ может быть истолкован и фрагмент 28 В 6.1-2 DK:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

То, о чем можно говорить и мыслить, должно существовать; ибо оно может существовать, тогда как ничто – не может<sup>5</sup>.

Также как свидетельство в пользу того, что «сущее» в поэме Парменида указывает на ВОМ, можно истолковать 28 В 8.34 DK:

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα·

Ведь то же самое, поэтому, есть мыслить [о чем-то] и 'то, благодаря чему' (οὐνεκεν) есть 'то, что мыслится'.

Здесь 'то, что мыслится' (ноэма) существует благодаря акту мышления, а значит, является ВОМ.

Теперь перейду к моей интерпретации доказательства Парменидом единства сущего. Посылками рассуждения Парменида являются следующие два положения (1Б) и (2Б).

(1Б) Все конститuentы<sup>6</sup> внутреннего объекта мышления могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.

Одним из оснований для (1Б) в тексте поэмы Парменида является 28 В 8.11 DK:

ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐχί.

либо [сущему] должно быть либо полностью, либо никак.

Положение (1Б) можно назвать *Холистическим допущением для внутреннего объекта мышления*.

(2Б) Любые две конститuentы внутреннего объекта мышления тождественны друг другу, если и только если они могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления лишь все вместе.

Некоторые намеки на то, что Парменид мог бы иметь в виду нечто до известной степени похожее на (2Б), можно обнаружить в обсуждении *Пути мнения* из 28 В 8.51-61 DK в современных историко-философских исследованиях. С точки зрения А. Мурелатоса и П. Кёрд, противоположности Огонь и Ночь не могут быть поименованы отдельно друг от друга. Об этом свидетельствует высказывание Парменида в 28 В 8.54 DK:

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν [ὀνομάζειν].

ни одну из каковых [противоположностей; sc. Огонь и Ночь] не должно [именовать]<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Перевод соответствует интерпретации этих строк в: [Owen, 1986a].

<sup>6</sup> Речь идет о несобственных конститuentах, т. е. среди конститuent объекта находится он сам.

Предполагаемым интерпретаторами основанием для этого является то, что противоположности определяются (а значит, и мыслятся) только друг через друга. Таким образом, каждая из противоположностей не мыслится «сама по себе», не является подлинным, полностью определенным объектом, могущим быть постигнутым независимо. В этом смысле взаимоопределяемые объекты не являются подлинными или подлинно мыслящимися объектами<sup>8</sup>.

Положение (2Б) можно назвать *Критерием тождества конститuent внутреннего объекта мышления*.

Из (1Б) & (2Б) выводится доказываемое Парменидом положение (3Б):

(3Б) Любые две конститuentы внутреннего объекта мышления тождественны друг другу.

В силу (3Б), можно сказать, что сущее едино, – в том смысле, что ВОМ един как не содержащий множественности, поскольку каждая из его конститuent совпадает с ним самим. Иначе говоря, можно сказать, что в (3Б) провозглашается единство (как тождественность друг другу конститuent) сущего (как внутреннего объекта мышления). Вывод из посылок (1Б) и (2Б) заключения (3Б) – или парменидовскую аргументацию в пользу тезиса «сущее есть единое» – я называю *Первой линией аргументации против множественности сущего* (ПЛ).

Одним из свидетельств в пользу признания Парменидом (3Б) является 28 В 8.22 ДК:

οὐδὲ διαρετόν ἐστιν ...

[сущее] неделимо / неразлично ...

## 5. Обоснование тезиса «сущее есть единое» у Зенона

Аргументацию Зенона Элейского в пользу тезиса «сущее есть единое» я называю *Второй линией аргументации против множественности сущего* (ВЛ). ВЛ значительно отличается от ПЛ, используемой Парменидом. В ВЛ в ее исходной версии у Зенона Элейского речь идет о том, что если мы допускаем существование целого объекта с некоторым числом конститuent, то возникает бесконечный регресс конститuent целого, такой, что части целого оказываются не способными образовывать нечто *одно*, некое единое целое. ВЛ исходит из допущения, что множественное сущее является чем-то *одним*, хотя и множественным. Это трактуется как признание того, что все конститuentы целого связаны друг с другом некоторой связью. Таким образом, все изначально признаваемые элементы или части множественного сущего связаны друг с другом *некоторой* связью, которая также,

<sup>7</sup> Приведенный перевод следует переводу П. Кёрд из [Curd, 2004, p. 110]: «not one of which is it right to name». Перевод и трактовка этого высказывания являются предметом оживленных дискуссий у исследователей, обсуждение полемики и альтернативные точки зрения см. в [Curd, 2004, pp. 109-110; Mourelatos, 2008a, pp. 80-87].

<sup>8</sup> Это наше утверждение основывается на исследованиях: [Curd, 2004, pp. 109-110; Mourelatos, 2008a, pp. 106-110; 80-87; 131-132; Mourelatos, 2008c, pp. 347-348].

как и исходные элементы, является одной из конститuent целого, хотя, возможно, и другого типа, чем исходные части. Эти элементы и эта связь, в свою очередь, связаны друг с другом еще одной связью. Элементы, первая связь и вторая связь связаны друг с другом третьей связью, и т. д. до бесконечности<sup>9</sup>. Таким образом, исходная версия ВЛ у Зенона использует аргумент от бесконечного регресса<sup>10</sup>. Также можно показать, что это доказательство через регресс можно сформулировать как гораздо более строгий и мощный аргумент, не содержащий явно неприемлемые или легко отбрасываемые послылки, в котором доказываемся, что целое, содержащее все свои конститuentы, не может существовать, при том, что кажется невозможным говорить о чем-нибудь как о чем-то едином или целом, о некотором сложном объекте, если оно не содержит все свои конститuentы; в этом случае аргумент от бесконечного регресса не используется [подробнее об этой версии ВЛ см. в: Берестов, 2020].

Представленное описание ВЛ показывает, что во всех ее вариантах используется следующее ключевое положение:

(NN) Если вещи  $a, b, \dots$ , являющиеся конститuentами одного целого<sup>11</sup>, связаны<sup>12</sup> друг с другом связью  $N_1$ <sup>13</sup>, являющейся одной из конститuent этого целого, то имеется связь  $N_2$ , также являющаяся одной из конститuent этого целого, такая, что все эти вещи  $a, b, \dots$  и связь  $N_1$  связываются друг с другом связью  $N_2$ , причем  $N_2$  является одной из конститuent этого целого,  $N_2 \neq a, N_2 \neq b, \dots, N_2 \neq N_1$ .

Положение (NN), как я полагаю, содержится во фрагменте Зенона Zen. D6 LM:

«Но если оно [т. е. сущее] существует, то необходимо, чтобы каждое [sc. сущее] обладало некоторой величиной и толщиной, и чтобы одна [часть] его [т. е. каждого рассматриваемого сущего] отличалась от [или: отстояла от – ἀπέχειν] другой [, содержась в ней]. И тот же аргумент (λόγος) применим к этой последней [т. е. к той части, которая содержится в первой] (τοῦ προύχοντος). Ибо оно тоже будет обладать величиной, и одна его часть будет больше

<sup>9</sup> Приведенное рассуждение предвосхищает несколько рассуждений, которые позднее стали известны как «парадокс Брэдли» [см.: Bradley, 1916, pp. 31-33, 178]. Цель рассуждений Ф. Г. Брэдли состоит в доказательстве тезиса, что допущение существования сложного объекта ведет к бесконечному регрессу связей, получаемому только что описанным способом. На основании этого Ф. Г. Брэдли делает вывод, что множественность мира является лишь иллюзией, «видимостью», тогда как реальность абсолютно едина. На предвосхищение Зеноном Элейским рассуждений Ф. Г. Брэдли обратил внимание Г. Оуэн в [Owen, 1986b, p. 53].

<sup>10</sup> Анализ аргументов через бесконечный регресс у Зенона Элейского в виде исходной версии ВЛ, использующей бесконечный регресс, был представлен нами в статьях: [Берестов, 2011б; 2012; 2014б; 2014в].

<sup>11</sup> «Конститuentы» здесь рассматриваются в несобственном смысле, так что одной из конститuent целого является само это целое. Также конститuentами целого являются его (собственные) части, свойства конститuent и отношения между конститuentами.

<sup>12</sup> Здесь и далее в (NN) мы используем следующие выражения как взаимозаменяемые: «вещи связаны (некоторой связью)», «вещи соотнесены (некоторым отношением)», «вещи соединены (некоторым объединителем)». Соответственно, «связь», «отношение», «объединитель» также взаимозаменяемы.

<sup>13</sup> В (NN) выражения вида «вещи  $A, B, C, \dots$  связаны друг с другом связью  $N$ » не обязательно подразумевают, что имеется одна и та же связь  $N$ , связывающая все вещи  $A, B, C, \dots$ , но могут трактоваться также и как сокращения для выражений вида «каждая вещь  $A, B, C, \dots$  связана с каждой вещью из  $A, B, C, \dots$  (за возможным исключением самой себя) хотя бы одним отношением – двухместным отношением или каким-либо отношением большей «местности»».

(προέξει). Но одно и то же – сказать это один раз или повторять постоянно. Ибо ни одна [часть] такого [сущего] не будет последней, и не будет такой его [части], которая не следовала бы после другой. Таким образом, если существуют многие [сущие] (πολλά), то необходимо, чтобы они были и малы, и велики: настолько малы, что не имеют величины, и настолько велики, что они бесконечны».

Используя (NN), Зенон показывает, что допущение о существовании сложного сущего (т. е. сущего, содержащего множество конститuent) приводит к бесконечному регрессу, что неприемлемо. Действительно, регресс является порочным, поскольку он приводит не просто к бесконечному числу связей в сложном объекте (такой регресс можно было бы надеяться объявить безвредным), но также и к невозможности существования совокупности *любого* вида, содержащей все связи. Если такой совокупности не существует, то нельзя сказать, что *объект есть нечто одно (некоторая совокупность), содержащее все свои конститuentы (среди которых имеются связи между некоторыми конститuentами)*, а это положение кажется приемлемым. Следовательно, сложное сущее существовать не может. Таким образом, получаем доказываемый тезис «сущее есть единое», Q.E.D.

Замечу, что фрагмент Zen. D6 LM обычно интерпретируется иначе, чем приведенное доказательство, что неудивительно, поскольку последнее предложение «Таким образом ... они бесконечны» выглядит для приведенного доказательства излишним. Обычно предполагается, что Зенон подразумевает теорию меры, в соответствии с которой мера отрезка, состоящего из несчетно бесконечного числа точек, должна быть нулевой. Таким образом, если в результате последовательной дихотомии отрезка, его частей и т. д. мы получим точки (т. е. поделим отрезок на несчетно бесконечное число частей), то мера всего отрезка будет «не иметь величины», т. е. будет нулевой. Также предполагается, что отрезок, поделенный на счетно бесконечное число частей, если его мера не равна 0, будет равна произведению этой ненулевой длины на бесконечное число частей, что, по Зенону, равно бесконечности, т. е. имеющий изначально конечную меру отрезок окажется «бесконечным», т. е. имеющим бесконечную меру. Каждое из этих предположений Зенона может быть отброшено, так что аргумент Зенона в этой интерпретации оказывается недействительным. Ту же интерпретацию аргумента Зенона, которую я представил выше, так просто опровергнуть не удастся<sup>14</sup>.

## 6. Положения (1Г) и (2Г) vs. современные исследования Зенона

Итак, выше мы указали на то место, которое занимает среди историко-философских интерпретаций первый тезис В. П. Горана (1Г) – тезис о том, что под «сущим» Парменид в своем тезисе «сущее есть единое» понимал тотальность всех реально существующих вещей. Второй же тезис В. П. Горана (2Г) заключается в том, что Зенон Элейский, хотя и отстаивает тот же тезис «сущее есть единое», понимает под «сущим» в нем произвольное реальное сущее, не являющееся этой тотальностью. Ослабление (1Г) & (2Г) можно записать в следующем виде (ослабление первого и второго тезисов В. П. Горана):

<sup>14</sup> Подробнее об интерпретациях Zen. D6 LM и их скрытых допущениях [см.: Берестов, 2021, с. 107-129].

(ОГ) Парменид и Зенон отстаивают тезис «сущее есть единое», но придают значению термина «сущее» в этом тезисе различные значения.

Положение (ОГ) я полагаю вполне приемлемым. С моей точки зрения, при обосновании единства сущего Парменид понимает сущее как внутренний объект некоторого акта мышления. Такие сущие, являются: (1) интенциональными объектами актов мышления; (2) приписываемые таким сущим актами мышления характеристики описываются с помощью пропозициональных установок; (3) такие сущие тождественны друг другу если и только если приписываемые им этими актами мышления характеристики совпадают.

С другой стороны, Зенон не настаивает на том, что рассматриваемые в его обосновании тезиса «сущее есть единое» сущие являются внутренними объектами мышления, а значит, не настаивает на том, что они удовлетворяют условиям (1), (2) и (3). Рассуждение Зенона действительно как для сущих, являющихся внутренними объектами мышления в указанном выше смысле, так и для сущих других типов. Таким образом, в моей интерпретации, для Зенона «сущее» в тезисе «сущее есть единое» указывает на внутренний объект мышления, а для Парменида – как на внутренний объект мышления, так и на реальное (не являющееся ментальным: мыслящимся, чувственно воспринимаемым и пр.) сущее. Видно, что используемое этими двумя элеатами «сущее» имеет у них различное содержание, и, можно сказать, принадлежит разным типам. Помимо прочего, это выражается в том, что объем понятия «сущее», с которым имеет дело Зенон, шире объема понятия «сущее», с которым имеет дело Парменид. Следовательно, в моей интерпретации Парменида и Зенона (ОГ) истинно. Следовательно, нельзя сказать, что Зенон защищает ту же *пропозицию*, что и Парменид, – в силу того, что они придают термину «сущее» в признаваемом ими обоими *предложении* «сущее есть единое» разные значения, – что соответствует выводу В. П. Горана в приведенных выше цитатах, а также в других его статьях [Горан, 2015; Горан, 2016].

Этот вывод противостоит выводам большинства современных исследователей Зенона, которые (основываясь на свидетельстве Платона из *Парменида* Zen. R2 LM = 29 A 12 DK, т. е. на том же тексте из диалога Платона «Парменид», на который ссылается и В. П. Горан, см. выше) трактуют Зенона как аргументирующего в пользу *того же по содержанию* тезиса «сущее есть единое», который отстаивал Парменид, используя доказательство *a contrario* [см., например: Barnes, 1982, p. 236; Vlastos, 1975; Комарова, 1988, с. 5-7].

Однако имеются и альтернативные точки зрения, авторы которых, основываясь на Zen. R10 a, b LM, полагают, что Зенон выдвигал аргументы также и против тезиса Парменида «сущее есть единое» [Booth, 1957; Solmsen, 1971]. Также Зенона можно трактовать как выводящего в Zen. D9 a\* LM<sup>15</sup> = 2 Lee<sup>16</sup> из «подобия» («однородности», «гомогенности») сущего<sup>17</sup> его делимость, и, следовательно, множественность, что Парменидом отрицается. Приведу обсуждаемый текст из Zen. D9 a\* LM = 2 Lee:

<sup>15</sup> Знак “” указывает, что фрагмент отсутствует в LM, но присутствует в собрании фрагментов Зенона Элейского из [Берестов, 2021], представляющем собой расширенную версию собрания фрагментов Зенона Элейского из LM.

<sup>16</sup> “Lee” означает ссылку на издание и английский перевод фрагментов Зенона Элейского [Lee, 1936].

<sup>17</sup> Это признается Парменидом в 28 B 8.22 DK: «и [сущее] неделимо, ибо всюду подобно (οὐδὲ διαίρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πάν ἔστιν ὁμοίον)»

«Если оно делимо, – говорит он, – разделим его надвое, а затем каждую из двух частей – [опять] надвое, и если повторять это [дихотомическое деление] постоянно, то либо останутся некие предельные величины, наименьшие и неделимые (ἄτομα), а числом бесконечные, так что универсум окажется состоящим из наименьших, числом бесконечных [величин], либо [сущее] бесследно исчезнет, и разложится в ничто, и окажется состоящим из ничего, однако и то и другое абсурдно. Следовательно, [сущее] не делится, но пребывает одно. К тому же если оно делимо, то, поскольку оно всюду подобно (ἐπεὶ πάντῃ ὁμοίον ἔστιν), оно будет одинаково делимо везде, а не то что: вот тут делимо, а вот там нет. В таком случае, допустим, что оно разделилось везде [=в каждой точке]. Ясно опять, что не останется ничего, но [сущее] исчезнет бесследно, и если и будет состоять [из неких частей], то опять будет состоять из ничего. Ибо если нечто останется, то оно уже не будет «разделившимся везде». Так что и из этого тоже ясно, говорит он, что сущее неделимо, лишено частей и одно».

Скорее всего, видимость спора Зенона с Парменидом возникает из-за того, что Парменид и Зенон наделяли термин «ὁμοίον» разными значениями. Для Парменида применение термина «ὁμοίον» к сущему означает, что у сущего нет частей, характеристик и пр., таких, что о них и о самом сущем можно было бы сказать, что одно *не есть* другое (т. е. одно отлично от другого). Для Зенона же применение термина «ὁμοίον» к сущему означает, что сущее однородно в смысле гомеомерий Анаксагора, т. е. каждая часть сущего наследует характеристики целого. Помимо прочего, это означает: если сущее делимо, то и любая его часть делима. Таким образом, применение термина «ὁμοίον» к сущему имплицитно для Зенона бесконечную делимость сущего (но не имплицитно этого для Парменида).

Также трактовку термина «ὁμοίον» можно обнаружить и в другом фрагменте Зенона. По С. Макину [Makin, 1982, p. 234], термин «ὁμοίον» («подобное», «однородное», «гомогенное») применительно к сущему трактуется Зеноном в D9 a\* = 2 Lee (который говорит о сущем как о «всюду подобном» (ἐπεὶ πάντῃ ὁμοίον ἔστιν) – см. Симпликий, *Комментарий на Физику Аристотеля*, 140.1), как означающий делимость сущего до бесконечности, что, по Зенону, ведет к нелепости.

Итак, видимость спора возникает из-за того, что Парменид и Зенон использовали термин «ὁμοίον» («подобное», «однородное», «гомогенное») в разных значениях: для Парменида сущее «подобно» в том смысле, что одно сущее не может отличаться от другого, для Зенона же – в том смысле, что сущее является протяженным и делимо до бесконечности, из чего Зенон пытается вывести, что такое «подобное» сущее (в зеноновском смысле) не может существовать и не может быть «единым». Поэтому нельзя сказать, что Зенон выводит тезис «сущее не есть единое» из *содержания* парменидовского тезиса «сущее есть подобное», так что нельзя сказать, что Зенон спорит с *содержанием* тезиса Парменида «сущее есть единое».

Отдельного рассмотрения достоин фрагмент Zen. R10 b LM, где Симпликий цитирует Эвдема. Эвдем же приписывает Зенону следующий аргумент:

«если бы кто-то объяснил (ἀποδείξει) ему [sc. Зенону], что именно есть единое, то он [sc. Зенон] мог бы сказать [что именно суть множественные] сущие».

Далее в Zen. R10 b LM утверждается, что точка не принадлежит к сущим, поскольку при прибавлении к имеющему ненулевую величину телу точки, эта величина не изменится, и также при отнятии от такого тела точки его величина не изменится. Таким образом, здесь предполагается следующая посылка, ограничивающая область сущего:

(O) То, что не изменяет величину при его прибавлении и отнятии, не существует.

Теперь, если точка есть то единое и неделимое сущее, о котором говорил Парменид, то так понимаемого «единого», действительно, не существует, а значит, придерживаться тезиса «сущее есть единое» невозможно. Таким образом, получается опровержение той мысли, которую Парменид выражал в тезисе «сущее едино».

Это рассуждение спорно, во-первых, потому, что посылка (O) спорна. Эта посылка, как кажется, ограничивает область сущего так, что в нее входит только то, что имеет величину, и исключает объекты вроде платоновских идей, чисел и пр. Замечу, что об ограничении области сущего только тем, что имеет величину, говорится во многих фрагментах Зенона, например, во фрагменте Zen. D5 LM:

«Если бы сущее не имело величины ( $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ), то оно не существовало бы».

Разбирая вопрос несколько подробнее, замечу следующее. Вполне можно сказать, что *добавление* к какому-либо объекту, имеющему величину (не важно, одномерному, двумерному или трехмерному) числа, качества (свойства), платоновской идеи, какой-либо мысли и пр. просто не определено. И даже если операцию добавления определить некоторым способом, – например, принять, что в результате операции добавления получается упорядоченная пара из исходного объекта, имеющего величину, и добавляемого объекта указанного типа, – то получившаяся упорядоченная пара по определению упорядоченной пары не будет иметь величины.

Можно, конечно, операцию добавления определить и иначе. Например, можно считать, что исходный объект, имеющий величину, при добавлении объектов указанных типов является объектом, имеющим величину, который имеет ту же исходную величину, которую имел, но, в отличие от исходного объекта, прибавляемые объекты указанных типов присущи ему как его свойства. Таким образом, прибавляемые объекты указанных типов оказываются не-сущими, поскольку они либо не могут считаться изменяющими исходный объект из-за того, что операция добавления для них не определена, либо они не изменяют исходный объект, поскольку операция добавления определена соответствующим образом. Однако такой подход не отвечает на вопрос: почему обладание величиной необходимо для признания объекта существующим? Ответа на этот вопрос нет у Зенона, и положение (O) до сих пор остается спорным.

Итак, если настаивать на признании Зеноном посылки (O) из Zen. D5 LM, то его рассуждения оказываются весьма уязвимыми.

Напротив, положение (OG) не может быть отвергнуто столь же легко и выглядит гораздо более надежным, чем рассуждение из Zen. R10 b LM и вывод о невозможности единого сущего. Положение (OG) допускает гораздо более философски значимые интерпретации рассуждений Зенона и Парменида (например, те, которые я предложил

выше), чем приписываемое Зенону в Zen. R10 b LM доказательство невозможности единого сущего. В этой связи замечу, что многие ведущие историки философии полагают философскую значимость интерпретаций анализируемых текстов неотъемлемой частью историко-философского исследования, см. например:

«... любая серьезная история философии сама по себе должна быть упражнением (exercise) как в истории, так и в философии» [Kenny, 2005, p. 20].

Если одним из направлений в истории философии является поиск наиболее доброжелательных и философски интересных интерпретаций текстов философов, то, поскольку (ОГ) совместимо с такими интерпретациями, для такого направления истории философии предпочтительнее признать (ОГ), чем представленное в Zen. R10 b LM доказательство невозможности единого сущего.

### 7. Монизм Парменида vs. монизм Зенона

Как было отмечено выше, Парменид и Зенон в предлагаемой мною интерпретации, утверждая тезис «сущее есть единое», говорят о сущем разных типов, т. е. придерживаются разных видов монизма. Это соответствует тенденциям в современных исследованиях Парменида, в соответствии с которыми вопрос о том, какого именно монизма придерживался Парменид, является весьма дискуссионным, что снижает вероятность того, что Зенон придерживался монизма *того же самого* вида. Дискуссия о том, какого именно монизма придерживался Парменид, – большой вклад в развитие которой внесли А. Мурелатос и П. Кёрд [Mourelatos, 2008a; Curd, 2004], – продолжается вплоть до последнего времени [Sisko, Weiss, 2015]. Здесь отстаивается взгляд на Парменида как на субстанциального или материального мониста, и опровергаются точки зрения: (a) М. Ферта, Г. Оуэна и многих других (нумерический монизм); (b) П. Кёрд (предикационный монизм); (c) Дж. Палмера (нумерический монизм в отношении необходимого сущего – существует только одно единичное необходимое сущее).

В проведенной выше моей интерпретации позиций Парменида и Зенона, Парменид полагался, так сказать, ноэтическим монистом – поскольку доказывалась невозможность для сложного объекта *быть помысленным*. Рассуждения же Зенона я проинтерпретировал как доказывающие невозможность для сложного объекта произвольного типа, но такого, что все его конституенты связаны друг с другом, *существовать*. Это специфический вид монизма – его можно назвать нумерическим монизмом в отношении связного объекта произвольного типа.

### 8. Способы доказательства у Парменида и Зенона

Продолжая рассматривать обсуждаемый В. П. Гораном вопрос о различии учений Зенона и Парменида, в заключении кратко коснусь того способа, которым эти философы обосновывали положение о единстве сущего. Аргумент Парменида в моей трактовке является прямым доказательством, а Зенона – доказательством *a contrario*, использующим *regressus ad infinitum*. При этом я признаю, что имеется множество интерпретаций поэмы

Парменида, – возможно, лучше подтверждаемых текстом поэмы, чем предлагаемая мною интерпретация, – в соответствии с которыми Парменид в своей поэме использует несколько доказательств *a contrario*, в том числе при обосновании тезиса о единстве или немножественности сущего. Обсуждение доказательств *a contrario* у Зенона Элейского и предшествующих древнегреческих философов в контексте использования противопоставления (или «полярности») как метода обоснования в ранней греческой философии – в отличие от такого метода обоснования, как «аналогия» [см. в монографии: Вольф, 2012, с. 72]. Там же указываются дискуссии о том, был ли именно Зенон изобретателем доказательств *a contrario*, а также апория *Дихотомия* Зенона Элейского связывается со способами рассуждения других раннегреческих философов.

Как кажется, доказательство *a contrario* можно довольно легко усмотреть у Парменида. Допустим, что сущее возникло. Тогда сущее «не есть» до того, как оно возникло. Но, по Пармениду, любое предложение вида «*a* не есть *b*» ложно. Следовательно, по *modus tollens*, сущее является невозникшим (ἔγενετ') – см. 28 В 8.20 DK.

Также можно рассматривать обоснование тезиса «... ибо [сущее] есть сейчас всё вместе единое, непрерывное (ἐπεὶ νῦν ἕστιν ὁμοῦ πᾶν ἔν, συνεχές.)» в 28 В 8.5-6 DK как доказательство *a contrario*. Допустим, что сущее не является единым (в значении «непрерывное»). Тогда сущее «не есть» где-то – а именно, там, где оно прерывается. Но любое предложение вида «*a* не есть *b*» ложно. Следовательно, по *modus tollens*, неверно, что сущее не является единым (в значении «непрерывное»).

Приведенную выше строку поэмы Парменида 28 В 8.22 DK: «... и [сущее] неделимо, ибо всюду подобно (οὐδὲ διαίρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον)» также можно рассматривать как доказательство *a contrario*. Допустим, что сущее является делимым. Тогда одна часть этого сущего «не есть» другая часть этого сущего – а именно, там, где оно прерывается. Но любое предложение вида «*a* не есть *b*» ложно. Следовательно, по *modus tollens*, неверно, что сущее является делимым. Следовательно, сущее является неделимым или является единым (в значении «неделимое» или «не имеющее различных конституент или характеристик»).

Но не во всех интерпретациях Парменида используется доказательства *a contrario*. Например, предложенная мною выше интерпретация рассуждения Парменида в виде доказательства, в котором из (1Б) и (2Б) выводится (3Б) является прямым доказательством, и не является доказательством *a contrario*.

Однако это доказательство может быть легко сформулировано как содержащее доказательство *a contrario*, причем текстуальные свидетельства в пользу наличия его в поэме Парменида остаются прежними. Пусть

(4Б) Конституенты *a* и *b* внутреннего объекта мышления *O* мыслятся вместе актом мышления *A*.

Сделаем допущение для доказательства *a contrario*:

(5Б) Конституенты *a* и *b* объекта *O* различны.

Примем следующий вариант *Критерия различия конституент внутреннего объекта мышления*:

(6Б) Две конституенты какого-либо внутреннего объекта мышления различны если и только если они не мыслятся вместе ни одним возможным актом мышления.

Замечу, что (6Б) можно рассматривать как отражение положения Парменида из уже цитировавшегося выше положения 28 В 8.54 ДК, которое рассматривалось как свидетельство признания Парменидом (2Б).

Из (6Б) следует:

(7Б) Если две конституенты  $a$  и  $b$  объекта  $O$  различны, то конституенты  $a$  и  $b$  объекта  $O$  не мыслятся вместе актом мышления  $A$ .

По *modus tollens*, из (7Б) и (4Б) следует:

(8Б) Неверно, что две конституенты  $a$  и  $b$  объекта  $O$  различны.

Таким образом, из (4Б), (5Б) и (6Б) получено (5Б) &  $\neg$ (5Б). Значит, набор посылок (4Б), (5Б) и (6Б) как влекущий противоречие должен быть пересмотрен. Поскольку посылки (4Б) и (6Б) полагаются надежными, отбрасывается (5Б), и заменяется на  $\neg$ (5Б), т. е. на (8Б). В (8Б) провозглашается единство (как неразличимость конституент) сущего (как внутреннего объекта мышления).

Доказательства *a contrario* приписываются уже Ксенофану в трактате Псевдо-Аристотеля *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии* (MXG, гл. 3, § 2, 977а 23-24<sup>18</sup>, часть трактата, относящаяся к Ксенофану, включена в 21 А 28 ДК): если бы сущее (или бог) возникло, то оно возникло бы из не-сущего, что невозможно (поскольку не-сущего нет нигде – MXG, гл. 3, § 10, 977б 14). Правда, в сохранившихся фрагментах поэмы *О природе* самого Ксенофана мы не находим таких рассуждений.

Итак, попытка различить аргументы Парменида и Зенона по используемым в них приемам (*прямое* и *косвенное* доказательство) не представляется удачной.

## 9. Заключение.

### В. П. Горан и «семантический поворот»

Подводя итог настоящей статье, я делаю вывод, что наиболее надежным тезисом, различающим концепции Парменида и Зенона, является тезис (ОГ). А именно, (ОГ) совместим с представленными выше интерпретациями обоснований Парменидом и Зеноном

---

<sup>18</sup> “MXG” означает ссылку на трактат «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии», написан не установленным до сих пор автором. Долгое время MXG приписывался Аристотелю, и тогда он входил в собрания сочинений Аристотеля. В настоящей статье ссылки на MXG осуществляются по [Aristoteles, 1831, pp. 202-206], где трактат именуется «О Ксенофане, Зеноне, Горгии».

предложения «сущее едино», свободных от ненадежных допущений. В частности, (ОГ) совместим с моей интерпретацией Парменида, в которой обосновывается тезис «сущее есть едино», в котором «сущее» обозначает произвольный внутренний объект мышления, а «единое» обозначает тождество друг другу конститuent (включая свойства и отношения, выражаемые предикатами) внутреннего объекта мышления в соответствии со специально определенным критерием тождества для конститuent такого объекта. Это обоснование тезиса «сущее есть едино» свободно от так и не получившего надежного обоснования у Парменида и в последующей философии тезиса о ложности (немыслимости, недопустимости) предложений вида “*a* не есть *b*” (последняя интерпретация подробно разработана А. Мурелатосом); также предлагаемая мною интерпретация Парменида свободна от той несогласованности, которая присутствует в интерпретации П. Кёрд.

Также (ОГ) совместим с моей интерпретацией Зенона, в которой также обосновывается тезис «сущее есть едино», но «сущее» в этом тезисе обозначает любой объект произвольного типа (ментальный, физический, протяженный, непротяженный, ...), а «единое» обозначает такое свойство объекта, что каждый такой объект имеет одну и только одну конститuentу, – этой конститuentой является он сам, т. е. для такого объекта невозможно иметь какие-либо собственные конститuentы (включая свойства и отношения, выражаемые предикатами). Это обоснование тезиса «сущее есть едино» свободно от обычного для интерпретаций обоснования Зеноном единства сущего, но так и не получившего надежного обоснования у Зенона и в последующей философии, признания специфической зеноновской теории меры. Кроме того, обычно интерпретации обоснования Зеноном единства сущего действительны только для протяженного и бесконечно делимого сущего, тогда как моя интерпретация обоснования Зеноном тезиса «сущее есть едино» свободна от этого ограничения.

Некоторые историки философии (N. V. Booth; F. Solmsen) пытались показать, что Зенон спорил с тезисом Парменида «сущее есть едино». Как я показал выше, видимость спора возникает из-за того, что Парменид и Зенон использовали термин «ὁμοίον» («подобное», «однородное», «гомогенное») в разных значениях: для Парменида сущее «подобно» в том смысле, что одно сущее не может отличаться от другого, для Зенона же – в том смысле, что сущее является протяженным и делимо до бесконечности, из чего Зенон пытается вывести, что «подобный» (в зеноновском смысле) объект не может существовать и не может быть «единым». Поэтому нельзя сказать, что Зенон выводит тезис «сущее не есть едино» из содержания парменидовского тезиса «сущее есть подобное» (ведь Парменид и Зенон придают термину «подобное» разные значения), он Зенон *не* спорит с содержанием тезиса Парменида «сущее есть едино».

Другие историки философии полагают, что Зенон спорит с парменидовским тезисом «сущее есть едино», когда признает, что «единым сущим» является точка, но точка, по Зенону, не существует, поскольку то, что не увеличивает величину при прибавлении и не уменьшает ее при отнятии, не существует. Но это означало бы ограничение парменидовского сущего областью только тех объектов, которые имеют величину, что невозможно подтвердить текстом поэмы из Пути Истины.

Также не производит впечатление убедительной попытка различить концепции Парменида и Зенона по используемым в них приемам (*прямое* и *косвенное* доказательство), поскольку можно предложить философски интересные интерпретации доказательств и Парменидом, и Зеноном тезиса «сущее есть едино» (при том, что каждый из этих философов придает свое значение терминам «сущее» и «единое»), в каждой из которых используется доказательство *a contrario*.

Итак, (ОГ) является тезисом, гораздо более надежным, чем рассмотренные в настоящей статье тезисы, в которых утверждаются другие способы различить учения Парменида и Зенона при сохранении высокой философской значимости рассуждений обоих элеатов.

Замечу, что этот вывод получен с помощью анализа терминов «единое» и «сущее» у Парменида и Зенона, и, таким образом, анализ в настоящей статье является наследником подхода Аристотеля, пытавшегося тщательно различать смыслы, в которых эти и другие философские термины используются в текстах философов. В терминологии А. Коффы, это *семантический* анализ. Действительно, согласно автору, семантиков

«...легко распознать: они уделяют необычное внимание пропозициям, смыслам – содержанию и структуре того, о чем мы говорим, в противоположность психическим актам, с помощью которых мы говорим это» [2019, с. 6].

Таким образом, анализ учений элеатов и их современных интерпретаций проведен в настоящей статье с точки зрения «семантического поворота», совершенного, согласно А. Коффе, в 1925–1935 гг. рядом группировавшихся вокруг Вены исследователей (Л. Витгенштейн, А. Тарский, Р. Карнап, М. Шлик, К. Поппер и Х. Райхенбах), которые начинали как сторонники неокантианства, но, анализируя и обсуждая неокантианство, положили начало «логическому позитивизму» [Коффа, 2019, с. 8]. Таким образом, в настоящей статье положено начало выявлению той роли, которую «семантический поворот» играет в изменении подходов к изучению наследия элеатов в истории философии, а также осмыслению способа, которым «семантический поворот» может повлиять на каноны, в которые историки философии встраивают аргументацию элеатов против множественности сущего.

Полученный в настоящей статье вывод, что (ОГ) является наиболее надежным тезисом, различающим концепции Парменида и Зенона, характеризует значимость вклада В. П. Горана в исследования учений Парменида и Зенона Элейского. Поставленные В. П. Гораном вопросы: «Соответствует ли принимаемому Парменидом и Зеноном предложению “сущее есть единое” одна и та же пропозиция?» и «Наделяют ли Парменид и Зенон в этом предложении термины “сущее” и “единое” одним и тем же значением?» находится в русле «семантического поворота» в методологии современных историко-философских исследований. Поэтому я полагаю подход В. П. Горана весьма актуальным и плодотворным, ясным парадигмальным случаем для тех историко-философских исследователей, которые стремятся использовать методологические требования «семантического поворота».

### Список литературы / References

Берестов, И. В. (2011a). Принцип «неразличимости тождественных» в парменидовском обосновании немыслимости множественности и различий в сущем. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия*. Т. 9. № 3. С. 135-144.

Berestov, I. V. (2011a). Principle of the Indiscernibility of Identicals in Parmenides' Arguments for Unintelligibility of Any Plurality and Differences in the What-Is. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy*. Vol. 9. No. 3. Pp. 135-144. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2011б). *Regressus ad infinitum* в обосновании Зеноном Элейским множественности сущего. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.* № 4(16). С. 131-145.

Berestov, I. V. (2011b). The *Regressus ad infinitum* in Zeno's of Elea Argumentation for the Simplicity of What Is. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* No. 4(16). Pp. 131-145. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2012). Довод *regressus ad infinitum* в обосновании множественности сущего у Парменида и Зенона Элейского. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия.* Т. 10. № 1. С. 82-111.

Berestov, I. V. (2012). *Regressus ad Infinitum* in Zeno's of Elea and Parmenides' Argumentation for the Simplicity of 'What Is'. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy.* Vol. 10. No. 1. Pp. 82-111. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2014а). Внутренние объекты мышления у Парменида и Платона. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия.* Т. 12. № 4. С. 86-98.

Berestov, I. V. (2014a). Internal Objects of Thought in Parmenides and Plato. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy.* Vol. 12. No. 4. Pp. 86-98. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2014б). Способы представления некоторых аргументов Зенона Элейского «против множественности». *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.* № 4(28). С. 219-233.

Berestov, I. V. (2014b). Modes to Present Some Zeno's of Elea Arguments "Against Plurality". *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* No. 4(28). Pp. 219-233. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2014в). Новый элеатизм: можно ли придать вес аргументам «против множественности» Зенона Элейского? *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия.* Т. 12. № 2. С. 33-43.

Berestov, I. V. (2014c). The New Eleatism: Is it Possible to Give Weight to Zeno's of Elea Arguments "Against the Plurality"? *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy.* Vol. 12. No. 2. Pp. 33-43. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2015а). «Единство сущего» у Парменида как неразличимость конститuent нoэмь. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.* № 4(32). С. 240-253. DOI: 10.17223/1998863X/32/27.

Berestov, I. V. (2015a). "Unity of Being" in Parmenides as Indistinguishability of Noema's Constituents. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* No. 4(32). Pp. 240-253. DOI: 10.17223/1998863X/32/27. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2015б). Сущее как интенциональный объект мышления и «единство сущего» у Парменида. *Вестник Российского Университета дружбы народов. Серия: Философия.* № 4. С. 23-36.

Berestov, I. V. (2015b) Being as Intentional Object of Thinking and “Unity of Being” in Parmenides. *RUDN Journal of Philosophy*. No 4. Pp. 23-36. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2015в). Эпистемический холизм в 28 В 2 ДК Парменида и в «Евтидеме» Платона. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия*. Т. 13. № 2. С. 104-114.

Berestov, I. V. (2015c). Epistemic Holism in Parmenides’ 28 В 2 DK and in Plato’s *Euthydemus*. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy*. Vol. 13. No 2. Pp. 104-114. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2016). Парменидовские предпосылки в *homo mensura* Протагора. *ΣΧΟΛΗ (Schole). Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 10. № 2. С. 659-670.

Berestov, I. V. (2016). Parmenides’ Premises in Protagoras’ *homo mensura*. *Scholé*. Vol. 10. No. 2. Pp. 659-670. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2020). Связь аргумента Зенона Элейского из 29 В 3 ДК с современной семантикой и платоновским *peritrope*. *Вестник Томского государственного университета*. № 453. С. 54-62. DOI: 10.17223/15617793/453/7.

Berestov, I. V. (2020). A Relation of Zeno’s of Elea Argument in 29 В 3 DK to the Contemporary Semantics and Plato’s *peritrope*. *Tomsk State University Journal*. No. 453. Pp. 54-62. DOI: 10.17223/15617793/453/7. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2021). *Зенон Элейский в современных переводах и философских дискуссиях*. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ; Офсет-ТМ. 206 с. (Античная философия и классическая традиция. Приложение к журналу ΣΧΟΛΗ. Т. V; изд. с 2020 г.).

Berestov, I. V. (2021). *Zeno of Elea in Modern Translations and Philosophical Discussions*. Novosibirsk. 206 p. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2012). *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии. 382 с.

Volf, M. N. (2012). *The Philosophical Quest: Heraclitus and Parmenides*. St. Petersburg. 382 p. (In Russ.)

Горан, В. П. (2014а). Зенон Элейский: радикальное преобразование учения Парменида под видом его защиты. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия*. Т. 12. № 4. С. 99-106.

Goran, V. P. (2014a). Zeno of Elea: The Radical Transformation of Parmenides’ Teaching Under the Guise of Its Defense. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy*. Vol. 12. No 4. Pp. 99-106. (In Russ.)

Горан, В. П. (2014б). Исторические истоки христианской догмы о сотворении мира «из ничего». *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия*. Т. 12. № 1. С. 123-132.

Goran, V. P. (2014b). Historical Origins of the Christian Dogma of Creation of the World from Nothing. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy*. Vol. 12. No 1. Pp. 123-132. (In Russ.)

Горан, В. П. (2015). Масштаб вклада элеатов в развитие философии. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия*. Т. 13. № 3. С. 141-149.

Goran, V. P. (2015). The Scale of the Eleatic Contribution in the Development of the Philosophy. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: Philosophy*. Vol. 13. No 3. Pp. 141-149. (In Russ.)

Горан, В. П. (2016). Предыстория атомистики: Парменид и Зенон. *Сибирский философский журнал*. Т. 14. № 1. С. 206-220.

Goran, V. P. (2016). The Prehistory of Atomism: Parmenides and Zeno. *Siberian Journal of Philosophy*. Vol. 14. No. 1. Pp. 206-220. (In Russ.)

Комарова, В. Я. (1988). *Учение Зенона Элейского*. Л.: Изд-во ЛГУ. 264 с.

Komarova, V. Ya. (1988). *Zeno's of Elea Teaching*. Leningrad. 264 p. (In Russ.)

Коффа, А. (2019). *Семантическая традиция от Канта до Карнапа: к Венскому вокзалу*. Под ред. Л. Весселс. Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация». 528 с. (Сер. Библиотека аналитической философии).

Koffa, A. (2019). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Wessels, L. (ed.), Tselischev, V. V. (transl.). Moscow. 528 p. (In Russ.)

Робинсон, Т. (1997). Парменид на пути истинного знания бытия (on coming-to-know of the real). Пер. с англ. В. А. Кульматова. *Универсум платоновской мысли: Рационализм или философская религия? Эпистемология Платона: материалы IV-й Платоновской конференции 14 мая 1996 г. и историко-философского семинара 29 марта – 2 апреля 1997 г.* СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета. С. 49-63. (Впервые опубликовано на англ. яз. в 1996 г.).

Robinson, T. (1997). Parmenides on Coming-to-Know of the Real. Kulmatov, V. A. (transl.). *The Universe of Plato's Thought: Rationalism or Philosophical Religion? Plato's Epistemology*. Proceedings of the IV Plato's Conference 14 May 1996 and Historical and Philosophical Seminar 29 March – 2 April 1997. St. Petersburg. Pp. 49-63. (First published in English in 1996). (In Russ.)

Лебедев, А. В. (ред.) (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М.: Наука. 576 с.

Lebedev, A. V. (ed.). (1989). *Fragments of Early Greek Philosophers*. Pt. 1. Moscow. 576 p. (In Russ.)

Aristoteles. (1831). *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia*. In Bekker, I. (ed.). *Aristotelis Opera*. Vol. 2. Berolini. G. Reimer. Pp. 202-206.

Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. 2<sup>nd</sup> ed. London and N. Y. Routledge. xvii. 601 p. (First published in two volumes in 1979 by Routledge & Kegan Paul)

Barrington, J. (1973). Parmenides' "The way of Truth". *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 11. Pp. 287-298.

Booth, N. B. (1957). Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides? *Phronesis*. Vol. 1. Pp. 1-9.

Bradley, F. H. (1916). *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. 6<sup>th</sup> rev. ed. London. George Allen & Unwin Ltd. 628 p. (Originally published in 1893)

Burnet, J. (ed.). (1901-1907). Plato. *Platonis Opera*. In 5 vols. Oxford. Clarendon Press.

Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides: Translated with an Introduction and a Running Commentary*. London. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD. 251 p.

Curd, P. (2004). *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas. Parmenides Publishing – xxxix. 280 p. (Originally published in 1998 by Princeton University Press)

Diels H., Kranz W. (Hrsg.). (1951-1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker: in drei Bänden (=DK)*. Die sechste Auflage. Hildesheim. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

André Laks A, Most, G. (2016). (eds.). *Early Greek Philosophy (=LM)*. Vol. V. Pt 2. Cambridge (Mass., USA). London (UK). Harvard University Press. 801 p. (Loeb Classical Library; Vol. 528).

Kenny, A. (2005). The Philosopher's History and the History of Philosophy. In Sorell, T., Rogers, G. A. G. (eds.) *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. N. Y. Oxford University Press. Pp. 13-24.

Lee, H. P. D. (ed. and transl.). (1936). *Zeno of Elea. A Text, with Translation and Notes*. (= Lee). Cambridge. Cambridge University Press. vi. 125 p. (Ser. Cambridge Classical Studies).

Makin, S. (1982). Zeno on Plurality. *Phronesis*. Vol. 27. Pp. 223-238.

Mourelatos, A. P. D. (2008a). The Route of Parmenides. In *Mourelatos, A. P. D. The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition; With a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*. Las Vegas. Zürich. Athens. Parmenides Publishing. I-L. Pp. 1-293 (Originally published in 1970 by Yale University Press)

Mourelatos, A. P. D. (2008b). Heraclites, Parmenides and the Naïve Metaphysics of Things. In *Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition; With a New*

*Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*. Las Vegas. Zürich. Athens. Parmenides Publishing. Pp. 299-332. (Originally published in 1973).

Mourelatos, A. P. D. (2008c) Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides. In *Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition; With a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*. Las Vegas. Zürich. Athens. Parmenides Publishing. Pp. 333-349. (Originally published in 1976).

Mourelatos, A. P. D. (2008d). Some Alternatives in Interpreting Parmenides. In *Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition; With a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*. Las Vegas. Zürich. Athens. Parmenides Publishing. Pp. 350-363. (Originally published in 1979).

Owen, G. E. L. (1986a). Eleatic Questions. In Nussbaum, M. (ed). *Owen G. E. L. Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca. Cornell University Press. Pp. 3-26. (Originally published in 1960)

Owen, G. E. L. (1986b). Zeno and the Mathematicians. In Nussbaum, M. (ed). *Owen G. E. L. Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca. Cornell University Press. Pp. 45-61. (Originally published in 1957-1958)

Sisko, J. E., Weiss, Y. (2015). A Fourth Alternative in Interpreting Parmenides. *Phronesis*. Vol. 60. No. 1. Pp. 40-59.

Solmsen, F. (1971). The Tradition about Zeno of Elea Re-examined. *Phronesis*. Vol. 16. Pp. 116-141.

Stokes, M. C. (1971). *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington. Center for Hellenic Studies. ix. 355 p.

Vlastos, G. (1975). Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea. *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 95. Pp. 136-162.

#### Сведения об авторе / Information about the author

**Берестов Игорь Владимирович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: berestoviv@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0003-0782-761X>

Статья поступила в редакцию: 14.04.2025

После доработки: 12.05.2025

Принята к публикации: 04.06.2025

**Berestov Igor Vladimirovich** – Doctor of Philosophical Sciences, Leading Research Fellow of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: berestoviv@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0003-0782-761X>

*The paper was submitted:* 14.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 04.06.2025

УДК 1 (091)

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДЕМОКРИТА****В. В. Бровкин**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

vbrovkin1980@gmail.com

**Аннотация.** В статье осуществлена историческая реконструкция политического учения Демокрита. Установлено, что во взглядах Демокрита проявились две тенденции. Первая тенденция – полисно-демократическая. В данной тенденции отразилась приверженность Демокрита полисным ценностям и умеренной демократии. Вторая тенденция – стремление к индивидуализму и космополитизму. В данной тенденции отразилось стремление Демокрита к индивидуальному покою и представление о свободе мудреца от законов и установлений. Данные тенденции тесно связаны с представлениями Демокрита об образе жизни, в которых также проявилась двойственность. С одной стороны, Демокрит – сторонник деятельного образа жизни, который заключается в политической активности. С другой стороны, для Демокрита характерно стремление к созерцательному образу жизни, который связан с наукой и философией.

**Ключевые слова:** Демокрит, историческая реконструкция, созерцательная жизнь, деятельная жизнь, полисные ценности, умеренная демократия, космополитизм, индивидуализм.

**Для цитирования:** Бровкин, В. В. (2025). Политическая философия Демокрита. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 32-45. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.32-45

**THE POLITICAL PHILOSOPHY OF DEMOCRITUS****V. V. Brovkin**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

vbrovkin1980@gmail.com

**Abstract.** The article presents a historical reconstruction of the political doctrine of Democritus. It has been established that two tendencies appeared in Democritus' views. The first tendency is polis-democratic. This tendency reflected Democritus's commitment to values of the polis and moderate democracy. The second tendency is the desire for individualism and cosmopolitanism. This tendency reflected Democritus's desire for individual peace and the idea of the freedom of the wise man from laws and regulations. It has been established that these tendencies are closely related to Democritus's ideas about the way of life, which also showed duality. On the one hand, Democritus is a supporter of an active way of life, which consists of political activity. On the other hand, Democritus is characterized by a desire for a contemplative way of life, which is associated with science and philosophy.

**Keywords:** Democritus, historical reconstruction, contemplative life, active life, values of the polis, moderate democracy, cosmopolitanism, individualism.

**For citation:** Brovkin, V. V. (2025). The Political Philosophy of Democritus. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 32-45. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.32-45

«Та необходимость, которая, по мнению Демокрита, лежит в основе социальной жизни, прокладывает себе путь через самоорганизацию людей в демократическое государство. Но эта необходимость действует отнюдь не жестко-фатально» [Горан, 1984, с. 202-203].

В. П. Горан

## Введение

В данной статье мы рассмотрим вопрос о политических взглядах Демокрита. Исследователи уже давно обратили внимание на сложности, связанные с прояснением данного вопроса. Дело в том, что фрагменты, в которых представлена политическая философия Демокрита, очень разнородны по своему характеру и производят впечатление несогласованности. Данная ситуация способствовала появлению в науке разных точек зрения и интерпретаций. Так, как пишет Дж. Ф. Прокоп, фундаментальным принципом в социальной теории Демокрита является «приоритет общего блага», «он лежит в основе не только его открытых “политических” заявлений о государственной должности, о справедливости и законах, но и его предписаний, или некоторых из них, для частного поведения» [Procopé, 1989, p. 310]. При этом «общественный дух» данного принципа «отнюдь не тоталитарен» [Ibid]. Согласно Г. Дж. Д. Олдерсу, «существующие политические фрагменты Демокрита довольно гетерогенны и на первый взгляд даже противоречивы» [Aalders, 1950, p. 303]. Несмотря на это, Г. Дж. Д. Олдерс склоняется к индивидуалистической направленности общественно-политических взглядов Демокрита: «Насколько можно заключить из скудных и разбросанных фрагментов Демокрита, которые мы имеем, его политические идеи были подчинены его индивидуализму, хотя он признавал необходимость и важность государства» [Ibid, p. 313].

Как полагает Р. Ферверда, в политической сфере Демокрит является сторонником свободы индивидуума, умеренной демократии и космополитизма. Однако при всей своей индивидуалистической направленности, политическая мысль Демокрита «никогда не приводит к вульгарному эгоизму» [Ferwerda, 1972, p. 376]. Согласно Й. Мейеру, «Демокрит осознавал как преимущества, так и опасности» демократической формы правления [Mejer, 2004, p. 7]. Тем не менее, вероятно, именно демократии философ отдает предпочтение: «Хотя нет гарантии, как мы видели <...>, что демократическое государство будет справедливо относиться к каждому индивиду, кажется более вероятным, что индивиду будет легче использовать свое “понимание и знание” в демократическом государстве, чем в государстве, где законы могут быть изменены по воле правителя или правителей» [Ibid]. У. К. Ч. Гатри не сомневается в демократической ориентации Демокрита. Однако, при этом отмечает, что в целом этический идеал философа, выраженный в «благодарности», требовал, «чтобы мы были вовлечены <...> как можно меньше» в политические дела [Гатри, 2017, с. 807].

К. К. У. Тейлор отмечает двойственность в позиции Демокрита. С одной стороны, «некоторые фрагменты выражают почти квиетистское отношение, подчеркивая опасности, присущие политической деятельности» [Taylor, 1999, p. 230]. С другой стороны, «несмотря на опасность, активное участие в общественной жизни считается необходимым для общего

и индивидуального блага» [Ibid, p. 231]. В целом, как полагает К. К. У. Тейлор, «Демокрит считал, что наилучшей формой правления является умеренная демократия, при которой магистраты являются выборными, а граждан поощряют проявлять активный интерес к правительству и благосостоянию своих сограждан» [Ibid]. С. Фаррар усматривает связь между атомистическим учением Демокрита и его социально-политическими взглядами. С. Фаррар отмечает, что, согласно Демокриту, «атомизм дает людям основания действовать определенными способами, которые являются внутренними и в то же время более объективными и стабильными, чем те, которые устанавливаются в результате политического взаимодействия» [Farrar, 1989, p. 192]. Демокрит является сторонником демократии, поскольку для него «личная автономия индивида является центральной» [Ibid, p. 261]. Демократическая политическая система «уважает автономию человека и несет ответственность за реализацию его интересов» [Ibid].

### Демокрит о деятельной жизни

Мы полагаем, что прояснение вопроса о политических взглядах Демокрита следует начать с рассмотрения темы, которая зачастую ускользает от внимания исследователей. Речь идет о позиции Демокрита в вопросе об образе жизни. Согласно Аристотелю, суть данного вопроса заключается в том, какой образ жизни – деятельный или созерцательный – является более предпочтительным. Под деятельным образом жизни понимается участие в государственных делах. Под созерцательным образом жизни – научно-философская деятельность. На наш взгляд, прояснение данного вопроса поможет лучше понять особенности политической философии Демокрита. Если обратиться к источникам, то можно обнаружить самые разные высказывания философа об образе жизни. В первую очередь рассмотрим те из них, которые касаются деятельного образа жизни. У Демокрита встречаются рассуждения о необходимости участия в общественно-политической жизни. Главный источник по философии Демокрита Стобей приводит следующее мнение философа: «Не подобает добрым гражданам, пренебрегая собственными делами, заниматься чужими: ибо собственные дела тогда страдают. С другой стороны, если кто-либо пренебрегает общественными делами (δημοσίων), он приобретает дурную славу, даже если не будет ничего воровать и не совершит никакой несправедливости» [Лурье, 1970, с. 362].

Хорошо видно, что Демокрит выступает противником пренебрежительного отношения к собственным делам. По его мнению, добропорядочный гражданин не должен забывать о своих делах и чрезмерно увлеченно заниматься чужими. Но главная мысль Демокрита заключается в том, что несмотря на важность собственных дел, ни в коем случае нельзя забывать об общественных делах. В условиях Древней Греции и особенно в демократических полисах это означало необходимость участия в политической жизни. Согласно Демокриту, социально-политическая пассивность гражданина справедливо заслуживает осуждения. Гражданин полиса имеет обязанности перед государством и не должен о них забывать. Среди них – участие в Народном собрании, в судебных заседаниях и в военных мероприятиях. В стремлении уклониться от этого гражданин заслуженно покрывает себя позором. В другом фрагменте объясняется, почему Демокрит общественные дела ставит выше частных: «Дела государственные надо считать много более важными, чем все прочие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больших почестей,

чем ему приличествует, и не захватывая большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути, – величайшая опора (πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσις ἐστὶ). И в этом заключается все: когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет» [Там же, с. 360-361]. Демокрит полагает, что благополучие граждан находится в прямой зависимости от состояния государства. В случае бедственного положения государства жизнь его граждан не может быть хорошей. Поэтому граждане обязаны заботиться об отечестве и ставить его интересы на первое место. Тем самым, во взглядах Демокрита проявляется приверженность полисному патриотизму.

Положительное отношение Демокрита к таким традиционным полисным ценностям как собственность и рабство также может говорить о его одобрении деятельного образа жизни. Философ выступает против обобществления имущества. Согласно Демокриту, разделение имущества между наследниками способствует более эффективному владению им. Философ говорит: «Если только возможно, надо разделить имущество между сыновьями и следить, чтобы они, имея на руках деньги, не сделали чего-нибудь неразумного. Тогда дети становятся много бережливей и усердно соревнуются друг с другом в накоплении» [Там же, с. 370]. Забота о собственном имуществе требует от гражданина полиса проявления активности. Оставаться бездеятельным и пассивным недопустимо. Что касается рабства, то оно для Демокрита является полезным общественным установлением: «Рабами пользуйся как частями тела: каждым по своему назначению» [Там же]. Высказывания Демокрита о собственности и рабах демонстрируют его равнодушное отношение к участию в общественной жизни.

Еще менее отстраненное отношение к согражданам и отечеству проявляется в высказываниях философа о внутренних раздорах и междоусобицах. Демокрит решительно осуждает рознь между гражданами, внутренние конфликты и междоусобные войны: «Междоусобная война – зло для обеих сторон (στάσις ἐμφύλιος ἐς ἑκάτερα κακόν): это бедствие одинаково и для победителей, и для побежденных» [Там же]. Демокрит выступает за укрепление государства посредством развития дружеских отношений и единomyслия между гражданами. Философу приписываются следующие афоризмы: «Не все сородичи друзья, а только те, кто думает одинаково о полезном», «единomyслие создает дружбу (ὁμόφροσύνη φίλην ποιεῖ)», «только при единomyслии возможно совершение великих дел и ведение войн государствами, а иначе все это невозможно» [Там же]. Тем самым Демокрит проявляет заботу о благополучии полиса, которое достижимо только при активном участии граждан в политической деятельности. В нашем распоряжении имеется немало высказываний Демокрита, посвященных вопросам образования и воспитания. Согласно Демокриту, детям следует прививать любовь к добродетели и труду. Таким образом, забота Демокрита о гражданах и его стремление к активной деятельности на благо общества говорят о высоком ценностном статусе деятельного образа жизни.

### Демокрит о созерцательной жизни

В то же время в высказываниях Демокрита просматривается стремление к созерцательной жизни. Более того, во многих фрагментах Демокрит высказывает мнение, противоположное заявлениям о ценности деятельного образа жизни. Уже в биографии философа встречаются истории, иллюстрирующие его равнодушное отношение

к общественной жизни и даже к собственному имуществу. Как сообщается, «абдериты судили Демокрита, обвинив в том, что он расточил отцовское имущество» [Лурье, 1970, с. 358]. Но после того, как он ознакомил сограждан со своими трудами и «сказал, что истратил наследство на эти сочинения, он был оправдан» [Там же]. В другом сообщении говорится о том, что Демокрит «пренебрег наследственным имуществом, оставил поля необработанными; к чему же другому он стремился, если не к счастливой жизни?» [Там же, с. 374]. Цицерон полагает, что отрешенность Демокрита от каких-либо дел была следствием его полного погружения в познание природы. Якобы Демокрит вел жизнь в строгом соответствии с представлением о том, что счастье заключается в чистом познании. Следует отметить, что уже в Античности данные сообщения носили характер слухов. Несмотря на это, они вполне могут отражать некоторые особенности во взглядах и поведении Демокрита.

Мысль о неразрывной связи между блаженной жизнью и чистым познанием неоднократно встречается в высказываниях Демокрита. Доказательством этого служит мнение философа о том, что познание является проявлением божественного начала в человеке. Согласно Демокриту, «у человека <...> есть руки, ибо он стоит прямо, единственный среди всех животных, благодаря божественности своей природы и сущности: свойство же наиболее божественного – мыслить и рассуждать (θειότατου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν)» [Там же, с. 355]. Особое отношение Демокрита к познанию связано с тем, что он его рассматривает в качестве духовного блага. В иерархии ценностей Демокрита духовные блага намного превосходят телесные блага. Объяснение философа звучит следующим образом: «Тот, кто предпочитает духовные блага (ψυχῆς ἀγαθὰ), избирает более близкое к божеству (τὰ θεϊότερα αἰρέεται); тот же, кто предпочитает блага телесные, избирает только человеческое» [Там же]. Показательно, что Демокрит, являясь критиком традиционных религиозных представлений, усматривает божественное начало в человеческой природе и связывает его с познанием. Как говорит философ, «замышлять всегда что-либо прекрасное – свойство божественного ума» [Там же]. Нет ничего удивительного в подобных заявлениях, если учесть, что и в отношении страстей Демокрит придерживается подобного подхода. Согласно философу, страсти необходимо сдерживать и подавлять. Но одна страсть является исключением: «Правомерная страсть (δίκαιος ἔρως) – благородно стремиться к прекрасному» [Там же, с. 377]. Можно не сомневаться в том, что Демокрит имеет в виду страсть к познанию и науке. Не стоит забывать также о том, что в качестве цели жизни у Демокрита выступает хорошее настроение (εὐθυμία). Это прежде всего духовная радость, которая достигается посредством научно-философской деятельности: «Большую радость (μεγάλα τέρψεις) вызывает созерцание прекрасного, (заключенного) в вещах» [Там же].

Рассуждения Демокрита о созерцательной жизни привели его к мысли, прямо противоположной представлению о важности общественно-политической деятельности. Речь идет о том, что научно-философской деятельностью лучше всего заниматься в условиях тихой и незаметной жизни. О Демокрите и ему подобных философах сообщается, что «они чуждаются людей ... ибо целиком погружены в философию (σοφίῃ διαθέσιος)» [Там же, с. 371]. Согласно Элиану, по слухам, Демокрит «был во всех отношениях мудрым, стремился прожить незаметно (λαθεῖν) и вполне осуществил это на деле» [Там же, с. 371-372]. И якобы сам Демокрит говорил: «Я приехал ... в Афины, и никто меня там не заметил» и «проживи незаметно (λάθε βιώσας): рекомендуется

заниматься только своими делами» [Там же, с. 372]. Если опираться на эти свидетельства, то образ Демокрита вырисовывается вполне однозначный. Перед нами предстает если не затворник, то человек, явно не желающий вести активную общественную жизнь. Демокрит предстает в образе мудреца, который ведет тихую уединенную жизнь и целиком предается научным исследованиям. Согласно источникам, стремление к научно-философской деятельности у Демокрита было настолько сильным, что он, «как говорят, заявлял, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем стать обладателем персидского царства» [Там же]. Следует подчеркнуть, что для Демокрита стремление к тихой жизни не является самоцелью. Незаметная жизнь необходима для наиболее полного погружения в научно-философскую деятельность. Важно, чтобы ничто не отвлекало от исследований. Участие в общественной жизни и тем более в государственных делах если и не ставит крест на научно-философской деятельности, то как минимум сильно ее ограничивает. Цицерон отмечает, что Демокрит, «стремясь к покою и досугу» с целью полностью отдаться «познанию вещей», отказался от политической деятельности [Там же]. И Цицерон с сожалением говорит о том, что «такой образ жизни благодаря покою и радости самого познания, приятнее которой ничего нет для человека, привлек большее число людей, чем было полезно для государственных дел» [Там же].

Стремление Демокрита к созерцательной жизни привело его к высказываниям, противоположным тем, в которых он одобряет участие в общественно-политической жизни. Многие античные авторы, среди которых Плутарх, Стобей, Сенека, сообщают о том, что Демокрит призывает не заниматься активной общественно-политической деятельностью: «Тот, кто сказал, что стремящийся к благому состоянию духа не должен чрезмерно заниматься ни частными, ни общественными делами, показывает нам, насколько он высоко ставит это состояние, приобретаемое ценой бездеятельности (ἀπραξίας)» [Там же, с. 373]. Сообщается, что ради благого состояния духа, согласно Демокриту, следует значительно ограничить свою активность в частных и общественных делах. Опасность участия в политике заключается в том, оно способно привести человека в смятение. А это, в свою очередь, нарушает спокойное течение жизни. Демокриту приписываются следующие слова: «Тот, кто хочет спокойно жить, пусть не будет слишком деятельным ни в частных, ни в общественных делах» [Там же]. Однако, на наш взгляд, во всех этих многочисленных высказываниях имеется одна немаловажная деталь. Ни в одном из них не призывается полностью отказаться от участия в общественно-политических делах. Речь идет только об ограничении данного участия. Именно поэтому во всех фрагментах говорится о том, что не следует заниматься частными и общественными делами сверх меры, чрезмерно активно, сверх своих сил. Призыва к полному отказу от общественно-политической активности у Демокрита нет. Впрочем, следует признать, что это не отменяет существования в философии Демокрита таких противоположных тенденций, как стремление к созерцательной и деятельной жизни.

### Демокрит о демократии

В научных кругах сложилось устойчивое представление о том, что Демокрит был сторонником демократии. Чаще всего исследователи обращают внимание на следующее высказывание философа: «Бедность в демократическом государстве (δημοκρατίῃ πείνῃ) надо

предпочсть тому, что называется счастливой жизнью (εὐδαιμονίης) в монархии (δυνάστησι), настолько же, насколько свобода (ἐλευθερίη) лучше рабства (δουλείης)» [Лурье, 1970, с. 361]. Ценность данного фрагмента заключается в том, что Демокрит прямо говорит о своей приверженности демократическому строю. Противопоставляя демократию единоличной неограниченной власти, Демокрит отмечает главное достоинство первой – свободу и главный недостаток второй – рабство. Свобода гражданина, согласно Демокриту, обладает высочайшей ценностью, которую не способна умалить даже бедность. На наш взгляд, Демокрит, говоря о бедности, подчеркивает тем самым одну из главных особенностей древнегреческой демократии. Речь идет не просто о власти народа, а о власти неимущей его части. Как говорит Аристотель, «демократией (δημοκρατία) следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство (ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους), имеют верховную власть в своих руках» [Аристотель, 1983, с. 492].

В высказываниях Демокрита отчетливо просматривается поддержка демоса – социальной базы демократического строя. Сохранилось немало фрагментов, в которых Демокрит выступает с одобрением выражения «бедность не порок». В одном из них Демокрит восхваляет бедность в морально-этическом ключе, говоря о том, что «если ты не будешь стремиться ко многому, то малое тебе покажется большим, ибо скромность желаний делает бедность равносильной богатству» [Лурье, 1970, с. 365]. При этом следует понимать, что Демокрит не превозносит крайнюю бедность или аскетизм. Скорее, его можно назвать сторонником той части народа, которая обладает скромным достатком. По мнению Демокрита, человек должен «приобретать лишь самое умеренное имущество (μετρίης τε κτήσιος), и хлопоты его будут ограничиваться только самым необходимым» [Там же]. В вопросе об имуществе Демокрит выступает против крайностей. С одной стороны, он не одобряет нищету и аскетизм, с другой стороны, осуждает стремление к богатству.

Но последнее, согласно Демокриту, заключает в себе гораздо большее зло: «Бедняки избегают наибольшего из зол, а именно злых козней, зависти и ненависти, с которыми богачам приходится иметь дело ежедневно» [Там же, с. 366]. Неограниченные желания и стремление к богатству, по мнению Демокрита, способствуют росту социальной напряженности и внутренним раздорам. Одновременно с поддержкой неимущих граждан, составлявших в Древней Греции основу народа (δῆμος), Демокрит выступает с критикой богатых граждан и их сторонников, выступавших, как правило, на стороне олигархии (ὀλιγαρχία). Суть данной критики хорошо отражена в следующем высказывании философа: «Ведь тот человек, который восхищается богачами и теми, кого все остальные считают счастливыми, все время вспоминает о них, погружен мыслью в их дела, всегда вынужден стремиться к насильственным переменам (ἐπικαινοουργεῖν ἀναγκάζεται) и задумывать их, рискуя совершить что-либо непоправимое, запрещенное законом (νόμοι κωλύουσιν)» [Там же]. В олигархических ценностях и прежде всего в стремлении к богатству Демокрит видит угрозу законности и политической стабильности. Если отталкиваться от мнения Аристотеля о том, что демократия и олигархия являются двумя «главными видами государственного устройства», то в высказываниях Демокрита можно увидеть проявление твердой приверженности одному из них [Аристотель, 1983, с. 491]. В главном политическом противостоянии в Греции V–IV вв. до н. э. между демократией и олигархией Демокрит выступает на стороне первой.

Мы полагаем, что в высказываниях, приписываемых Демокриту, можно обнаружить еще некоторые свидетельства в пользу демократии. В частности, можно предположить, что Демокрит одобрял такую характерную для древнегреческой демократии процедуру как остракизм. Как известно, данная процедура, введенная в Афинах в ходе демократических реформ Клисфена, представляла собой народное голосование, направленное на изгнание неугодных политических деятелей. Остракизму подвергались, как правило, известные государственные мужи, которые обвинялись в различных злоупотреблениях и подозревались в установлении тирании. Остракизма не избежали даже такие крупные и уважаемые деятели, как Фемистокл, Аристид, Кимон. Уже в Античности сложилось представление о несправедливом характере их изгнания из Афин. Во многом именно благодаря их усилиям Афины победили в войне с персами и значительно усилились в военно-политическом плане. Однако, с точки зрения афинского народа, в их изгнании был смысл, поскольку в политическом возвышении этих деятелей афиняне видели угрозу демократическому строю. Любое движение в сторону укрепления единоличной власти граждане Афин рассматривали как отход от демократических принципов. Афиняне старались строго следить за тем, чтобы не нарушался главный принцип народовластия – равенство (ἰσωνομία). В этом плане практика остракизма являлась если и несовершенным, то тем не менее важным механизмом защиты демократического строя.

Как сообщает Стобей, Демокрит высказывает следующее мнение: «Люди больше запоминают несправедливость, чем благодеяния. И это законно (δίκαιον): также не заслуживает похвалы тот, кто возвращает деньги, данные ему на хранение, а тот, кто их не возвращает, приобретает дурную славу и его ждет возмездие. Так и с должностным лицом (ἄρχοντα): ибо его избирают не для того, чтобы он поступал дурно (κακῶς), а для того, чтобы он поступал хорошо» [Лурье, 1970, с. 362]. Мысль Демокрита заключается в том, что никакие заслуги человека не могут компенсировать его дурные деяния. В сфере общественно-политических отношений это означает то, что лицу, находящемуся на государственной службе, не стоит совершать дурные дела, поскольку в этом случае ему не помогут никакие прежние заслуги. Демокрит считает справедливым такое положение дел, при котором даже самый замечательный государственный деятель, совершивший проступок, должен быть наказан. Как говорит Демокрит, «кто своими поступками заслуживает или изгнания, или заключения, или штрафа, того надо осудить, а не оправдать» [Там же]. Мы не знаем достоверно, одобрял ли Демокрит остракизм. Но, исходя из его высказываний, можно предположить, что как минимум определенный смысл в данной процедуре Демокрит находил.

Еще одним свидетельством демократической ориентации Демокрита может служить его приверженность такой ценности как свобода слова. Демокриту приписываются следующие высказывания: «Откровенная речь – свойство свободного духа» (οἰκίῳν ἐλευθερίας παρρησίῳν) и «Венец справедливости – в смелости и неустрашимости суждения» (δίκης κῦδος γνῶμης θάρσος καὶ ἀθαμβία) [Там же, с. 361]. О свободе слова как одной из главных черт демократии говорит Платон. В «Государстве» Сократ заявляет, что в демократическом государстве «появится полная свобода и откровенность (παρρησία)» [Платон, 2007, с. 405]. Но Платон, в отличие от Демокрита, оценивает откровенную речь (παρρησία) крайне негативно. Следует заметить, что для любого критика демократии в Античности подобное отношение к свободе слова было естественным. Сторонники

демократии превозносили данную ценность, а противники критиковали. Это хорошо заметно также на примере Перикла, который в своей надгробной речи прославляет особенности демократического строя Афин. Помимо прочего, Перикл с гордостью говорит о том, что в Афинах принято открыто обсуждать государственные дела: «Мы считаем неправильным принимать нужное решение без предварительной подготовки при помощи выступлений с речами за и против» [Фукидид, 1981, с. 81]. Таким образом, косвенное одобрение остракизма и поддержка свободы слова оставляют мало сомнений в приверженности Демокрита демократии.

Мы полагаем, что в политических взглядах Демокрита имеются нюансы, которые заслуживают отдельного прояснения. Демокриту приписываются высказывания, в которых звучит призыв к строгому соблюдению законов. При этом особое внимание уделяется тому, чтобы законы защищали и тех, кто стоит на их страже и осуществляет правосудие: «Надо, чтобы закон или какое-либо другое установление (θεσμός) вставало на защиту того, кто вершит дело справедливости (δίκαια)» [Лурье, 1970, с. 362]. Но еще больший интерес представляют слова философа о том, что власть по природе должна принадлежать сильнейшим и лучшим (κρείστων). В качестве примеров, подтверждающих данное мнение, можно привести два фрагмента. В первом из них Демокрит говорит о том, что «закону (νόμῳ), правителю (ἄρχοντι) и более мудрому (τῷ σοφωτέρῳ) следует повиноваться» [Там же, с. 361]. В другом фрагменте говорится о том, что «власть по природе должна быть уделом лучших (φύσει τὸ ἄρχειν οἰκίῳ τῷ κρέσσονι)» [Там же, с. 368].

Мы не думаем, что на основании этих афоризмов Демокрита можно заподозрить в симпатиях к аристократии или монархии. На наш взгляд, в рамках демократических убеждений Демокрита, мысль о важности добровольного подчинения граждан законам и достойным правителям может свидетельствовать об отсутствии у него радикальных политических предпочтений. Подтверждение данного предположения можно обнаружить у Аристотеля, согласно которому, «в тех демократических государствах, где решающее значение имеет закон (νόμον δημοκρατουμένας), демагогам (δημαγωγός) нет места, там на первом месте стоят лучшие граждане (βέλτιστοι τῶν πολιτῶν); но там, где верховная власть основана не на законах, появляются демагоги» [Аристотель, 1983, с. 496]. Государственное устройство, в котором верховная власть принадлежит толпе во главе с демагогами, Аристотель прямо называет крайним видом демократии и дает ему очень низкую оценку. И, наоборот, те виды демократии, в которых соблюдается равенство и свобода на основе закона, а должности занимают наиболее достойные граждане, удостоиваются у Аристотеля высокой оценки. Мы полагаем, что подобное отношение к демократии просматривается и у Демокрита.

В пользу версии о приверженности Демокрита умеренной демократии говорят его высказывания, в которых он выражает недоверие к толпе и критикует лесть демагогов. В одном из фрагментов Демокрит говорит: «Берегись наветов, даже если они ложны: ведь толпа (πολλοί) не ведает истины (ἀλήθειαν), а считается лишь с общепринятым мнением (δόξαν)» [Лурье, 1970, с. 365]. Вероятно, Демокрит отличал народ (δῆμος) от толпы (πολλοί). Если народ состоит из сознательных граждан, то толпа – это скопление народных масс, находящихся во власти ложных мнений и легко поддающихся политическому манипулированию. Последнее, как правило, осуществляется посредством лести демагогов. Плутарх сообщает: «Государственный муж не станет пренебрегать искренним почтением

и любовью, основанной на доброй памяти о его благодеяниях, и не станет презирать общественное мнение, но не будет, как это рекомендовал Демокрит, стремиться при этом нравиться согражданам» [Там же, с. 362]. По мнению Демокрита, государственный деятель не должен заискивать перед гражданами и стремиться им понравиться. Лстить гражданам с целью их расположения к себе недостойно и неправильно. Политик должен выполнять свои обязанности профессионально, не стремясь играть на настроениях народа. Демокрит «называет лесть (ἀρέσκειαν), имеющую целью понравиться окружающим, предосудительной» [Там же].

Согласно Аристотелю и Платону, наибольшее влияние льстецы (κόλαξ) и демагоги (δημαγωγός) имеют в условиях господства радикальной демократии. Аристотель выделяет пять видов демократии. Самый радикальный ее вид характеризуется властью Народного собрания во главе с демагогами. Как отмечает Аристотель, «демагоги становятся могущественными вследствие сосредоточения верховной власти в руках народа, а они властвуют над его мнениями, так как народная масса у них в послушании» [Аристотель, 1983, с. 497]. Похожее мнение высказывает и Платон. У нас имеются серьезные основания полагать, что та демократия, которую описывает Платон в «Государстве», является именно радикальной ее разновидностью. При таком государственном строе, как говорит Сократ, наибольшее влияние имеют демагоги, которых он называет трутнями (κηφήν). Своими льстивыми речами они располагают к себе народ и ловко им манипулируют: «При демократии они, за редкими исключениями, чуть ли не стоят во главе: самые ядовитые из трутней произносят речи и действуют, а остальные усаживаются поближе к помосту, жужжат и не допускают, чтобы кто-нибудь говорил иначе. Выходит, что при таком государственном строе всем, за исключением немногого, распоряжаются подобные люди» [Платон, 2007, с. 416]. Как мы видим, отношение Демокрита, Аристотеля и Платона к некоторым особенностям радикальной демократии во многом совпадает. И также, как Платон и Аристотель, Демокрит относится к ним весьма критически. Таким образом, в высказываниях Демокрита просматривается не только критическое отношение к богатым – сторонникам олигархии, но также к толпе и демагогам, которых можно отнести к сторонникам радикальной демократии.

### Демокрит и космополитизм

Может показаться, что в политических взглядах Демокрита проявляется лишь одна тенденция, связанная с приверженностью полисным ценностям и демократии. Однако, как мы покажем далее, это не так. Во взглядах Демокрита просматривается еще одна тенденция, во многом противоположная первой. Она связана с высказываниями философа, в которых отстаивается мысль о свободе мудреца от законов и установлений. Прежде всего выделяются высказывания об искусственном происхождении человеческих установлений. В одном из фрагментов говорится о том, что «законы создаются людьми, а от природы – атомы и пустота (φύσει δὲ ἄτομα καὶ κενόν)» [Лурье, 1970, с. 354]. Демокрит – не сторонник версии о божественном происхождении законов. Но на этом он не останавливается. Согласно философу, то, «что кажется справедливым (δίκαιον), таковым не является, а несправедливо (ἄδίκον) то, что противоречит природе (τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως): ибо он говорил, что законы (νόμους) – только дурная выдумка (ἐπίνοια)» [Там же].

Мы полагаем, что смысл данного высказывания заключается не в отрицании всех существующих законов и установлений. Вероятно, мысль Демокрита заключается в другом. Дурными выдумками и несправедливыми законами философ называет те установления, которые только кажутся справедливыми. Такие законы противоречат человеческой природе. В своем поведении человек должен опираться на разум, мораль и добродетель. Демокрит не столько отрицает важность законов, сколько подчеркивает их зависимость от нравственных качеств граждан. В вопросе о соотношении права и морали Демокрит однозначно выступает на стороне последней: «Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка (λόγου πειθοῖ), окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение (νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ)» [Там же, с. 368]. Можно сказать, что законы отражают нравственное состояние общества. Справедливые и необременительные законы могут быть лишь в том обществе, которое состоит преимущественно из добродетельных граждан. В порочном же обществе господствуют законы несправедливые, отягчающие жизнь и ограничивающие свободу. Как говорит Демокрит, «если бы люди не обижали друг друга, то закон (νόμοι) не мешал бы каждому жить, как ему угодно: ведь зависть (φθόνος) рождает начало вражды (στάσιος)» [Там же, с. 354].

Представление Демокрита об искусственном происхождении законов тесно связано с учением о мудреце, ведущем свободную жизнь, не ограниченную никакими законами и установлениями. Самое известное изречение философа, иллюстрирующее данное представление, звучит следующим образом: «Для мудреца (σοφῶι) открыта вся земля, ибо весь мир – родина для высокого духа (ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρίς)» [Там же, с. 372]. Мудрец для Демокрита является воплощением интеллектуального и нравственного совершенства. Такой человек соблюдает все законы природы и ведет добродетельную жизнь. Ему нет необходимости соблюдать несовершенные законы, господствующие в человеческом обществе. Они не должны над ним довлеть и ограничивать его. Поэтому, согласно Демокриту, «мудрец (σοφόν) не должен повиноваться законам (νόμοις), а жить свободно (ἐλευθερίως ζῆν)» [Там же, с. 371]. Общение с одним мудрецом для Демокрита обладает большей ценностью, чем общение со всеми остальными людьми: «Один для меня стоит толпы, а толпа – одного». Дружба (φιλίη) одного мудреца значит больше, чем дружба всех неразумных» [Там же]. Забота о согражданах и государстве отходит на второй план. В данной позиции можно усмотреть усиление индивидуалистического начала и ослабление приверженности полисным ценностям. Свидетельством космополитической тенденции в философии Демокрита является также рассуждение о том, что «когда мудрецы приезжают в чужую страну, не являющуюся их родиной», то они должны обмениваться мудростью с местными мудрецами [Там же, с. 372]. Мудрец может свободно путешествовать по странам и обмениваться знаниями. Тем самым еще раз подчеркивается независимость мудреца от каких-либо установлений и обязательств перед отечеством.

Тенденция к индивидуализму заметно проявилась у Демокрита в вопросе о семье и детях. С одной стороны, в одном из фрагментов, философ одобряет семейные ценности: «Кажется, что иметь детей (παῖδας κτήσασθαι) – одна из естественных потребностей человека как по природе, так и в силу некоего древнего установления (φύσιος καὶ καταστάσιος τινος ἀρχαίης)» [Там же, с. 352]. С другой стороны, в нашем распоряжении имеется гораздо больше свидетельств критического отношения Демокрита к браку и детям. Так, в одном фрагменте, который носит характер анекдота, Демокрит на вопрос о том, почему он женился

на маленькой женщине, ответил – «я выбрал наименьшее из зол» [Там же, с. 370]. Если допустить достоверность этих слов, то следует признать, что Демокрит не очень высоко оценивал брак и супружеские отношения. Еще более последовательно Демокрит критикует стремление к продолжению рода и воспитанию детей. Демокриту приписывается несколько высказываний, направленных против воспитания детей. В одном из них говорится о том, что «воспитание детей – ненадежное дело: ибо удача достигается ценой борьбы и забот, в случае же неудачи страдание ни с чем несравнимо» [Там же, с. 371]. В другом фрагменте та же мысль звучит несколько иначе: «Не следует, по-моему, растить детей. Ибо я вижу, что с этим сопряжены многие и большие опасности и огорчения, благ же мало, да и те слабы и незначительны» [Там же].

Демокрит не является детоненавистником. Нежелание философа заводить детей связано с осознанием тех трудностей и огорчений, которые могут быть связаны с их воспитанием. Демокрит понимает, что при потере детей жизнь человека может перевернуться. Стремление Демокрита избежать опасностей, связанных с рождением собственных детей, настолько сильное, что он рекомендует их усыновить. Демокрит рассуждает следующим образом: «Усыновление ребенка имеет то преимущество, что при этом можно выбрать себе по сердцу из многих такого, какой нужен. Если же родить своего ребенка, то это связано с большими опасностями. Ведь в этом случае придется довольствоваться таким, какой родится» [Там же]. Но заботы и тревоги за детей являются не единственной причиной отказа от них. Как пишет Климент Александрийский, «Демокрит отвергает брак и деторождение (δὲ γάμον καὶ παιδοποιόν) из-за того, что они связаны со многими неприятностями и отвлекают от более важных занятий» [Там же]. Мы полагаем, что под более важными занятиями имеется в виду созерцательная жизнь, обращенная к науке и философии. Из биографии Демокрита и его многочисленных высказываний следует, что он больше всего ценил научно-философскую деятельность. С такими взглядами на жизнь дети и семейные заботы могут представлять серьезную проблему. Позиция Демокрита понятна, но следует признать, что она прямо противоречила полисным ценностям, одной из которых было продолжение рода и воспитание детей. Как мы видим, в общественно-политических взглядах Демокрита тенденция к полисным ценностям и демократии сосуществовала с тенденцией к индивидуализму и космополитизму.

### Заключение

Как мы установили, в политической философии Демокрита прослеживаются две противоположные тенденции. Первую тенденцию можно назвать полисно-демократической. Она связана с приверженностью Демокрита полисным ценностям и умеренной демократии. Демокрит одобряет собственность, рабство, господство закона, полисный патриотизм, активное участие в общественно-политической деятельности, свободу слова. Для демократических взглядов философа характерна, с одной стороны, поддержка народа и критика богатых, с другой стороны, недоверие к толпе и демагогам. Тем самым, политические взгляды Демокрита выражают неприятие как олигархии, так и крайней демократии. Вторую тенденцию можно назвать индивидуалистическо-космополитической. В рамках этой тенденции у Демокрита проявились такие взгляды, как равнодушное отношение к исполнению гражданских обязанностей, отказ от детей, свобода мудреца

от законов и установлений. Данные тенденции тесно связаны с представлениями Демокрита об образе жизни, которые также носят двойственный характер. Стремление Демокрита к деятельному образу жизни основано на высоком ценностном статусе политической деятельности на благо государства. В стремлении Демокрита к созерцательной жизни проявляется его устремленность к научно-философской деятельности. В результате можно сказать, что политические взгляды Демокрита явились отражением его предпочтений в вопросе об образе жизни. Приверженность полисным ценностям и умеренной демократии связана с представлением о необходимости заботиться об общем благе. Стремление к уединению и свободе от общественных установлений связано со страстью к науке и философии.

### Список литературы / References

Аристотель. (1983). Политика. Пер. С. А. Жебелев. *Аристотель. Сочинения в 4 т.* Т. 4. Ред. А. И. Доватур. М. С. 375-644.

Aristotle. (1983). Politics. Zhebelev, S. A. (transl.). In *Aristotle. Essays in 4 vols.* Vol. 4. Dovatur, A. I. (ed.). Moscow. Pp. 375-644. (In Russ.)

Гатри, У. К. Ч. (2017). *История греческой философии в 6 т.* Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. Пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль.

Guthrie, W. K. C. (2017). *A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus.* Mochalova, I. N. (transl., ed.). St. Petersburg. (In Russ.)

Горан, В. П. (1984). *Необходимость и случайность в философии Демокрита.* Новосибирск: Наука.

Goran, V. P. (1984). *Necessity and Chance in the Philosophy of Democritus.* Novosibirsk. (In Russ.)

Лурье, С. Я. (1970). *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования.* Л.

Lurie, S. Ya. (1970). *Democritus. Texts. Translation. Research.* Leningrad. (In Russ.)

Платон. (2007). Государство. Пер. А. Н. Егунова. *Платон. Сочинения в четырех томах.* Т. 3. Ч. 1. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб. С. 97-493.

Plato. (2007). The Republic. Egunov, A. N. (transl.). In *Plato. Essays in four volumes.* Vol. 3. Pt. 1. Losev, A. F. and Asmus, V. F. (eds.). St. Petersburg. Pp. 97-493. (In Russ.)

Фукидид. (1981). *История.* Пер. Г. А. Стратановского. Издание подготовили Г. А. Стратановский, А. А. Нейхард, Я. М. Боровский. Л.

Thucydides. (1981). *The History of the Peloponnesian War.* Stratanovskij, G. A. (transl., ed.), Nejhard, A. A., Borovskij, Ya. M. (eds.). Leningrad. (In Russ.)

Aalders, G. J. D. (1950). The Political Faith of Democritus. *Mnemosyne, Fourth Series*. Vol. 3. No. 4. Pp. 302-313.

Farrar, C. (1989). *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.

Ferwerda, R. (1972). Democritus and Plato. *Mnemosyne, Fourth Series*. Vol. 25. No. 4. Pp. 337-378.

Mejer, J. (2004). Democritus and Democracy. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Vol. 37. No. 1. Pp. 1-9.

Procopé, J. F. (1989). Democritus on Politics and the Care of the Soul. *Classical Quarterly*. Vol. 39. No. 2. Pp. 307-331.

Taylor, C. C. W. (1999). *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments*. A Text and Translation with a Commentary by C. C. W. Taylor. University of Toronto Press.

#### Сведения об авторе / Information about the author

**Бровкин Владимир Викторович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева 8, e-mail: vbrovkin1980@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-0344-3304>

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2025

*После доработки:* 10.05.2025

*Принята к публикации:* 02.06.2025

**Brovkin Vladimir** – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: vbrovkin1980@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-0344-3304>

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 10.05.2025

*Accepted for publication:* 02.06.2025

УДК 1(101), 1(091)

## **ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТНОЙ СПЕЦИФИКИ ФИЛОСОФИИ: СОПОСТАВЛЕНИЕ ПОЗИЦИЙ А. Н. ЧАНЫШЕВА И В. П. ГОРАНА**

**Л. М. Зеленкина**

Новосибирский государственный университет (г. Новосибирск)  
l.zelenkina@g.nsu.ru

**Аннотация.** В работе рассматриваются два решения проблемы предметной специфики философии, которые на первый взгляд кажутся плохо совместимыми друг с другом. А. Н. Чанышев определяет философию как системно-рационализированное мировоззрение, а В. П. Горан называет философию метамировоззренческой рефлексивной теорией. В результате проведенного исследования оказывается, что между позицией А. Н. Чанышева и позицией В. П. Горана больше общего, чем можно было предполагать изначально. Оба подхода вписываются в единое направление мысли, определяя перспективу дальнейшего изучения предмета и специфики философии.

**Ключевые слова:** философия, предмет философии, специфика философии, мировоззрение, генезис философии.

**Для цитирования:** Зеленкина, Л. М. (2025). Проблема предметной специфики философии: сопоставление позиций А. Н. Чанышева и В. П. Горана. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 46-53. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.46-53

## **THE PROBLEM OF THE SUBJECT SPECIFICITY OF PHILOSOPHY: A COMPARISON OF THE POSITIONS OF A. N. CHANY SHEV AND V. P. GORAN**

**L. M. Zelenkina**

Novosibirsk State University (Novosibirsk)  
l.zelenkina@g.nsu.ru

**Abstract.** The paper considers two solutions to the problem of the subject specificity of philosophy, which at first glance seem to be poorly compatible with each other. A. N. Chanyshev defines philosophy as a systemically rationalized worldview, and V. P. Goran defines philosophy as a metaworldview reflexive theory. As a result of the conducted research, it turns out that there is more in common between the position of A. N. Chanyshev and the position of V. P. Goran than could have been initially assumed. Both approaches fit into a single line of thought, defining the prospect of further study of the subject and the specifics of philosophy.

**Keywords:** philosophy, the subject of philosophy, the specifics of philosophy, worldview, the genesis of philosophy.

**For citation:** Zelenkina, L. M. (2025). The Problem of the Subject Specificity of Philosophy: A Comparison of the Positions of A. N. Chanyshev and V. P. Goran. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 46-53. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.46-53

Истоки дискуссий о природе философии теряются в глубине веков. Все профессиональные философы и многие образованные люди так или иначе соприкасаются с проблемой дифференциации философии от того, что философией

не является. Для моего научного руководителя В. П. Горана вопрос предметной специфики философии стал темой многолетнего исследования. Василий Павлович во время занятий со студентами увлекательно рассказывал о своих изысканиях, вдохновляя слушателей на разработку тех проблем, которыми он занимался сам. Именно так сформировался интерес к спецификации философии у автора данного текста, что в свое время привело к появлению соответствующей статьи [Зеленкина, 2002]. Сейчас, по прошествии более чем двух десятков лет со времени появления той публикации, многие ее моменты кажутся требующими переосмысления и переформулировки. Целью настоящей работы является создание рабочего варианта определения философии в рамках направления мысли, заданного работами А. Н. Чанышева, В. П. Горана и многих других философов.

Существует огромное количество определений философии, созданных разными людьми. Определением, или дефиницией, обычно называют такую формулировку, в которой раскрывается специфика некоего явления или понятия. Логическая процедура определения подразумевает указание на ближайший род и перечисление видовых отличий определяемого. Некоторые дефиниции философии сводятся к другим дефинициям полностью или частично, выражая примерно те же самые мысли иными словами, а некоторые дефиниции, наоборот, несводимы друг к другу или даже несопоставимы друг с другом. Выбор определения философии обретает смысл при наличии исследовательской «сверхзадачи», в рамках которой определение будет использовано. В роли «сверхзадачи» может выступать, например, проблема происхождения древнегреческой философии [Горан, 2007, с. 12-13; Зеленкина, 2002]. Изучение генезиса философии обнаруживает особую актуальность внятного отграничения философии от исторически предшествовавших и сопутствовавших ей форм духовной культуры – мифологии, религии и искусства. Что же касается науки, то многие исследователи говорят об отсутствии ярко выраженной дифференциации исторических форм существования философии от форм бытия науки в Древней Греции (эта дифференциация, судя по всему, едва наметилась во времена софистов). Соответственно, процедура отграничения определения философии от определения науки слабо мотивируется контекстом проблемы генезиса философии. Может быть, именно поэтому отечественный исследователь генезиса философии А. Н. Чанышев определил философию как системно-рационализированное мировоззрение, не обозначив ясно границу между философией и наукой [Чанышев, 1982, с. 41; Чанышев, 1999, с. 13]. Науку ведь, в принципе, тоже можно определить как системно-рационализированное мировоззрение. Разумеется, не все согласятся с таким пониманием науки. В философской среде существует традиция неприменения к науке термина «мировоззрение» в качестве родовой характеристики. А. Н. Чанышев, судя по всему, был довольно близок к этой традиции во времена написания книги «Начало философии», однако явным образом к ней не присоединялся [Чанышев, 1982, с. 40-43]. В поздний период своего творчества (во время написания «Философии Древнего мира») А. Н. Чанышев дистанцировался от указанной традиции и стал вполне недвусмысленно говорить о научном мировоззрении [Чанышев, 1999, с. 13].

Чанышевская дефиниция философии обладает несомненной эвристической ценностью, но, на наш взгляд, является слегка недоработанной. Во-первых, в этой дефиниции есть критически важная недоговоренность, связанная с понятием мировоззрения. Ниже будет сказано об этой недоговоренности подробнее. Во-вторых, определение Чанышева

не позволяет эффективно разграничить науку и философию. В-третьих, не очень понятно, что имеет в виду автор, говоря про рационализированное мировоззрение. Рационализацию мировоззрения можно трактовать как появление понятийных форм мысли либо как более глубокую трансформацию мышления, предполагающую развитие последовательного критицизма и аргументации.

Василий Павлович Горан, не принимая определение философии Чанышева [Горан, 2007, с. 24], утверждает, что это определение вполне может быть спроецировано на теологию. Заметим, однако, что системно-рационализированным уровнем религиозного мировоззрения теологию можно назвать только в том случае, если принимается ослабленная трактовка рационализации, не предполагающая формирования критицизма и аргументации как условий этой самой рационализации.

Интересно, что доводы В. П. Горана против чанышевского определения строятся вовсе не на признании указанного определения чрезмерно широким, охватывающим наряду с философией какие-то другие явления (теологию, например). Складывается впечатление, что Василий Павлович в принципе не считает понятие мировоззрения подходящим родом для спецификации философии. Приведем серию цитат, которые помогут нам реконструировать систему понятий Горана. «Под мировоззрением мы будем понимать достигшую определенного уровня системности совокупность воззрений того или иного субъекта (отдельного человека, какой-либо общности людей) на мир как на некоторую целостность, себя и свое место в мире»<sup>1</sup> [Горан, 2007, с. 17]. «Профессиональная философия ... может быть специфицирована по отношению к мировоззрению как такой уровень теоретизирования, который дает теорию, т. е. развитую форму логической организации знания, выраженного понятийными средствами...» [Там же, с. 23-24]. «Философию следует специфицировать не как теоретическое мировоззрение, а как мировоззренческую теорию, причем теорию особого рода. Это такая теория, для которой мировоззрение есть ее объект, или, другими словами, по отношению к мировоззрению это теория метауровня. <...> Чтобы создать такую теорию, основы мировоззрения должны быть отрефлексированы концептуальными средствами. <...> Философия и есть мета мировоззренческая теория,

---

<sup>1</sup> Горановское определение мировоззрения на первый взгляд не противоречит тому определению мировоззрения, которое дал А. Н. Чанышев в книге «Начало философии»: «Под мировоззрением мы понимаем здесь прежде всего духовное освоение мироздания с определенной точки зрения – с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и человек. Объект мировоззрения – мир в целом. Но предмет мировоззрения, т. е. то, что мировоззрение выделяет прежде всего в объекте, – это именно отношение мира природы и мира человека, макрокосмоса и микрокосмоса. <...> Мировоззрение – это система образов и представлений или понятий и категорий, ориентированная на вопрос о месте людей в природе, в мироздании как таковом...» [Чанышев, 1982, с. 38-39]. Однако аргументация В. П. Горана против использования понятия мировоззрения в качестве рода для понятия философии [Горан, 2007, с. 20-51] выявляет существенную недоопределенность, присущую подобным представлениям о мировоззрении. В. П. Горан говорит, что основной вопрос мировоззрения (отношение человека и мироздания) не совпадает с основным вопросом философии (отношение мышления и бытия) [Горан, 2007, с. 20-51]. Действительно, указанные вопросы не тождественны. Но в зависимости от трактовки эти вопросы могут не совпадать по-разному. Они могут не пересекаться друг с другом, если мышление жестко противопоставляется бытию, исключается из мироздания, а человек при этом признается физическим объектом и частью мироздания. Если мышление рассматривается как сторона человеческого существования и включается в мироздание вместе с человеком, то основной вопрос мировоззрения и основной вопрос философии могут соотноситься как проблема и подпроблема.

теория метауровня по отношению к тому мировоззрению, концептуальные основы которого она выявляет и обосновывает. <...> Для решения задачи обоснования мировоззрения на уровне метауровневой теории необходимо, чтобы теоретическое мышление самоопределилось относительно своих собственных возможностей применительно к решению данной задачи. Поскольку это задача обоснования мировоззрения, его основ, к которым принадлежит и соответствующая картина мира, и представления о человеке, о его месте в мире, постольку теоретическое мышление не может не упереться в конечном счете в вопрос об отношении самого себя, то есть мышления, к бытию, словом, не может не упереться в основной вопрос философии. Ведь рефлексия – это обращенность мысли на себя. <...> Итак, суть нашего ответа на вопрос о том, что такое философия, может быть выражена фразой из трех слов: рефлексивная метауровневая теория» [Там же, с. 29-30].

Построения В. П. Горана могут показаться парадоксальными, если переформулировать их следующим образом: а) философия – это метауровневая теория, которая обращена на мировоззрение и выявляет его концептуальные основы; б) философия рефлексивна, она обращена на себя самое и выявляет собственные концептуальные основания; в) философия – это не мировоззрение. В итоге получается, что философия является метауровневой теорией, будучи обращенной на другие формы духовной культуры, но при этом философия не является метауровневой теорией, будучи обращенной на себя. К этой парадоксальной конфигурации смыслов мы вернемся в дальнейших рассуждениях и попытаемся найти способ избавления от парадокса.

С точки зрения Василия Павловича, философия – это метауровневая теория или метауровневое теоретизирование. Теория может быть понята как определенный результат познания. Если на философское познание смотреть как на процесс, как на индивидуальную или общественную деятельность, то философия предстает уже не в виде теории, а в виде теоретизирования. Таким образом, мы обнаруживаем у В. П. Горана не одно определение философии, а два взаимосвязанных определения философии. Если бы можно было воспользоваться достаточно емким указанием на род, то два определения – процессуальное и результативное – свелись бы к одному. Понятие мировоззрения обладает хорошей емкостью, оно содержит в себе возможность отсылки к процессу и результату. При этом мировоззрение может ассоциироваться как с индивидом, так и с обществом. Не случайно А. Н. Чанышев использует в качестве рода для философии именно понятие мировоззрения, называя возникающую в Греции философию новой формой мировоззрения или формой общественного сознания [Чанышев, 1982, с. 37]. Однако нельзя не заметить, что Василий Павлович Горан настороженно относится к попыткам спецификации философии через понятие мировоззрения, несмотря на удобства использования данного понятия. Для этой настороженности есть, с нашей точки зрения, основания. Мы попытаемся выявить проблему, связанную с понятием мировоззрения, чтобы указанное понятие можно было доработать и оптимальным образом встроить в определение философии.

Проблема, возможно, заключается в том, что понятие мировоззрения опирается на неоднозначное и диалектически подвижное представление о мире. В узком смысле мир трактуется как природа, которая существует в физическом пространстве и времени, воспринимается при помощи органов чувств, противопоставляется человеку, изучается естественными науками. В более широком смысле мир – это не только природа,

но и человеческая культура с ее информационными, концептуальными конструктами. Эти концептуальные конструкты в одних контекстах противопоставляются реальному миру, в других – признаются частью последнего. Речь не идет о противостоянии материализма и идеализма. Чтобы исключать из объективной реальности смысловые построения, не нужно придерживаться материалистических взглядов. Философы позитивистского толка в принципе отказывались говорить о внешней реальности, жестко закрепляя смыслы за определенными высказываниями и привязывая эти высказывания к субъективному опыту [см., напр.: Шлик, 2006]. Смысловые конструкции, взятые вне конкретных языковых форм выражения и эмпирических привязок, не рассматривались логическими позитивистами как предметы познания, и традиционная философия с точки зрения позитивизма оказывалась разговорами ни о чем.

Чтобы признавать реальное (объективное) существование процессов мышления и идей, вовсе не обязательно принимать идеалистическую онтологию. Культурно-субъективную составляющую мироздания можно представлять в неразрывной связи с природно-объективной составляющей мира, описывая эволюцию культуры как продолжение процессов природной самоорганизации и рассматривая культуру как надприродный слой в структуре реальности.

Границы между понятиями культуры и природы, смысла и вещи не являются вечными и неизменными, они изменяются от контекста к контексту, исчезают и появляются. Возникнув однажды в истории человечества, эти границы могут со временем затеряться среди других понятийных разграничений и утратить свою актуальность. Однако нельзя недооценивать текущую функциональную значимость упомянутых границ. Удобно различать бытие идей и бытие вещей. Рожденные в человеческой культуре смыслы, существуя на физических носителях и отсылая к физическим реалиям, обладают относительной независимостью от этих носителей и реалий: одни и те же концепты могут воспроизводиться на разных носителях одинаковым образом, возникновение или исчезновение концептуальной конструкции не сводится к физическому возникновению или исчезновению чувственно воспринимаемой вещи в физическом пространстве-времени, люди способны обдумывать и обсуждать ситуации, не существующие в физическом мире.

Использование понятия мировоззрения в качестве рода для философии может выглядеть спорным предприятием в такой системе понятий, в которой мышление и его продукты исключаются из реальности, не признаются аспектом или частью мироздания. Если мировоззрение трактовать как совокупность взглядов на физический мир и на пространственно-временные координаты человека в этом мире, то философию в качестве разновидности такого мировоззрения будет сложно представить.

Многие исследователи предметной специфики философии, включая В. П. Горана, говорят о том, что философское познание обращено к мыслям, концептам, образующим каркас той или иной картины мира. Здесь важно подчеркнуть то, что, в отличие от наук, изучающих общество и культуру эмпирическими методами, философия интересуется конкретными социально-историческими и лингвистическими формами реализации концептуальных схем лишь постольку, поскольку эти формы ведут к прояснению отношений между смыслами. Приоритеты гуманитарных и общественных наук развернуты относительно философских приоритетов зеркальным образом. Ученых не интересуют смыслы как таковые, их интересуют пространственно-временные формы человеческого существования и конкретные способы реализации концептуальных схем.

Расширенное многослойное представление о реальности подразумевает включение в мироздание не только культуры в ее конкретных текстуально-исторических проявлениях, но и тех смыслов, которые возникают в рамках культуры. Если мы определим мир именно таким образом, то соответствующее этой трактовке мира понятие мировоззрения можно рассматривать как родовое по отношению к понятию философии. При этом несовместимость предложенных Гораном и Чанышевым дефиниций философии перестает быть очевидной, недоопределенность чанышевской трактовки мировоззрения устраняется и разрешается парадокс, связанный с горановским определением философии. Понятно, что если возникающие в человеческой культуре концептуальные конструкции идентифицируются как аспект мироздания, связанный воедино с другими аспектами бытия, то ничего не мешает рассматривать философию как специфическую разновидность мировоззрения. В этом случае результат философского познания будет метамировоззренческой теорией независимо от того, на что это познание направлено – на философию или на другие формы культуры. Можно сказать, что дефиниция В. П. Горана дополняет чрезмерно лаконичную формулировку А. Н. Чанышева, фокусируя наше внимание на существенных характеристиках философии, отличающих философию от других форм духовной культуры.

Определения А. Н. Чанышева и В. П. Горана вписываются, на наш взгляд, в единое направление мысли, которое противостоит многочисленным и разнообразным попыткам представить философию как беспредметное рассуждение. Популярность позитивизма сегодня уменьшилась, но разговоры об отсутствии у философии предмета продолжаются. Современный норвежский философ Ларс Свендсен пишет: «...справедливо будет утверждать, что зачастую философия вообще не имеет никакого предмета, а скорее занимается *размышлениями* о предметах. Другими словами, предметом философии может быть все, что угодно, а потому попытка дать определение философии через ее предмет начисто лишена смысла» [Свендсен, 2017, с. 23]. Позволим себе не согласиться со Свендсеном. Развивая линию мысли Чанышева и Горана с учетом высказанных выше соображений, мы можем сформулировать определение философии таким образом: *философия – теоретическая форма мировоззрения, в рамках которой мироздание рассматривается со стороны понятий, при этом выявляются смысловые конструкции, изучаются закономерности их существования и создаются новые системы понятий.* Выражение «теоретическая форма мировоззрения» указывает на понятийную и аргументативно-критическую основу философского мышления. Метамировоззренческий характер философии фиксируется, когда мы говорим, что философия рассматривает мироздание со стороны понятий. Данное определение позволяет отделить философию от допонятийного мифологического сознания, от образно-понятийного, но не критического религиозного мировоззрения, от искусства, для которого понятийно оформленный критицизм нехарактерен, и от науки, которая фокусируется не на концептуальных схемах, а на чувственно воспринимаемых обстоятельствах и на конкретных способах реализации смысла. Полученную дефиницию можно использовать как рабочее определение в контексте проблемы генезиса философии<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Нельзя не заметить некоторых проблем, сопряженных с выбором данного определения. Если искусство – скорее образная форма восприятия мира, чем понятийная, а мифологическое мышление древних людей многими исследователями расценивается как допонятийное, то как можно представить себе философию

### Список литературы / References

Горан, В. П. (2007). *Теоретические и методологические проблемы истории западной философии*. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 269 с.

Goran, V. P. (2007). *Theoretical and Methodological Problems of the History of Western Philosophy*. Novosibirsk. 269 p. (In Russ.)

Зеленкина, Л. М. (2002). Проблема спецификации философии в контексте проблемы генезиса философии. *Философия: история и современность. 2001-2002*. Науч. ред. В. П. Горан, В. Н. Карпович. Новосибирск: Изд-во НГУ. С. 245-259.

Zelenkina, L. M. (2002). The Problem of the Specification of Philosophy in the Context of the Problem of the Genesis of Philosophy. In Goran, V. P., Karpovich, V. N. (eds.). *Philosophy: History and Modernity. 2001-2002*. Novosibirsk. Pp. 245-259. (In Russ.)

Свендсен, Л. (2017). *Философия философии*. М.: Прогресс-Традиция. 280 с.  
Svendsen, L. (2017). *Philosophy of Philosophy*. Moscow. 280 p. (In Russ.)

Чанышев, А. Н. (1982). *Начало философии*. М.: Изд-во МГУ. 184 с.  
Chanyshev, A. N. (1982). *The Beginning of Philosophy*. Moscow. 184 p. (In Russ.)

Чанышев, А. Н. (1999). *Философия Древнего мира*. М.: Высш. шк. 703 с.  
Chanyshev, A. N. (1999). *Philosophy of the Ancient World*. Moscow. 703 p. (In Russ.)

Шлик, М. (2006). Позитивизм и реализм. *Журнал "Erkenntnis" («Познание»)*. Избранное. М.: Изд. дом «Территория Будущего», Идея-Пресс. Т. III. С. 283-309.

Schlick, M. (2006). Positivism and Realism. *Journal "Erkenntnis" ("Cognition")*. Selected Works. Moscow. Vol. III. Pp. 283-309. (In Russ.)

### Сведения об авторе / Information about the author

**Зеленкина Лариса Михайловна** – старший преподаватель кафедры философии Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1., e-mail: l.zelenkina@ngsu.ru

Статья поступила в редакцию: 15.04.2025

После доработки: 10.05.2025

Принята к публикации: 02.06.2025

---

искусства и философию мифологии? Ведь философия предполагает работу с понятиями. Развернутый ответ на этот вопрос не вписывается в рамки данной статьи. Он требует специального исследования. Однако уже сейчас можно сказать, что изучение концептуальных конструкций подразумевает постижение их эволюции и границ, которое становится возможным при сопоставлении понятий с тем, что понятиями не является.

**Zelenkina Larisa** – Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk State University, Novosibirsk, Pirogova Str., 1., e-mail: l.zelenkina@g.nsu.ru

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 10.05.2025

*Accepted for publication:* 02.06.2025

УДК 101

## К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ФИЛОСОФИИ. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОНЯТИИ «ФИЛОСОФИЯ» В РАБОТАХ В. П. ГОРАНА

Д. К. Маслов

Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (г. Москва)  
dkmaslov@hse.ru; denn.maslov@gmail.com

**Аннотация.** В настоящей статье в свете понятийного и деятельностного аспектов философии рассматривается определение философии как рефлексивной мета-мировоззренческой теории, данное Василием Павловичем Гораном. Рассмотрение касается известного сегодня направления концептуальной инженерии или понятийного строительства, что позволяет предложить иную мета-философскую перспективу, представляющую философию как особого рода деятельность по работе с наиболее фундаментальными понятиями.

**Ключевые слова:** философия, метафилософия, метафизика, концептуальная инженерия, В. П. Горан.

**Для цитирования:** Маслов, Д. К. (2025). К определению философии. Размышления о понятии «философия» в работах В. П. Горана. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 54-70. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.54-70

## REFLECTIONS ON THE CONCEPT OF PHILOSOPHY IN CONNECTION TO V. GORAN'S CONCEPTION

D. K. Maslov

National Research University Higher School of Economics (Moscow)  
dkmaslov@hse.ru; denn.maslov@gmail.com

**Abstract.** In the present article, some reflections on the concept of philosophy are made in the light of the definition of philosophy as a reflexive meta-worldview theory, proposed by Vasily Pavlovich Goran. The reflections pertain to the currently popular trend of conceptual engineering, that allows for a different meta-philosophical perspective presenting philosophy as a special kind of activity of working with the most fundamental concepts.

**Keywords:** philosophy, meta-philosophy, metaphysics, conceptual engineering, V. P. Goran.

**For citation:** Maslov, D. K. (2025). Reflections on the Concept of Philosophy in Connection to V. Goran's Conception. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 54-70. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.54-70

### I

Философия и ее сущность как предмет исследования в последнее время вызывают постоянный интерес. Сегодня для обозначения исследований о философии популярен термин метафилософия, или иногда используется философия философии<sup>1</sup>. Основной круг вопросов такого исследования состоит в том, чем является философия, в чем ее задачи, границы (по отношению к другим дисциплинам и практикам) и методология.

---

<sup>1</sup> К метафилософии в широком смысле можно отнести и мета-метафизику, мета-этику, экспериментальную философию и пр., т. е. дисциплины, отвечающие на вопрос о «что» и «как» в философских субдисциплинах.

В течение последних десятилетий увидело свет множество статей и книг по этому вопросу, относящихся к разным течениям, как за рубежом, так и в России. В рамках аналитической традиции существует как минимум один журнал (*Metaphilosophy*), посвященный исследованию философии. Среди прочих работ вышли книги Даммета [Dummett, 2010], Уильямсона [Williamson, 2007], Решера [Rescher, 2014]. Эта тенденция находит отражение и в дискуссиях в отечественных журналах [Никифоров, 2009; Васильев, 2019а; Williamson, 2019; Скрипник 2020]. Помимо этого, в русскоязычной среде не утихают споры о понятии и природе аналитической философии [Шрамко, 2007; Шохин, 2013, 2015, 2018а, 2018б, 2024; Целищев, 2018; Джохадзе 2016; Скрипник, 2018; Makeeva, 2019; Васильев, 2019б].

В рамках континентальной традиции определение философии давали (и это весьма неполный список): [Хайдеггер, 1992; Ортега-и-Гассет, 1991; Делез, Гваттари, 1998]. Сегодня весьма популярны такие подходы, как антифилософия и не-философия [Laruelle 2013], темное просвещение и пр., которые также высказываются о сути философии, как правило, в нормативном ключе. В немецкой философской традиции ведутся длительные дебаты о сущности философии и метафизики, ее *raison d'être*. Можно выделить сборник “*Warum noch Philosophie?*” [Ackeren et al., 2008], не считая бесчисленного количества работ по метафизике, например “*Wozu Metaphysik?*” [см.: Erhard et al., 2018]. Стоит заметить, что в немецкой философской традиции термин «метафизика», как правило, используется для обозначения исследования *основных* проблем философии, что также включает (или ограничивает) практические контексты.

В русскоязычном пространстве еще в советское время этой тематике было посвящено несколько работ [Ойзерман, 1969; Потемкин, 1980; Мамардашвили, 1992], и в пост-советское время этот интерес, так или иначе, продолжился [Бибихин, 2009; Потемкин, 2003; Никифоров, 2001].

К определению философии можно подходить нормативно, что нередко соседствует с малым или отсутствующим интересом к истории философии и попыткой начать все с чистого листа<sup>2</sup>. Такой подход либо отвечает новым вызовам, либо стремится пересмотреть неудачи прошлой философии, и поэтому он несет с собой (или как минимум претендует на) определенный элемент новизны. Особенно это касается новых вызовов, и это связано с возникновением потребности в осмыслении и концептуализации новых дискурсов и практик. Иной способ связан с изучением уже существующей философии, исследованием устройства и функциональности эмпирически данных проектов и систем в истории философии [ср.: Горан, 1996, с. 6]; такой подход дает понимание философии на сегодняшний день, и, пожалуй, можно охарактеризовать его как историю духа в терминах Р. Рорти [Рорти, 2017; см. также: Джохадзе, 2017; Философия и ее история..., 2021]. Эти подходы представляют собой идеальные типы, и в действительности все попытки осмыслить философию так или иначе содержат соотношение указанных подходов, так что и нормативные философы не могут избежать отказа от эмпирического материала из истории философии [Васильев, 2019а, с. 8], равно как и историки философии не свободны

---

<sup>2</sup> Ср. кантовский принцип рассмотрения метафизики как не случившейся дисциплины (“als ungeschienen anzusehen”; [Kant, 1900f., AA IV, p. 255, ср. AA 3, КЧР В 23-4], или же еще более резкий тезис Крипке о том, что вся предшествующая философия ложна.

от нормативности. Нормативность проявляется и в самой истории философии, и это служит основанием актуальности философии прошлого, ее идей и аргументов для настоящего, и также это выражается в том сходстве и преемственности основных позиций, которые можно наблюдать в истории философии.

К дескриптивному подходу относится концепция философии, предложенная Василием Павловичем Гораном, которая, как кажется, незаслуженно обойдена вниманием [Горан, 1996, 1997, 2007]. Василий Павлович продолжает советскую традицию философствования, развивая идеи Гегеля, Маркса и Ленина, он предлагает понятие философии как рефлексивной мета-мировоззренческой теории [Горан, 2007, с. 30; Горан, 1996, с. 13]. Мировоззрение оказывается родовым типом познания, и сама философия является видом мировоззрения. Под последним понимается совокупность взглядов на мир и нас самих, т. е. определенное понимание того, что такое мир и какое место мы в нем занимаем. В частности, в ранней статье Горан пишет: «Речь идет о том, что философию следует специфицировать не как теоретическое мировоззрение, а как мировоззренческую теорию, причем теорию особого рода. Это – такая теория, для которой мировоззрение есть ее объект. Или, другими словами, по отношению к мировоззрению это – теория метауровня. Ее язык можно квалифицировать как метаязык, тогда как язык мировоззрения – как объектный язык. Задача философии – выявление концептуальных оснований мировоззрения соответствующего субъекта (не только и не столько индивида, но и той или иной социальной общности) соответствующей эпохи, теоретическое обоснование этих его концептуальных оснований и уже на этой теоретической основе – дальнейшая проработка собственно мировоззренческих вопросов» [Горан, 1996, с. 13].

Особо стоит выделить то, что философия понимается как *деятельность* в отношении мировоззрения: «Философия и есть метамировоззренческая теория, теория метауровня по отношению к тому мировоззрению, концептуальные основы которого она выявляет и обосновывает» [Там же]. Философия оказывается по времени следующей за, вторичной, в некотором смысле паразитической деятельностью в отношении других практик, предметных областей и дискурсов (мировоззрения), которая выступает в разных функциях.

Философия является теорией, т. е. логически упорядоченной, претендующей на систематическую полноту понятийной деятельностью. Прежде всего задача философии состоит в выявлении концептуального содержания мировоззренческих представлений, а затем – в конструировании концептуальных основ такого мировоззрения. За этим следует процесс обоснования [Горан, 1997, с. 5-6]. Стоит отметить, что за этим также может следовать перестройка, критика, легитимация и т. д., т. е. концептуализация не обязательно имеет оправдывающий характер, но может выступать и в критической функции.

В этом отношении понимание философии как деятельности метауровня, носящей рефлексивный характер, также находит свое отражение и в современной немецкой философии. Пирмин Штекелер понимает философию или метафизику как комментарий над нашими речевыми практиками и объектными областями речи. Штекелер выбирает для этого название «логическая география», которое восходит к Райлу и даже Канту [см.: Stekeler-Weithofer, 2023, p. 166; Stekeler-Weithofer, 2025, in print]. Последний метафорически именовал так Юма [Kant, 1900f., AA 3, A760/ В 788], и конечно понимал таким образом и свою деятельность. Здесь стоит вспомнить его метафорику картографии, мореплавания и поиска земли, а также расчерчивания границ и функций разума [см.: Kant, 1900f., AA 5 p. 192-3].

Философия играет служебную роль в отношении мировоззрения, однако Горан уравнивает ее в целом с разумом и рациональностью, рациональной деятельностью по экспликации, классификации, обоснованию и т. д., основанной на аргументации. Такая служебная роль оказывается доминирующей, вполне в духе диалектики господина и слуги, в духе гегелевской метафоры. Горан пишет: «Ее служебная роль того же рода, что и служебная роль разума для человека. Разум – “слуга” человека, но такой “слуга”, который, как правило, руководит своим “господином”. Хотя возможны и ситуации, когда разум бывает и “отстраненным” от такого руководства, например, ситуации чрезвычайного эмоционального возбуждения человека. Но такие ситуации и выявляют пределы власти разума над человеком, демонстрируя, что разум – всего лишь одно из орудий человека, а не человек орудие разума как чего-то самодовлеющего» [Горан, 1997, с. 14-5].

Разумеется, в истории философии достаточно примеров, когда философия понимается как не и вне разумная деятельность (зачастую это связано с «анти-философами», такими как Шопенгауэр и Ницше). Сам вопрос о рациональном характере и методике философии оказывается метафилософским. Даже такая деятельность критики самого разума при всем отрицании определенных концепций разума (как правило, в роли такого чучела выступает Гегель) прибегает к изощренной аргументации, явной или неявной. Поэтому такая философия все же движется в рамках минимальной рациональности как понятности (хотя иногда и пытается из нее выйти), если использовать определение рациональности Г. Шнедельбаха [см.: Шнедельбах, 2018].

Таким образом, Василий Павлович Горан сводит философию к мировоззрению, обслуживание которой является ее «единственной» или, скорее, родовой функцией. Она не только выявляет содержание, но и логически организует его в теорию, а также обосновывает на метауровне [Горан, 2007, с. 48]. В целом Горан выделяет метамировоззренческую функцию, которая распадается на праксиологическую (а также ее подфункцию – социальную), гносеологическую, и аксиологическую, онтологическую, логическую, идеологическую (как подфункцию аксиологии), а также методологическую [Горан, 2007, с. 49-51].

Итак, философия играет также и активную, направляющую и легитимирующую роль в отношении дискурсов. Она занимается тем, что является не первым для нас (привычные или известные дискурсы и понятия), но первым по природе, если использовать понятия Аристотеля, т. е. так или иначе известными, но в определенном смысле скрытыми от нас принципами и правилами, которые понимаются как фундаментальные для нашей привычной речи. Мы всегда уже живем в нормативном мире, упорядоченном по правилам, зачастую не осознавая этих правил и принимая их за данность. Только контексты разрыва указывают на нормы и функции, пробуждают наше осознание их<sup>3</sup>. Как правило, потребность в философском размышлении особенно остро возникает при радикальных переменах в мировоззрении или в терминологии марксистов, в общественном сознании, так что такая экспликация имеет целью восстановление убеждений, легитимацию новых и т. д. Самые яркие примеры – это классический период развития философии, связанный с кризисом полисного устройства в Афинах и фигуры Сократа, Платона и Аристотеля, стоиков как философов эпохи эллинистических монархий и римской империи; Кант и немецкий идеализм как попытка осмыслить просвещение и революцию и т. д.

---

<sup>3</sup> В этом контексте стоит рассматривать знаменитое понятие *Angst*, предложенное Хайдеггером, описывающее состояние, пробуждающее наше осознание структур посредственности и вырывающее из повседневности, а также *Zuhandenheit* и сбой в функционировании такой *подручности* и т. д.

Сама традиция рассматривается как то, что подвластно влиянию теоретических выводов исследований по философии, и полученные выводы: «... могут способствовать как ее укреплению, так и изменению, расшатыванию, разрушению» [Горан, 1996, с. 8]; это происходит в моменты возникновения «трещин в мировоззренческом сознании» [Там же, с. 13]. В другом месте Горан пишет: «Философия всегда оказывала значительное влияние на жизнь общества, в том числе и на практическую его составляющую» [Горан, 2007, с. 49], т. е. философия как деятельность играет направляющую роль в отношении убеждений, так что определенная философия как бы закладывает основы будущего «мировоззрения» или системы убеждений.

Это отсылает нас к теме взаимодействия и влияния теоретической деятельности на общество, человечество и его историю. Горан прямо выделяет в ней вопрос об отношении мышления к бытию как основной для философии [Горан, 1997, с. 8]. Однако он на самом деле скрывает за собой вопрос о том, насколько философия (как и наука – в некотором смысле ее порождение) может влиять на процессы в мире и обществе, и насколько философия может менять мир. Выше мы указали на его мысль о том, что философия оказывает *влияние* на общество, из чего следует сделать вывод о том, что «идеализм» в конечном счете неустраим<sup>4</sup>. На это указывает то, что философия влияет на практику путем работы с понятиями, что является разумной *целесообразной* деятельностью, которая является условием объективности и вообще существования теории (и истины) как таковой. Более того, марксистское понятие «средств производства» и производственных отношений, которые рассматриваются как сугубо «материалистические», уже включает в себя целерациональность и телеологию, что, в сущности, является элементом «идеализма». Разумеется, эти короткие указания еще не развиты в полновесную аргументацию и их следует прочитывать как приглашение к размышлению.

Итак, стоит согласиться с таким выделением подфункций. Однако, по нашему мнению, Горан делает больший упор на философии как *мировоззрению*, тогда как стоит сделать упор на ней как на определенном роде (хотя и теоретической!) *деятельности*, связанной с изучением и изменением понятий.

## II

Вопрос о сущности той теоретической деятельности, которая называется философией (или метафизикой), относится к ведению самой философии<sup>5</sup>. Философия является *понятийной деятельностью*, несмотря на свой статус теории; тем самым традиционное, строгое разделение философии на теорию и практику оказывается пронизываемым

---

<sup>4</sup> Как писал Гегель, дух, или сознание и мышление, является идеалистом в собственном смысле вообще [см.: Hegel, 1970, TWA 5, p. 173; Гегель, 1975, НЛ 1, с. 222], поскольку он «снимает», т. е. переносит содержание внешнего мира в себя через ощущение, представление и т. д. Разумеется, это не влечет за собой частое и неверное прочтение Гегеля как идеалиста, который говорит о Духе, Боге и пр. в трансцендентном, сугубо догматическом смысле. Эти понятия вводятся как тематические для рассмотрения сложных процессов человеческой практики и институтов познания и совместного бытия, и бога следует понимать в аристотелевском смысле как фигуру мыслящей себя сущности.

<sup>5</sup> В отличие от других наук, поскольку история физики является отдельной от физики дисциплиной и в целом может рассматриваться как не имеющая значения для текущих исследований. Подобно метафилософии, история философии изучается самой философией. Более того, известно возражение против полного отказа от философии в пользу науки (в духе Хокинга), которое гласит, что вопрос о том, что такое наука, является, в сущности, философским, следовательно, философия неустраима.

и в некоторых контекстах иррелевантным. Философия – это не только и не столько мировоззрение (*Weltanschauung*), сколько и *миро-созидание*: по крайней мере, это касается теоретического образа мира, а также социального мира.

Философия является также *понятийной деятельностью*, т. е. предметом ее исследования и *воздействия* являются понятия. Кант писал, что все события совершаются по правилам [Кант, 1980, с. 319], и понятия являются этими правилами. Они так или иначе отражают мир, а не являются просто «конвенциями», т. е. они объективны. Эта объективность имеет различную степень модальной жесткости – от отражения свойств объектов в науке до установленных норм и правил принятого поведения в сообществе. (Поспешным было бы объявлять физические тела более «реальными», однако оставим в стороне этот вопрос.) Философия как дисциплина исследует категории и понятия наиболее общего характера, т. е. их применение в разных областях знания. Так, мы говорим о философии науки (физики, биологии и т. д.), исследуем такие категории и понятия, пронизывающие разные предметные области и практики, как благо, причинность, мир, бог, красота и т. д. Философия не исследует предметный мир напрямую, но из этого, однако, не следует делать вывод, что философия оторвана от опыта, – напротив, ее отношение к опыту опосредованно понятиями и категориями, при этом она играет серьезную роль. Ее значение поэтому определяется тем, что понятия и категории оказываются формирующими, направляющими опыт. Философия исследует эти понятия, и поэтому хотя она и находится над непосредственным или повседневным опытом, проживаемым через понятия, она связана с ним, влияет и испытывает воздействие и оказывает влияние.

Совокупность понятий и суждений, в которых они появляются, составляет тело знания<sup>6</sup>. Такое знание устроено *инференциально*, т. е. это логическое пространство, наполненное содержанием и оформленное на основании логических правил следования, непротиворечия и т. д. Знание находится в постоянном изменении и движении, как в обыденной речи, так и в речи ученых и философов. Статичная картина в отношении знания и истины выступает в качестве нормативного идеала как полная и законченная совокупность всех истинных утверждений, однако было бы ошибочно гипостазировать этот идеал. Тело знания постоянно развивается. Система – тело знания – устроена холистически, так что изменение некоторого понятия в конечном счете повлияет на всю сеть понятий, хотя это изменение займет какое-то время.

Философская деятельность заключается в работе с понятиями (как правило) высшего уровня, их *создании* или *элиминации*, в *изменении* или *сохранении*. Так говорят про понятие стола, лошади и пр., а не об этой или другой особи или об особенностях вида лошадей или столов. Разумеется, понятия семантически относятся к предметам (предметы подпадают под понятия) или понятиям низшего уровня (субординация понятий), которые так или иначе относятся к предметам. Понятия высшего уровня – это правила / принципы для работы с понятиями объектного уровня, часто они называются категориями.

---

<sup>6</sup> Гегель называл это *Arbeit am Begriff*; однако и тот коллективный субъект, осуществляющий эту работу, есть также Понятие, так что мы также говорим и про *Arbeit des Begriffs* [см.: Маслов, 2022, 2023; Maslov, 2025 in print]. Разумеется, иная, более привычная терминология имеет то же содержание, что и гегелевские понятия, как, например, наука у Куайна, нормативность и институциональный мир Серла, логический универсум рассуждений Селларса или припоминание Брэндома и т. д.

Философия осуществляет работу над понятиями особого рода, понятиями метауровня или категориями, – тем самым она обозревает и в некотором смысле формирует *все* понятия. В современных дебатах сходная тематика получила название «концептуальная инженерия», однако, пожалуй, на русский язык это может быть переведено как «понятийное строительство». Эта деятельность пронизывает всю философию и историю философии – в частности, экспликация, уточнение, «припоминание» (*анамнесис* у Платона, *recollection* Брэндома) также относятся к такой работе с понятиями.

Философия – это работа по изменению понятий для их лучшего функционирования в разных отношениях и лучшего соответствия разного рода стандартам. Как правило, добродетелями понятий считаются точность и однозначность, однако эти свойства не исчерпывают требования к понятиям. Прежде всего, эти понятия должны отвечать теоретическим или практическим проблемам и предлагать их решение, которое выражается в понятийном прогрессе, что концептуальные инженеры выяснили для себя только недавно [Queloz, 2022]. (Гегель называл такое изменение определенным отрицанием, так что понятийное новшество оказывается ответом на теоретическую или практическую проблему, должно отвечать некоторым нуждам, разрешать «противоречие».)

В силу своего фундаментального характера философские понятия выражают практики, так что философия призвана совершать работу в отношении понятий, что принимает различные формы в зависимости от контекста. В отличие от антифилософов, я утверждаю, что подлинное изменение подготавливается и осуществляется именно на уровне понятий, и позже на уровне практики, поскольку мы способны изменять их, и если понятие укореняется, то это приводит к самым существенным и долгосрочным изменениям, особенно в случае философских концепций. В этом состоит правильное прочтение мысли, скрывающейся в знаменитом 11 тезисе Маркса о Фейербахе, поскольку заклинаемое действие рождается из предшествующего понятия (пусть и смутного), так что действие – это осуществление, *Verwirklichung* понятия. В определенном отношении практика следует за понятиями, хотя это двусторонний или круговой процесс, так что изменение практики дает основание для рефлексии и выделения новых понятий, отражающих совершившиеся изменения в уточненных и до определенного момента закрепленных понятиях. Это слишком большая и сложная проблема для обсуждения в рамках статьи, однако стоит заметить, что и изменение практик на низшем уровне абстракции также сопровождается неосознанным и неконтролируемым изменением понятий обыденного мира. Часто это происходит в виде смещения значений терминов, т. е. правила (понятия) претерпевают эволюционное изменение «сами по себе», а не посредством контролируемого и сознательного вмешательства философов или ученых.

Это ставит ряд вопросов о том, в чем состоит наша способность изменять понятия и насколько мы способны вызывать изменения в практиках, соответствующих понятиям, в долгосрочной перспективе, и какова степень, и глубина нашего воздействия. Иными словами, это вопрос о том, каковы пределы нашего влияния на нас самих и мир посредством понятийного строительства, насколько это действительно в нашей власти и каковы пределы возможного.

### III

Философия является определенного рода *практикой*, деятельностью. Как и всякая речь, философия – это практика суждений или употребления понятий, в том числе и относящихся к сфере практического, действий. Так, справедливость – это совершение справедливых поступков и т. д. Философия как речевая и понятийная деятельность также является видом прагматических и перформативных речевых актов. Философия *делает* что-то и, занимаясь философией, мы делаем что-то, что не является *просто* речью или словами. Это в общих чертах указывает на связь философии с (социальным) миром. Отсюда возникает вопрос о ее соотношении с практикой вообще, который мы уже затронули в первой части статьи.

Аристотель отличал созерцательные науки от практических и поийетических, так что наука и философия относились именно к теории, созерцанию, и строго противопоставлялись практике как гражданской и этической деятельности в рамках полиса, и тем более противопоставлялись производящей, поийетической или технической деятельности ремесленников и художников [Аристотель, 1975, Met. I 2, 982a, 982b 3, VI 1 1025 23-26]. Кант также отделял теоретическую философию от практической на том основании, что в практической действие совершается на основании идеи свободы и особого рода причинности, свойственной воле разумных существ. Действия в теоретической философии направляются правилами, свойственными для нее, т. е. согласно понятию необходимости; построение треугольника происходит по правилам, которые не ведут свое начало из *свободы*, но принадлежат миру природы, подчиняющемуся замкнутой причинности, хотя сама познавательная деятельность – это проявление свободы. Кант в «Критике способности суждения» выделял такие правила, как технически-практические [Kant 1900f, AA 5, S. 2-3, 172-4]. В отличии от них Платон связывал действие с познанием, обладанием понятиями (эйдосами), так что правильные действия рождаются из правильного познания.

Философия – это понятийная деятельность над особыми понятиями, абстрактными сущностями, не имеющими прямых референтов в материальном мире. Такие понятия являются правилами, направляющими объектные понятия, и они задают наше включение и исключение объектов в классы и связанные с этим действия. Понятия не следует рассматривать как только лишь ментальные образы, населяющие наш ум, но скорее они – это интересубъективные (или по выражению Пирмина Штекелера – трансубъективные, т. е. «объективные») правила, доступные индивидам и группам, но не сводимые только к конвенциям; такие правила относятся к объектам, миру [см. работу Дэвидсона: Davidson, 2001]). Можно сломать артефакт, например, стул, и это, как правило, не возбраняется, однако убийство живого существа, как правило, возбраняется, то есть понятия несут в себе скрытую нормативность – по меньшей мере *prima facie* не следует убивать или плохо обходиться с живым существом. Сами понятия выражают, описывают, в некоторых случаях направляют нашу речь, практики и события в мире.

Практика и понятия, если мы разумеем их как правила, процессы или действия, проистекающие по правилам, оказываются двумя сторонами одной медали. Понятия – это абстрагированная практика, практика – это «живые», живущие понятия. Понятия выражают наши практики, а наши практики направляются понятиями, в том числе относящимися к социальной сфере, такими как справедливость, свобода и т. д. Очевидно,

что часто используются разные понятия, выражаемые одними терминами, что создает двусмысленность и может служить источником путаницы. Устранение двусмысленности (disambiguation) также относится к понятийной деятельности. Разумеется, следует отличать теоретическую или понятийную деятельность *per se* от действия согласно понятиям в действительности. Связующим звеном *prima facie* являются, разумеется, перформативные речевые акты, когда высказывание и составляет *деяние*. Однако всякое осмысленное действие, т. е. действие в собственном смысле слова так или иначе уже укоренено в понятии (различении вещей и правил обхождения с ними).

Понятия находятся, по крайней мере, в определенной степени *в нашей власти*. Это значит, что мы можем *менять* понятия. Если мы меняем наши понятия, то мы меняем наши практики; также и изменение практик может приводить к изменению (философских) понятий. Однако, как кажется, смена практики осуществляется именно *через* понятия как среду и посредника, поскольку такие изменения происходят *целесообразно* и преследуют некоторую пользу; изменение понятий повседневного уровня затем находит выражение в письме и теории. Следует помнить, что, как правило, понятия подвижны и / или расплывчаты в нашем использовании, – они *живут*<sup>7</sup>.

Наша проблема состоит в выяснении соотношения понятий и понятийной практики, т. е. действия согласно понятиям (в конечном счете – более или менее эксплицитной теории). Эта проблема восходит к знаменитому 11 тезису Маркса о Фейербахе. В современности, да и самим Марксом, это соотношение было понято не совсем верно и, как правило, совсем неверно среди последователей Маркса в романтическом, героическом ницшеанском ключе произвольного воздействия на мир. Популярен взгляд, что изменение понимается Марксом как дело *практики*, а не философии (интерпретации), поскольку философия понимается как бесплотное умствование, не способное к действию само по себе. Тем самым, он сформулировал теоретическую позицию, утверждающую главенство *практики* по отношению к теории, напоминающую разделение теоретической и практической рациональности по Аристотелю. В некотором смысле такая позиция, критикующая «кабинетные умствования», верна, однако в основном она промахивается в своей критике философии.

Это напряжение между теорией (абстрактными понятиями) и практикой весьма характерно иллюстрируется следующим курьезным примером из истории, быть может, впервые представляемым отечественному читателю. Дитер Хенрих, один из ведущих историков немецкой философии послевоенного времени, вспоминает про конфронтацию Ильи Теодоровича Ойзермана с немецкими студентами в 1968 г. В ответ на вопрос о том, как они относились к марксизму в странах «восточного блока», т. е. к марксизму-ленинизму, он писал следующее: «Когда студенческий бунт уже выдыхался, я пригласил Теодора Ильича Ойзермана на философский семинар в рамках моих попыток установить контакты внутри советской империи. Ойзерман был русским евреем и видным представителем той части советской философии, которая фокусировалась на Гегеле. Он дожил до 103 лет, кстати, и до самой смерти (в 2017 г.) он был по обыкновению не прочь выпить (*trunkfreudig*), если я могу доверять информации из Москвы. Для студентов, конечно, было большим

---

<sup>7</sup> Это позволяет некоторым философам утверждать, что это не мы говорим языком, но язык говорит в нас / нами. Ср. хайдеггеровское: *die Sprache spricht*.

событием услышать речь советского марксиста на немецком языке. Но Ойзермана тут же раскритиковали за то, что он ничего не сказал о политической практике. В ответ на его позицию, что теория – это руководство практикой, ему было сказано, что характер его лекции был совершенно немарксистский. Он резко возразил: “Вы враждебно относитесь к теории, а это совершенно не по-марксистски. Последний из тезисов Маркса о Фейербахе: “Философы лишь интерпретировали мир по-разному, тогда как дело в том, чтобы изменить его”. Но они его *интерпретировали!* Без рациональной интерпретации мира одно лишь желание изменить его слепо и иррационально”. Поучительно было наблюдать, как советский философ противоречил студентам, которых прежде всего волновало действие как таковое, с совершенно неожиданной стороны» [Henrich, 2021, p. 133].

Такое различие понимания соотношения интерпретации (понятийной работы) и действия представлено и в самой теории. Выше упомянуты проекты анти- и не-философии, которые являются определенным ответом (традицией ответов) на проблему соотношения философии как теории и практики. Антифилософия предстает как предпочтение действия над теорией (этот термин предпочитает Бадью). Очень огрубляя, можно сказать, что не-философия стремятся выйти из философии как (по их мнению, пустого) теоретизирования или слить теорию и действие воедино [Laruelle, 2013]. Тем самым, как представляется, совершается попытка устранения зазора между словом и делом, «субъектом и объектом» и т. д. Это представляется интересной стратегией, у которой, однако, имеются свои проблемы. Здесь весьма уместна отсылка к идеям Адорно, высказанным им в «Негативной диалектике». Известно, что такие философы, как Фуко и Деррида, как, вероятно, и многие другие, мыслили в русле или находились под прямым влиянием франкфуртцев; в любом случае, *French theory* так или иначе развивает идеи, высказанные ими. Адорно так открывает «Негативную диалектику»: «Философия, которая однажды казалась преодоленной, продолжает жить, потому что был *упущен момент* ее осуществления» (курсив мой – Д. М.) [Adorno, 1966, p. 13]<sup>8</sup>. Там же он добавляет, что, возможно, виной этому служит то, что существующая интерпретация не дотягивает до осуществления обещанного перехода к практике. Отсюда проистекает пессимизм и пораженчество в отношении разума. Это, по его мысли, приводит к тому, что после провала философии в том, что она оказывается единой с реальностью (очевидная отсылка к тезису Гегеля), она должна подвергнуться себя беспощадной критике. Его рецепт – это отказ от «тождества» мышления, которое подчинено логике калькулятивного мышления, и попытка выхода в сферу не-тождества, что бы это ни значило. Итак, по мнению Адорно, сама теория оказывается недостаточной или ущербной, неспособной осуществить себя в практике, бесплотной тенью. Тем не менее ни революционный порыв социалистов всех видов не достиг своих целей, несмотря на попытки реального социализма, ни тем более Адорно с его парадоксальной попыткой изобрести другое мышление (что также относится и к Хайдеггеру).

Отдельной темой будет исследование адекватности понимания мысли Гегеля Адорно, впрочем, как и адекватности предложения последнего. Скорее следует согласиться с мыслью, намеченной Ойзерманом. Любое действие следует из определенной интерпретации или понятийной работы, которая задает правила для мышления, суждения и действия.

<sup>8</sup> Разумеется, сам Адорно во время протестов 1968 г. остался совершенно пассивен в смысле практики, за что и подвергся известному *Busenattentat*.

Изменение происходит не в результате действия, но инициируется понятийной работой, исходя из которой и за которой следует действие<sup>9</sup>. Действия без понятий слепы и даже не могут быть квалифицированы как действия в некотором смысле, понятия без действия пусты. Отказ от теории и понятийной работы невозможен или же наивен. Всякому действию предшествует понятийная работа, и именно на уровне понятия и теории совершается настоящее изменение<sup>10</sup>. Если какое-то долгосрочное и глубокое действие, изменение возможны, они возможны только на основании предшествующей и сопутствующей понятийной деятельности, которая направляет нашу практику. Высшей формой такой деятельности является философия как такая деятельность, которая работает с наиболее фундаментальными понятиями.

В связи с этим можно кратко представить несколько ключевых проблем.

Очевидно, что мы можем менять наши понятия (а не просто термины или слова), примером чему служит история мысли в широком смысле. Однако также очевидно, что мы ограничены в своих возможностях изменения понятий в разных отношениях, прежде всего в том, насколько изменение понятий приведет к изменению в практиках, скажем, социальных. Можем ли мы *на самом деле* менять понятия? Как далеко простирается такая способность? Насколько изменение понятий зависит от нашего произволения и планирования? Каковы условия для того, чтобы изменения понятий были приняты сообществом и *подействовали*? Иными словами, насколько мы можем контролировать и направлять свое существование в коллективных практиках посредством понятий?

Пожалуй, здесь, при первом приближении, можно выделить два варианта, которые я бы обозначил как модель Гегеля и модель Маркса, и они касаются *произвольного* изменения.

Попытки романтического, прекраснодушного отказа от мира (что напоминает Хайдеггера, Адорно и сходных критиков разума) ввиду того, что мир не отвечает нашим представлениям о справедливости и доброте и пр., Гегель отвергал как (неразумное?) прекраснодушное *требование* (Sollen) или хотение воплощения идеала в действительности. Тезис Гегеля о действительности и разумности не следует прочитывать так: если мы полагаем, что нечто должно быть таким-то и таким-то, то оно должно воплотиться именно в таком виде. Эти попытки он рассматривал как наивные. Р. Пиппин в крайней форме выразил это так: «Для Гегеля задача философии состоит в том, чтобы познать [мир], а не изменить. Это так по простой причине, которую Маркс никогда собственно не понимал: она неспособна на это» [Piprin, 2008, p. 272]. (Тем не менее, хотя изменение и совершается духом, но оно регистрируется в философии, которая начинает свою работу с завершения процесса своего предмета.)

С другой стороны, можно представить себе обладание «единственно истинной» теорией, за которой должна следовать практика, которая легитимизирует все или практически все. Иной вариацией этого является «романтическое» стремление к воплощению утопии и «фантазий» посредством волевого действия или, может быть, даже понятийной работы. Однако проблема в том, что такие попытки часто терпят крах, потому что понятия и мир не изменяются желаемым нами образом. Это вызывает разочарование

<sup>9</sup> Насколько мне известно, сходную мысль высказывал Аббаньяно.

<sup>10</sup> Из этого не следует, что из *любой* теории автоматически следует ее воплощение или действие, как на это надеются утописты.

в разуме и силе теории – антифилософские (ре)сентименты. Отсюда вытекает необходимость правильно понять принципы, способность и дальное действие, укоренение наших способностей изменять понятия в философии как философскую деятельность и пытаться применять это на практике через работу с понятиями. Требуется срединный путь между предложенными альтернативами.

Итак, на основе продуктивного и укорененного в традиции понятия философии как рефлексивной метамировоззренческой теории Василия Павловича Горана были предложены некоторые размышления о философии как активной понятийной деятельности, которая носит активный и формирующий характер для нашего употребления понятий. В этом сочетаются нормативный и дескриптивный подходы: с одной стороны, в этом ретроспективно угадываются мотивы в истории философии, однако, с другой стороны, осознание такой активной роли философии (в том числе как речевой практики) накладывает нормативные требования на философию и обязательства к осмыслению ее не просто как отражающей и постигающей мир. Тем самым в определенном смысле философия оказывается не просто воззрением на мир, но систематической теоретической работой над понятием, и тем самым в некоторой степени конструированием мира. Этот вывод касается отношения теории и практики, которые понимаются как стороны использования понятий, однако требуется дальнейшее исследование в отношении принципов, условий возможности, пределов нашей способности произвольно менять понятия, и тем самым наши практики мысли и действия.

### Список литературы / References

Аристотель. (1975). *Сочинения в четырех томах. Т. 1: Метафизика. О душе*. М.: Мысль.  
Aristotle. (1975). *Essays in four volumes. Vol. 1. Metaphysics. About the Soul*. Moscow.  
(In Russ.)

Бибихин, В. В. (2009). *Чтение философии*. СПб: Наука.

Bibikhin, V. V. (2009). *The Reading of Philosophy*. Saint Petersburg. (In Russ.)

Васильев, В. В. (2019а). Метафилософия: история и перспективы. *Эпистемология и философия науки*. Т. 56. № 2. С. 6-18.

Vasiliev, V. V. (2019a). Metaphilosophy: History and Perspectives. *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 56. No. 2. Pp. 6-18. (In Russ.)

Васильев, В. В. (2019б). Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? *Философский журнал*. Т. 12. № 1. С. 144-158.

Vasiliev, V. V. (2019b). What is Analytic Philosophy and why it is Important to Ask? *Philosophy Journal*. Vol. 12. No. 1. Pp. 144-158. (In Russ.)

Гегель, Г. В. Ф. (1975). *Наука логики: в 3 т. Т. 1*. М.: Мысль.

Hegel, G. W. F. (1975). *Science of Logic*. In 3 vols. Vol. 1. Moscow. (In Russ.)

Горан, В. П. (1996). Философия. Что это такое? *Философия науки*. № 1 (2). С. 3-14.

Goran, V. P. (1996). Philosophy. What it Is? *Philosophy of Science*. No 1 (2). Pp. 3-14. (In Russ.)

Горан, В. П. (1997). Философия. Что это такое? Часть II. *Философия науки*. № 1 (3). С. 3-15.

Goran, V. P. (1997). Philosophy. What it Is? Part II. *Philosophy of Science*. No. 1 (3). Pp. 3-15. (In Russ.)

Горан, В. П. (2007). *Теоретические и методологические проблемы истории западной философии*. Новосибирск: Изд-во СО РАН.

Goran, V. P. (2007) *Theoretical and Methodological Problems of History of Western Philosophy*. Novosibirsk. (In Russ.)

Джохадзе, И. Д. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности. *Логос*. Т. 26. № 5. С. 1-15.

Dzhokhadze, I. D. (2016). Analytic Philosophy Today: Identity Crisis. *Logos*. Vol. 26. No. 5. Pp. 1-18. (In Russ.)

Джохадзе, И. Д. (2017). Рорти и его история философии. *Рорти Р. Историография философии: четыре жанра*. М.: Канон+. С. 4-48.

Dzhokhadze, I. D. (2017). Rorty and His History of Philosophy. In *Rorty R. Historiography of Philosophy: Four Genres*. Moscow. Pp. 4-48. (In Russ.)

Делез, Ж., Гваттари, Ф. (1998). *Что такое философия?* Пер. с франц. С. Н. Зенкина. М.: Ин-т эксперим. социол.; СПб.: Алетейя.

Deleuze, J., Guattari, F. (1998). *What is Philosophy?* Zenkin, S. N. (transl.). St. Petersburg. (In Russ.)

Кант, И. (1980). *Трактаты и письма*. М.: Наука.

Kant, I. (1980). *Treatises and Correspondence*. Moscow. (In Russ.)

Маслов, Д. К. (2022). Понятие в субъективной логике Гегеля. *Вестник Томского государственного университета. Серия Философия. Социология. Политология*. № 70. С. 119-136.

Maslov, D. K. (2022). The Notion in Hegel's Subjective Logic. *Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science*. No. 70. Pp. 119-136. (In Russ.)

Маслов, Д. К. (2023). Осмысляя диалектику Гегеля: чем является диалектика как метод? *Логос*. Т. 33. № 2. С. 103-142.

Maslov, D. K. (2023). Making Sense of Hegel's Dialectic: What Kind of a Method is it? *Logos*. Vol. 33. No. 2. Pp. 103-142. (In Russ.)

Мамардашвили, М. К. (1992). *Как я понимаю философию?* М.: Прогресс.

Mamardashvili, M. K. (1992). *How I Understand Philosophy*. Moscow. (In Russ.)

Никифоров, А. Л. (2001). *Природа философии. Основы философии*. М.: Идея-пресс.

Nikiforov, A. L. (2001). *Nature of Philosophy. Foundations of Philosophy*. Moscow. (In Russ.)

Никифоров, А. Л. (2009). Природа философии. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. № 3 (7). С. 7-17.

Nikiforov, A. L. (2009). Nature of Philosophy. *Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science*. No. 3 (7). Pp. 7-17. (In Russ.)

Ойзерман, И. Т. (1969). *Проблемы историко-философской науки*. М.: Мысль.

Oiserman, I. T. (1969). *Problems of Historical-Philosophical Science*. Moscow. (In Russ.)

Ортега-и-Гассет, Х. (1991). *Что такое философия?* М.: Наука.

Ortega-y-Gasset, J. (1991). *What is Philosophy?* Moscow. (In Russ.)

Потемкин, А. В. (1980). *Проблема специфики философии в диатрибической традиции*. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ.

Potemkin, A. V. (1980). *The Problem of Philosophy's Nature in the Diatribic Tradition*. Rostov on Don. (In Russ.)

Потемкин, А. В. (2003). *Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки*. Ростов-на-Дону: Ростиздат.

Potemkin, A. V. (2003). *Metaphilosophical Diatribes at Kisiterinka*. Rostov on Don. (In Russ.)

Рорти, Р. (2017). *Историография философии: четыре жанра*. М.: Канон +.

Rorty, R. (2017). *The Historiography of Philosophy: Four Genres*. Moscow. (In Russ.)

Скрипник, К. Д. (2018). Аналитическая философия: вчера – кризис идентичности, сегодня – ее поиск. *Логос*. Т. 28. № 6. С. 224-233.

Skipnik, K. D. (2018). Analytic philosophy: identity crisis and quest for identity. *Logos*. Vol. 28. No. 6. Pp. 224-233. (In Russ.)

Скрипник, К. Д. (2020). Метафилософия и методология философии: тезисы к исследованию. *Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии*. Т. 6 (1-2). С. 16-26.

Skipnik, K. D. (2020). Metaphilosophy and Philosophical Methodology: Towards the Points of Consideration. *The South Pole. Research on the History of Modern Western Philosophy*. Vol. 6 (1-2). Pp. 16-26. (In Russ.)

*Философия и ее история. Дискуссии: учебное пособие*. (2021). Отв. ред., сост., введ. ст., пер. и коммент. М. Н. Вольф. Новосибирск: ООО «Офсет ТМ».

Volf, M. N. (ed., transl.). (2021). *Philosophy and its History. Discussions. Training Manual*. Novosibirsk. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1992). *Что это такое – философия?* Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та.

Heidegger, M. (1992). *What is Philosophy?* Vladivostok. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2018). Аналитическая философия и ревизионизм без берегов. *Философский журнал*. Т. 11. № 2. С. 138-155.

Tselishev, V. V. (2018). Analytic Philosophy and Revisionism Beyond the Bounds. *The Philosophy Journal*. Vol. 11. No. 2. Pp. 138-155. (In Russ.)

Шнедельбах, Г. (2018). Философия как теория рациональности. *Логос*. Т. 28. № 2. С. 225-247.

Schnedelbach, G. (2018). Philosophy as a Theory of Rationality. *Logos*. Vol. 28. No. 2. Pp. 225-247. (In Russ.)

Шохин, В. К. (2013). Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма». *Вопросы философии*. № 11. С. 137-148.

Shokhin, V. K. (2013). What Exactly is Analytical Philosophy? In Defense and Strengthening of “Revisionism”. *Questions of Philosophy*. No. 11. Pp. 137-148. (In Russ.)

Шохин, В. К. (2015). Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути. *Философский журнал*. Т. 8. № 2. С. 16-27.

Shokhin, V. K. (2015). Analytic Philosophy: Some Unbeaten Tracks. *The Philosophy Journal*. Vol. 8. No 2. Pp. 16-27. (In Russ.)

Шохин, В. К. (2018a) Новый феномен: страсти по аналитической философии // *Философский журнал*. Т. 11. № 4. С. 106-114.

Shokhin, V. K. (2018a). A New Phenomenon: Emotions run high for Analytic Philosophy. *The Philosophy Journal*. Vol. 11. No. 4. Pp. 106-114. (In Russ.)

Шохин, В. К. (2018b). Аналитическая философия в поисках предмета. *Эпистемология и философия науки*. Т. 55. № 1. С. 8-25.

Shokhin, V. K. (2018b). Analytical Philosophy in Search of a Subject. *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 55. No. 1. Pp. 8-25. (In Russ.)

Шохин, В. К. (2024). Аналитическая философия: удалось ли наконец ее определить? (Ганс Иоганн Глок. Аналитическая философия как она есть). *Логос*. Т. 34 (6). С. 297-320.

Shokhin, V. K. (2024). Analytical Philosophy: Has it Finally been Defined? (Hans Johann Glock. Analytical Philosophy as it is). *Logos*. Vol. 34 (6). Pp. 297-320. (In Russ.)

Шрамко, Я. В. (2007). Что такое аналитическая философия? *Эпистемология и философия науки*. Т. 11. № 1. С. 87-110.

Shramko, Ya. V. (2007). What is Analytic Philosophy? *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 11. No. 1. Pp. 87-110. (In Russ.)

Ackeren, M., Kobusch, T., Müller, J. (eds.) (2008). *Warum noch Philosophie? Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*. Berlin. De Gruyter.

Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford. Clarendon Press.

Dummett, M. (1993). *The Origins of Analytical Philosophy*. London. Duckworth.

Dummett, M. (2010). *The Nature and Future of Philosophy*. New York. Columbia University Press.

Erhard, C., Meißner, D. Noller, J. U. (eds.) (2018). *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*. München. Karl-Alber Verlag.

Henrich, D. (2021). *Ins Denken ziehen: Eine philosophische Autobiographie*. München. C. H. Beck.

Kant, I. (1900f.). *Gesammelte Werke*. Akademieausgabe. Berlin. De Gruyter.

Laruelle, F. (2013). *Philosophy and Non-Philosophy*. Univocal Publishing.

Maslov, D. (2025). (forthcoming). Metaphysics: from Explication to Conceptual Engineering. A Reply to Pirmin Stekeler-Weithofer. *Epistemology and Philosophy of Science*. (In print)

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. NY. Cambridge University Press.

Rescher, N. (2014). *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham. Lexington Books.

Stekeler-Weithofer, P. (2023). Nature, Spirit and Their Logic. Hegel's Encyclopaedia of the Theoretical Sciences as Universal Semantics. *The Philosophy Journal*. Vol. 16. No. 2. Pp. 165-175.

Stekeler-Weithofer, P. (2025). On the Transcendental Turn of Metaphysical Reflections. Practical forms Presupposed in a Full Language. *Epistemology and Philosophy of Science*. (In print)

Queloz, M. (2022). Function-Based Conceptual Engineering and the Authority Problem. *Mind*. Vol. 131. Iss. 524. Pp. 1247-1278.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford. Blackwell.

Williamson, T. (2019). Armchair Philosophy. *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 56. No. 2. Pp. 19-25.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Маслов Денис Константинович** – кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4, стр. 1, e-mail: dkmaslov@hse.ru, denn.maslov@gmail.com

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2025

*После доработки:* 10.05.2025

*Принята к публикации:* 02.06.2025

**Maslov Denis** – Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow at the International Laboratory of Logic, Linguistics and Formal Philosophy of the National Research University Higher School of Economics, Moscow, Staraya Basmannaya Str., 21/4, building 1, e-mail: dkmaslov@hse.ru, denn.maslov@gmail.com

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 10.05.2025

*Accepted for publication:* 02.06.2025

УДК 1(091)

## ПЕРЕЧЕНЬ РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ СОЧИНЕНИЙ АРИСТОТЕЛЯ

**Е. В. Орлов, О. С. Егорова**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
orlov.ev2011@yandex.ru; oksana12egorova@gmail.com

**Аннотация.** В статье в систематизированном виде приводится наиболее полный на данное время «Перечень русских переводов сочинений Аристотеля», сформированный на основе интернет-версии, ранее составленной Е. В. Орловым. В приведенном в статье «Перечне» учтены переводы как отдельных трактатов Аристотеля, так и фрагментов из них, начиная со второй половины XVIII в. и вплоть до современности. Кроме того, в нем представлена структура сохранившегося наследия Аристотеля, куда включены тексты согласно пагинации Беккера, а также иные произведения, не имеющие нумерации по Беккеру. Это наглядно демонстрирует положение дел в отечественном переводоведении, обозначая лакуны из непереуведенных на русский язык античных произведений. В нижеприведенном «Перечне» был сведен воедино весь имеющейся у авторов статьи объем информации. В частности, была уточнена библиография отдельных переводов, добавлены сведения о сохранившихся фрагментах из работ Аристотеля, не обозначенных в последней интернет-версии «Перечня» Е. В. Орлова, а также включены данные о русских переводах последних лет.

**Ключевые слова:** Аристотель, русский Аристотель, переводы, переводоведение, антиковедение.

**Для цитирования:** Орлов, Е. В., Егорова, О. С. (2025). Перечень русских переводов сочинений Аристотеля. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 71-101. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.71-101

## LIST OF RUSSIAN TRANSLATIONS OF THE WORKS OF ARISTOTLE

**E. V. Orlov, O. S. Egorova**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
orlov.ev2011@yandex.ru; oksana12egorova@gmail.com

**Abstract.** The article provides the most complete “List of Russian translations of Aristotle’s works” to date, compiled in a systematic form, based on the online version previously compiled by E. V. Orlov. The “List” provided in the article includes translations of both individual treatises by Aristotle and fragments from them, starting from the second half of the 18th century and up to the present day. In addition, it presents the structure of Aristotle’s surviving legacy, which includes texts according to Becker’s pagination, as well as other works that do not have Becker’s numbering. This clearly demonstrates the state of affairs in Russian translation studies, indicating gaps in ancient works that have not been translated into Russian. The “List” below brings together the entire volume of information available to the authors of the article. In particular, the bibliography of individual translations was clarified, information was added about surviving fragments from Aristotle’s works that were not listed in the latest Internet version of E. V. Orlov’s “List”, and data about Russian translations of recent years was also included.

**Keywords:** Aristotle, Russian Aristotle, translations, translation studies, classical studies.

**For citation:** Orlov, E. V., Egorova, O. S. (2025). List of Russian Translations of the Works of Aristotle. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp.71-101. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.71-101

В настоящее время остается актуальным вопрос издания полного собрания сочинений Аристотеля на русском языке. В связи с этим более 10 лет назад известный российский аристотелевед Е. В. Орлов по просьбам коллег выложил в открытом доступе скрупулезно составленный им «Перечень русских переводов сочинений Аристотеля»<sup>1</sup>, периодически обновляемый автором. В «Перечне», в контексте всего сохранившегося корпуса текстов Аристотеля, наглядно представлен объем переводческой работы, проделанной за несколько столетий, а также оставшиеся непереуведенными на русский язык тексты аристотелевского корпуса. В 2019 г. была опубликована статья [Егорова, 2019], посвященная истории переводов Аристотеля на русский язык, вышедших во второй половине XVIII – первой половине XX вв., в основу которой был положен «Перечень» Е. В. Орлова. В ней удалось не только выявить условные хронологические периоды появления переводов, обладающие характерными особенностями, но и внести некоторые дополнения и уточнения в указанный «Перечень». В последние годы была продолжена работа по выявлению досоветских переводов отдельных сочинений Аристотеля, а также их фрагментов. В частности, обнаруженные переводы, ранее не обозначенные в «Перечне» Е. В. Орлова и в статье 2019 г., приведены в новой работе [Егорова, 2025]. В свою очередь, Евгений Викторович также периодически обновлял выложенный им «Перечень».

Несмотря на всю проделанную ранее исследовательскую работу, актуализация «Перечня» должна быть продолжена. Во-первых, будут появляться новые переводы сочинений Аристотеля на русский язык. Во-вторых, хотя в проделанной работе учтены практически все известные переводы отдельных сочинений (либо значительные их части), она не претендует на исчерпывающую полноту, поскольку: 1) за редким исключением не до конца проработаны источники по Древней и Средневековой русской книжности, где встречаются отдельные пассажи из работ Аристотеля, или же цитаты, приписываемые философу [Егорова, 2025, см. тематический раздел]; 2) не включает берущую свое начало еще в допетровскую эпоху традицию хождения псевдо-аристотелевских текстов (например, «Secretum Secretorum» или «Тайная Тайных»), не входящих в классический корпус Аристотеля; 3) ввиду значительного объема литературы нет возможности учесть все авторские переводы отдельных пассажей из текстов Аристотеля, содержащихся в разножанровых (научных, публицистических, художественных и т. д.) произведениях отечественных авторов разных эпох. В дальнейшем, работая над актуализацией «Перечня», следует учесть обозначенные моменты. Существенным дополнением к «Перечню» стала бы техническая возможность присовокупить к библиографическому списку тексты самих переводов. Уточненный «Перечень русских переводов сочинений Аристотеля», опубликованный в данной статье, также будет размещен в открытом доступе на сайте «Русский Аристотель»<sup>2</sup> с возможностью его последующего дополнения и корректировки.

В нижеприведенном «Перечне» сведен воедино весь имеющийся на данный момент объем информации (представленной как в указанных выше работах, так и ранее неопубликованной). В частности, уточнена библиография отдельных переводов, добавлены

<sup>1</sup> Орлов, Е. В. *Перечень переводов Аристотеля на русский язык*. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.mgl.ru/sites/default/files/corpus\\_aristotelicum.pdf](http://www.mgl.ru/sites/default/files/corpus_aristotelicum.pdf) (дата обращения: 03.04.2025). Идентичный «Перечень» также выложен на иных интернет-ресурсах.

<sup>2</sup> *Русский Аристотель*. [Электронный ресурс]. URL: <https://aristoteles.philosophy.nsc.ru/> (дата обращения: 03.04.2025).

сведения о сохранившихся фрагментах из работ Аристотеля, не обозначенных в последней интернет-версии «Перечня», а также включены данные о русских переводах Аристотеля последних лет. Изначальная структура «Перечня», предложенная Е. В. Орловым, сохранена, однако в него внесена существенная содержательная корректив: комментарии Е. В. Орлова сохранены в полном объеме (как вводные, к отдельным разделам русских переводов аристотелева корпуса, так и к отдельным переводам), но опущены переводы отдельных фрагментов и цитат из работ Аристотеля (в частности, из «Ранних произведений»), присутствующие в интернет-версии «Перечня».

## Перечень русских переводов сочинений Аристотеля

*Комментарий Е. В. Орлова*

Поскольку и в публикациях, и на семинарах и конференциях у нас так или иначе обсуждается возможность издания полного собрания сочинений Аристотеля на русском языке, в котором были бы собраны все имеющиеся на сегодняшний день переводы Аристотеля и переведены оставшиеся, я, на всякий случай, в первом приближении разбил перечень сочинений Аристотеля на двенадцать томов, чтобы представить, как могло бы выглядеть такое издание. Сочинения Аристотеля в предлагаемом «Перечне» расположены согласно пагинации Беккера<sup>3</sup>.

**Предлагаемый список томов:** Т. 1. Ранние сочинения. Т. 2. Органон. Т. 3. Физика. Т. 4. О душе и *Parva naturalia*. Т. 5. История животных. Т. 6. О животных. Т. 7. Псевдо-аристотелевские работы. Т. 8. Метафизика. Т. 9. Этика I (Никомахова этика). Т. 10. Этика II (Большая этика, Эвдемова этика и О добродетели). Т. 11. Политика. Т. 12. Риторика и Поэтика<sup>4</sup>.

### Ранние сочинения

Я назвал этот том «Ранние сочинения», потому что его основу составляют «Избранные фрагменты (ранних сочинений)», а вообще-то в него включены не только ранние произведения. Все эти работы объединяет то, что у них нет пагинации по Беккеру.

Этот раздел предлагаемого перечня наименее проработан. Можно было бы просто сказать, что у нас нет русского перевода «Избранных фрагментов (ранних сочинений)». Однако это не совсем так. Эти фрагменты представляют собой извлечения из античных сочинений, которые в свою очередь могут быть переведены на русский язык. Свидетельства о некоторых диалогах представлены в одном-двух фрагментах («О молитве», «О воспитании»). Переводы этих фрагментов можно найти в имеющихся публикациях, так что в определенном смысле они у нас переведены (в предлагаемом «Перечне» я их привел). Еще для нескольких диалогов в качестве примера я привел имеющиеся

<sup>3</sup> «Пагинация Беккера» – это общепринятая система цитирования трудов Аристотеля. Она основана на номерах страниц, использованных в издании Прусской академии наук полного собрания сочинений Аристотеля (1831–1870 гг.), и получила свое название от редактора этого издания, филолога-классика Августина Иммануила Беккера.

<sup>4</sup> Далее в «Перечне» мы опускаем нумерацию предполагаемых томов сочинений Аристотеля, предложенную Е. В. Орловым, при этом сохраняя порядок расположения, заглавия и структуру аристотелева корпуса.

переводы части свидетельствующих о них фрагментов<sup>5</sup>. Но в целом эта работа (выяснить, какие работы, извлечения из которых включены в «Избранные фрагменты», переведены на русский, а какие не переведены) еще ждет своего исполнителя.

### Завещание The Testament<sup>6</sup>

Пер. неизв. авт.<sup>7</sup>: Аристотель // Утренний свет. Часть V. Изд. второе<sup>8</sup>. М.: Университетская типография, 1785. С. 18–19.

Пер. Е. Ф. Литвиновой: Литвинова Е. Ф. Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность. СПб.: Тип. и лит. И. Г. Салова, 1892. С. 19–20.

Пер. М. Л. Гаспарова: // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 208–210.

### Гимн Добродетели (посвящен Гермию) Hymn to Virtue

Fragmentum, ed. D. L. Page, Poetae melici Graeci. Oxford: Clarendon Press, 1962 (repr. 1967 (1st edn. corr.)): 444. fr. 1.

Пер. неизв. авт.: Аристотель. // Утренний свет. Часть V. Изд. второе. М.: Университетская типография, 1785. С. 235–236.

Неполный пер. (первая треть) Е. Ф. Литвиновой: Литвинова Е. Ф. Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность. СПб.: Тип. и лит. И. Г. Салова, 1892. С. 14.

Пер. неизв. авт.: Алексеев В. А. Древне-греческие поэты в биографиях и образцах. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1895. С. 7.

Пер. М. Л. Гаспарова: // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 207.

### Надпись к статуе Гермия в Дельфах Aristotle's inscription for Hermias' statue at Delphi

Пер. неизв. авт.: Аристотель. // Утренний свет. Часть V. Изд. второе. М.: Университетская типография, 1785. С. 235.

Пер. неизв. авт.: Аристотель. // Иллюстрированная газета. 1866. № 33. 25 августа. С. 121.

---

<sup>5</sup> Как сказано выше, примеры переводов в данной публикации опущены. Их можно изучить в интернет-версии «Перечня». См.: Орлов, Е. В. *Перечень переводов Аристотеля на русский язык*. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.mgl.ru/sites/default/files/corpus\\_aristotelicum.pdf](http://www.mgl.ru/sites/default/files/corpus_aristotelicum.pdf) (дата обращения: 03.04.2025).

<sup>6</sup> В «Ранних сочинениях», ввиду отсутствия у нас полной информации о латинских и греческих наименованиях отдельных фрагментов, для единообразия мы приводим общепринятые русские и английские заглавия. В прочих разделах аристотелева корпуса названия сочинений представлены на русском, греческом, латинском и английском языках.

<sup>7</sup> Здесь и далее – перевод полный, если не указано обратное.

<sup>8</sup> Здесь и далее, за неимением доступа к 1-му изданию, мы цитируем 2-е издание данного номера (1785 г.). В статье [Егорова, 2023, с. 43] ошибочно указано, что первое издание данного номера вышло в 1777 г. И. Н. Мочалова исправила данную неточность, обозначив верный год – 1779 [Мочалова, 2024, с. 288].

Пер. Е.Ф. Литвиновой: Литвинова Е.Ф. Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность. СПб.: Тип. и лит. И. Г. Салова, 1892. С. 14.

**Элегия** (посвящена Евдему)  
The altar-elegy (dedicated to Eudemus)

Fragmenta, ed. M. L. West, Iambi et elegi Graeci, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972: 44-45. fr. 672–673.

*Русского пер. нет?*

Английский перевод: W. Jaeger. Aristotle: Fundamentals of the History of His Development / Tr. by R. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1948. P. 107.

*Примечание:*

Какому из Евдемов посвящена данная элегия неизвестно, но В. Йегер считает, что именно в этой элегии мы находим свидетельство подлинного отношения Аристотеля к Платону (см.: Jaeger, W. Aristotle: Fundamentals of the History of His Development / Tr. [с нем. на англ.] with the author corrections and additions by R. Robinson. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1948. P. 106–110).

**Избранные фрагменты (ранних работ)**  
Fragmenta selecta (или Fragmenta varia)

Фрагменты работ Аристотеля (полностью несохранившихся) можно найти в следующих изданиях:

1) Fragmenta varia, ed. V. Rose, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Stuttgart, 1967).

2) Aristotelis fragmenta selecta / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955. (Oxford Classical Text).

Подбор и систематизация фрагментов в этих изданиях различаются. Далее фрагменты приводятся по У. Д. Россу<sup>9</sup> (за исключением диалога «Маг»).

**Диалоги**  
**Dialogues**

**Маг**  
Magikos<sup>10</sup>

Fragmenta varia, ed. V. Rose, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Stuttgart, 1967). [TLG: категория 1, заглавие 3]. Согласно В. Розе, автор диалога или Аристотель, или Антисфен.

**Фр. 32:** Diog. Laert. 2. 45 / Пер. М. Л. Гаспарова: // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 118.

<sup>9</sup> Ross, W. D. (ed.). (1955). *Aristotelis fragmenta selecta*. Oxford. Clarendon Press. (Oxford Classical Text).

<sup>10</sup> В разделах «Диалоги», «Opera logica» и «Opera philosophica» «Ранних сочинений» английские заглавия работ приводятся по изданию У. Д. Росса (Ross, W. D. (ed.). (1952). *The Works of Aristotle*. Vol. XII: *Select Fragments*. Tr. Into Engl. Under the Ed. of W. D. Ross. Oxford. Clarendon Press. Pp. V).

**Фр. 33:** Suidas s.

**Фр. 34:** Plinius n. h. 30, 3.

**Фр. 35:** Diog. Laert. 1. 1 / Пер. М. Л. Гаспарова: // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 63.

**Фр. 36:** Diog. Laert. 1. 6-8 / Пер. М. Л. Гаспарова: // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 65.

### Грилл, или О риторике

Gryllus, or On Rhetoric

**Фр. 1:** Diag. Laert. 2. 6. 55.

**Фр. 2:** Quint. *Inst.* 2. 17. 1.

**Фр. 3:** Ibid. 3. 1. 13.

### Пир

Symposium

**Testimonia:** 1) Plu. *Mor.* (*Q. Conv.* 1) 612 d-e / Пер. Я. М. Боровского // Плутарх. Застольные беседы. М.: Наука, 1990. С. 5; 2) Macrobian. *Sat.* 7. 3. 32.

**Фр. 1:** Ath. 178 e-f / Пер. С. Н. Муравьева // Traditio Heraclitea (A): Свод древних источников о Гераклите. Вестник древней истории. 1992. №1. С. 51.

**Фр. 2:** Ath. 674 e-675a.

**Фр. 3:** 1) Ath. 40 c-d; 2) Philo., *De Plant.* 34. 141; 3) Plu. *Mor.* (*De Qarr.*) 503 f.

**Фр. 4:** 1) Apollon. *Mirab.* 25 (Keller); 2) Epit. Ath. 44d; 3) Diog. Laert. 9. 11. 81 / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 385; 4) Sext. Emp. *Pyrh.* I. 84 / Пер. А.Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. С. 224.

**Фр. 5:** 1) Ath. 641 d-e; 2) Ibid. 641 b; 3) *Schol. In Aristoph. Pacem*, 1. 772.

**Фр. 6:** Ps.-Jul. *Ep.* 391 b-c.

**Фр. 7:** 1) Ath. 447 a-b; 2) Ath. 34 b.

**Фр. 8 (R3 107):** Ath. 429 c-d.

**Фр. 9 (R3 108):** Plu. *Mor.* (*Qu. Conv.*) 650 a / Пер. Я. М. Боровского // Плутарх. Застольные беседы. М.: Наука, 1990. С. 52.

**Фр. 10:** Ath. 429 f.

**Фр. 11:** 1) Ath. 464 c-d; 2) Ibid. 496 f.

**Фр. 12:** Plu. *Mor.* (*Qu. Conviv.*) 651b-652a / Пер. Я. М. Боровского // Плутарх. Застольные беседы. М.: Наука, 1990. С. 52.

*Примечание:*

К **фр. 1.** Пер. С. Н. Муравьева соответствует только части фр. (R3).

К **фр. 9.** И. М. Ковалева и О. Л. Левинская, комментируя «Застольные беседы» Плутарха в переводе Я. М. Боровского (изд. 1990 г.), по поводу слов в данном фрагменте «... Аристотель ... в своем трактате об опьянении» отмечают, что это сочинение до нас не дошло, и делают ссылку на фр. 107-108 аристотелевского диалога «Пир» в изд. В. Розе, соответствующие фр. 8-9 в изд. У. Д. Росса, которые и представлены в данном случае. В. Розе вообще называет этот диалог Аристотеля «Пир (или об опьянении)».

К **фр. 12**. В изд.: *Artistotelis fragmenta selecta* / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955, для этого фрагмента указываются строки (651b–652a) «Застольных бесед» Плутарха, на самом деле данный фрагмент занимает строки 651f–652a (возможно, в данном случае имеет место опечатка).

### Софист

#### Sophistes

**Фр. 1:** 1) Diog. Laert. 8. 2. 57 / Пер. М. Л. Гаспарова: // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 348; 2) Ibid. 9. 5. 25 / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 367; 3) Sext. Emp. *Math.* 7 (*Log.*). 6-7 / Пер. А. Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Фр. 1, т. 1, с. 61–62.

**Фр. 2:** Diog. Laert. 8. 2. 63 / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 350.

**Фр. 3:** Diog. Laert. 9. 8. 54 / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 376.

#### Примечание:

*Diogenis Laerti vitae philosophorum* / Ed. H. S. Long. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966).

Редакции греческого текста **фр. 1** (Diog. Laert. 9. 5. 25) у В. Розе и У. Д. Росса, с одной стороны, и у Х. С. Лонга, с другой, различаются. В первом случае прямо указывается, что «Аристотель говорит в “Софисте”, что он ...», во втором случае “Софист” не упоминается. М. Л. Гаспаров сделал перевод с ред. Х. С. Лонга (*Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, rec. H. S. Long, I–II. Oxford, 1958).

### Евдем, или О душе

#### *Eudemus, or On the Soul*

**Фр. 1:** 1) Cic. *Div. ad Brut.* I. 25. 53; Plu. *Dion* 23. 3

**Фр. 2:** Them. *in De An.* 106.29-107.5.

**Фр. 3:** Elias *in Cat.* 114. 25.

**Фр. 4:** Procl. *in Tim.* 338c.

**Фр. 5:** Procl. *in Remp.* 2.349.13-26 (Kroll).

**Фр. 6:** Plu. *Mor. (Consol. ad Apoll.)* 115b-e. Пер. В. Т. Звиревича: *Плутарх [Псевдо-Плутарх]. Утешительное [слово] к Аполлонию // Звиревич В. Т. Жанр утешений в античной философской литературе: Учебное пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. С. 327328.*

**Фр. 7:** 1) Philop. *in De An.* 141.22; 2) Simp. *in De An.* 53.1-4; 3) Them. *in De An.* 42. 13; 4) Olymp. *in Phd.* 173. 20; 5) Sophon. *in De An.* 25.4-8.

**Фр. 8:** Simp. *in De An.* 221. 20-33.

**Фр. 9:** Plu. *Mor. (Qu. Conv.)* 8) 773c.

**Фр. 10:** Ibid. (*De Is. et Osir.*) 382 d-e.

**Фр. 11:** Al-Kindi, cod. Taimuriyye Falsafa 55: v. *Aristotle, Select Fragments* (ed. Ross), p. 23.

**Фр. 12:** Al-Kindi, cod. Aya Sofia 4832, fol. 34: v. *ibid.*

**Νήρινθος<sup>11</sup>**

Nerinthus

**Фр. 1:** Them. Or. C–d.**Влюбленный<sup>12</sup>**

Eroticus

**Фр. 1:** Ath. 564b.**Фр. 2:** 1) Plu. *Pel.* 18. 4; 2) Id. *Mor. (Amat.)*.**Фр. 3:** Plu. *Mor. (Amat.)* 760e–761b.**Фр. 4:** Al-Dailami, cod. Tübingen Weisweiler.**Протрептик (Увещевание)**

Protrepticus

Пер. Е. В. Алымовой: Протрептик // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 2001. № 4. (Пер. выполнен по изд.: *Aristotelis fragmenta selecta / Recognovit W. D. Ross.* Oxford, 1955).

Пер. И. Н. Мочаловой: Протрептик // АКАДЕМЕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4: Сб. статей / Под ред. А. В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. С. 311–331. (Пер. выполнен по изд.: *Düring I. Aristotle's Protrepticus: an attempt at reconstruction.* Goteborg, 1961. Использовано также изд.: *Rose V. Aristotle: Fragmenta.* Teubner ed., Leipzig, 1886).

Пер. Е. В. Алымовой: Протрептик // Аристотель. Протрептик: О чувственном восприятии: О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2004. С. 19–97. (По сравнению с первым изданием 2001 г. перевод существенно переработан и дополнен).

**Фр. 8:** Пер. Е. В. Афонасина: Аристотель [Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях] // В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 32–52.

**О богатстве**

On Wealth

**Фр. 1:** 1) Plu. *Pel.* 3. 1; 2) Plu. *Mor. (De Sup. Div.)* 527a.**Фр. 2:** Cic. *Off.* 2. 16. 56-57.**О молитве**

On Prayer

**Фр. 1:** Simp. *In De Caelo* 485. 19-22 / Пер. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993. С. 209.

<sup>11</sup> Русское название не приведено, т. к. в «Греческо-русском словаре» А. Д. Вейсмана данное слово отсутствует.

<sup>12</sup> Перевод греческого названия «Ερωτικός» как «Влюбленный» предположительный.

**О благородстве**

## On Good Birth

**Фр. 1:** Stob. 4. 29 A 24 [«Из аристотелева “О благородстве”»] / Пер. А. Маковельского: // Досократики V. Софисты: Вып. 2. Баку: Изд. НКП АзССР, 1941. С. 4.

**Фр. 2:** Stob. 4. 29 A 25.

**Фр. 3:** 1) Diog. Laert. 2. 5. 26 / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 111; 2) Plu. *Aristid.* 27. 2; 3) Ath. 555d-556a.

**Фр. 4:** Stob. 4. 29 C. 52.

**Об удовольствии**

## On Pleasure

Ath. *Epit.* 6d.

**О воспитании**

## On Education

**Фр. 1:** Plu. *Mor. (Q. Conv.)* 734 d / Пер. Я. М. Боровского // Плутарх. Застольные беседы. М.: Наука, 1990. С. 159.

**Фр. 2:** Diog. Laert. 9. 8. 53 / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 376.

**О царственности**

## On Kingship

**Testimonia:** 1) Cic. *Alt.* 12. 40. 2; 2) *Ibid.* 13. 28. 2; 3) Ps.-Amm. *In Cat.* (Ven. 1546, f. 9b).

**Фр. 1:** 1) Ps.-Amm. *In Cat.* (1546, f. 5b); 2) *Vita Arist. Marciana*, p. 430. 15–431. 2 (Rose).

**Фр. 2:** Them. *Or.* 107 c–d.

**Александр, или о колонистах**

## Alexander

**Фр. 1:** Ps.-Amm. *In Cat.* (Ven. 1546, f. 9b).

**Фр. 2:** 1) Plu. *Mor. (De Fort.)* 329b; 2) Strabo. 1. 4. 9, p. С. 66.

**Политик**

## Politicus

**Testimonia:** Cic. *Fin.* 5. 4. 11.

**Фр. 1:** Cic. *Q. Fr.* 3. 5. 1.

**Фр. 2:** Syrian. *in Metaph.* 168. 33–35.

**Фр. 3:** 1) Sen. *De Ira* 1. 3. 3; 2) *Ibid.* 1. 9. 2; 3) *Ibid.* 1. 17. 1; 4) *Ibid.* 3. 3. 1; 5) *Ibid.* 1. 7. 1; 6) Cic. *Tusc.* 4. 19. 43.

**Фр. 4:** Philod. *De Ira*, p. 65. 31–66. 2 (Wilke).

**О поэтах**

## On Poets

**Testimonia:** 1) Arist. *Poet.* 1454b 15–18; 2) *Vita Arist. Marciana*, p. 427. 3–7. (Rose); 3) *Vita Arist. Vulgo* (ante ps.-Ammon. *in Cat.*); 4) Dio Chr. *Or.* 53. 1: v.p. 4 *supra*.

**Фр. 1–8:** 1. Пер. Е. В. Афонасина: Аристотель [Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях] // В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 32–52.

2. Пер. Е. В. Афонасина // Schole. *Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 11. Вып. 2. 2017. С. 601–605.

**О философии**

## On Philosophy

Всего у Ross'a 28 фр. + Testimonia.

**Testimonia:** 1) Philod. *Piet.* 7b4–8; 2) Prisc. *Lyd.* 41. 16–42. 3; 3) Simp. *in Caelo* 288. 31–289. 2; 4) Asc. *in Metaph.* 112. 16–19.

**Фр. 1–13:** Пер. Е. В. Афонасина: Аристотель [Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях] // В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 32–52.

**Фр. 1–13:** Пер. Е. В. Афонасина // Schole. *Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 11. Вып. 2. 2017. С. 588–594.

**Фр. 12a–28:** Пер. И. В. Макаровой // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2025. Т. 9. № 1. С. 349–393.

**О справедливости**

## On Justice

**Testimonia:** Cic. *Rep.* 3. 8. 12.

**Фр. 1:** Demetr. *Eloc.* 28.

**Фр. 2:** 1) Suet. *De Blasph.* P. 416 (Miller); 2) Grec. Cor. *Ad Hermog.* C, 19; 3) Suidas, s. v. *Εὐρύβατος*.

**Фр. 3:** 1) Lact. *Inst.* 5. 15; 2) Lact. *Epit.* 55.

**Фр. 4:** Pi J. *Mor. (De Stoic. Repugn.)* 1040e.

**Фр. 5:** Porph. *in De Int.* apud Boeth. *in De Int.* ed. 2, 1, 1.

**Фр. 6:** Them. *Or.* 26d–27b.

**Opera logica****Logical Works****О проблемах**

## On Problems

**Фр. 1:** Alex. Aphr. *In Top.* 62. 30.

**Разделения**

## Divisions

**Фр. 1:** Alex. Aphr. *In Top.* 242. 1–9.**Фр. 2:** Diag. Laert. 3. 80 (45).**Фр. 3:** *Cod. Marc.* 257, f. 250.**Фр. 4:** Simp. *in Cat.* 65. 5.**Припоминания (воспоминания? записки?)**

## Dissertations

**Testimonia:** Philop. *In An. Post.* 233. 32.**Фр. 1:** 1) Simp. *in Cat.* 64. 18; 2) Dexippus, *in Cat.* 33. 8–13.**Категории**

## Categories

**Testimonia:** 1) Ps.-Amm. *In Cat.* (Ven. 1546), f. 13a\$ 2) Ellas, *in Cat.* 133. 9–18.**Фр. 1:** 1) Simp. *in Cat.* 18. 16–21; 2) Amm. *In Cat.* 13. 20–25; 3) Ps.-Amm. *In Cat.* (Ven. 1546); 4) *Schol. in Cat.* 33b25 (Brandis); 5) Boet. *in Cat.* 1, p. 161–162a.**О противных (контрарных) противоположностях**

## On Contraries

**Testimonia:** 1) Arist. *Metaph.* 1003b33–1004a2. Пер. М. И. Иткина / *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 1. 1975. С. 119–121*; 2) *Ibid.* 1054a29–32. Пер. М. И. Иткина / *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 1. 1975. С. 257*; 3) Alex. Aphr. *in Metaph.* 250. 17–19: v. p. 119 *infra*; 4) Asc. *in Metaph.* 237. 11–13: v.p. 119 *infra*; 5) Simp. *in Cat.* 382. 7–10; 6) *Ibid.* 407. 15.**Фр. 1:** Simp. *in Cat.* 387. 17.**Фр. 2:** Simp. *in Cat.* 388. 21.**Фр. 3:** Simp. *in Cat.* 389. 25–390. 7.**Фр. 4:** Simp. *in Cat.* 390. 19–25.**Фр. 5:** Simp. *in Cat.* 402. 26.**Фр. 6:** Simp. *in Cat.* 409. 15.**Opera philosophica****Philosophical Works****О благе**

## On the Good

**Testimonia:** 1) Ariston. *Harm.* 2. 20. 16–31. 3 (Macran); 2) Arist. *Ph.* 209b 11–16; 3) Them. *in Ph.* 106. 21–23; 4) Philop. *in Ph.* 515. 29–32; 5) *Ibid.* 521. 9–15; 6) Simp. *in Ph.* 503. 10–18; 7) *Ibid.* 542. 9–12; 8) *Ibid.* 545. 23–25; 9) Af. st. *De An.* 404b 18–21; 10) Simp. *in De.* 28. 7–9: v. p. 79 *supra*; 11) Asc. *in Metaph.* 77. 2–4.

**Фр. 1:** *Vita Arist. Marsiana*, p. 433. 10–15 (Rose).

**Фр. 2:** 1) Alex. Aphr. *in Metaph.* 55. 20; 2) Alex. Aphr. apud Simp. *in Ph.* 454. 19–455; 3) Alex. Aphr. *in Metaph.* 85. 16–18; 4) Simp. *in Ph.* 151. 6–19; 5) Ibid. 453. 25–454. 19.

**Фр. 3:** 1) Sext. Emp. *Math.* 3 (Geom.) 57; 2) Sext. Emp. 9 (*Phys.* 1) 412.

**Фр. 4:** Alex. Aphr. *in Metaph.* 59. 28–60.

**Фр. 5:** 1) Alex. Aphr. *in Metaph.* 250. 17–20; 2) Ibid. 262. 18–26; 3) Asc. *in Metaph.* 237. 11–14; 4) Ibid. 247. 17–21; 5) Ps.-Alex. *In Metaph.* 615. 14–17; 6) Ibid. 642. 38–643. 3; 7) Ibid. 695. 25–26.

**Фр. 6:** Asc. *in Metaph.* 79. 7–10.

### Об идеях

#### On Ideas

**Testimonia:** Ps.-Philop. *in Metaph.*, f. 67 B, apud Ravaisson, *Essai s. l. Metaph.* I, p. 75, n. 1.

**Фр. 1:** 1) Syrian, *in Metaph.* 120. 33–121. 4; 2) Ibid. 195. 10–15; 3) Ps.-Alex. *in Metaph.* 836. 34–837.

**Фр. 2:** *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 116. 13–16.

**Фр. 3:** 1) Alex. Aphr. *in Metaph.* 79. 3–83. 30; 2) 80. 8; 3) 81. 25; 4) 82. 11; 5) 83. 22–30.

**Фр. 4:** Alex. Aphr. *in Metaph.* **83. 34–89. 7.**

**84. 21:** Довод «третий человек»:

1. Пер. И. Н. Мочаловой: Мочалова И. Н. Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2000. С. 281.

2. Пер. Е. В. Орлова: Орлов Е. В. К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 42.

**85. 18.**

**86. 11.**

**88. 20–89. 7.**

**Фр. 5:** Alex. Aphr. *in Metaph.* 97. 27–98. 24.

### О пифагорейцах

#### On the Pythagoreans

Testimonia + 16 фр.

**Testimonia:** Arist. *Metaph.* 985b23.

**Фр. 985b23-62 ... 986a8-13:** Пер. М. И. Иткина: *Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 75–76.

**Фр. 1–16:** Пер. Е. В. Афонасина: Аристотель [Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях] // В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 32–52.

**Фр. 1–16.** Пер. Е. В. Афонасина: // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 11. Вып. 2. 2017. С. 594–600.

### О философии Архита On the Philosophy of Archytas

**Фр. 1:** Пер. Е. В. Афонасина: Аристотель [Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях] // В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 32–52.

**Фр. 1:** Пер. Е. В. Афонасина // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 11. Вып. 2. 2017. С. 600–601.

**Фр. 2.**

### О Демокрите On Democritus

Весь фр. у Ross.a: Simp. in *De Caelo*, 294. 23–295. 26.

**Строки 294. 33–295. 22:** Пер. Е. В. Афонасина: Аристотель [Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях] // В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 32–52.

**Строки 294. 33–295.22:** Пер. Е. В. Афонасина: // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 11. Вып. 2. 2017. С. 601.

### О разливе Нила *Testimonia, Fragmenta (2)*

*Русского пер. нет?*

См. в TLG – Testimonia

Testimonia, FGrH 646: 3C:192-193. Dup. 0086 051 (frr. 246-247).

### Аристотелевские разделения *Divisiones Aristoteleae*

*Русского пер. нет?*

См. в TLG – Divisiones Aristoteleae

Divisiones Aristoteleae, ed. H. Mutschmann, *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*. Leipzig: Teubner, 1906: 1–66.

### Письма *Epistulae*

#### 1. Аристотелю от Филиппа

Пер. С. Я. Нечаева: // Нечаев С. Я. Аристотель // Энциклопедический лексикон. Том третий. АРА–АФО. СПб.: Типография А. Плюшара, 1835. С. 52–53.

Пер. Ф. Н. Менцова: // Менцов Ф. Н. Аристотель // Журнал Министерства народного просвещения. 1843. Ч. XXXVII, отд. V. С. 2.

Пер. С. С. Гогоцкого: // Гогоцкий С. С. Аристотель // Журнал Министерства народного просвещения, 1857. Ч. ХСVI, отд. V. С. 56.

Пер. Е. Ф. Литвиновой: // Литвинова Е. Ф. Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность. СПб.: Тип. и лит. И. Г. Салова, 1892. С. 16.

2. Филиппу

3. Александру

4. Филиппу

Пер. А. Ф. Лосева: // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993. С. 271–272. (А. Ф. Лосев считает, что это письмо адресовано Александру Македонскому, а не его отцу Филиппу).

5. Теофрасту

Пер. А. Ф. Лосева: // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993. С. 272.

6. Александру

Пер. А. Ф. Лосева: // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993. С. 272–273.

## Органон

### Категории (1a1–15b32)

Κατηγοριῶν

Categoriae (Cat., Catg.)

Categorie

Пер. М. Н. Касторского: Категории Аристотеля на греческом и русском языках / Переводил и объяснил М. Н. Касторский. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1859. 91 с.

Пер. А. В. Кубицкого: (1) С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. Ред., вступ. ст. и прим. Г. Ф. Александрова. М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1939. С. 150; (2) // Аристотель. Соч.: 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т. 2. 1978. С. 51–90; (3) // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. (Классическая философская мысль). С. 1113–1166.

**Об истолковании (16a1–24b9)**

Περὶ ἑρμηνείας

De interpretatione (De Int., Int., DI)

On Interpretation

Пер. Э. Л. Радлова: (1) Радлов Э. Л. «Об истолковании» Аристотеля. Перевод с греческого Э. Л. Радлова. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891. 48 с.; (2) // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. Январь. Ч. ССLXXIII, отд. V. С. 45–64; Там же. Февраль. Ч. ССLXXIII, отд. V. С. 65–92.

Пер. Э. Л. Радлова (1891), заново сверенный и подвергнутый значительной переработке З. Н. Микеладзе // Аристотель. Соч.: 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т. 2. 1978. С. 91–116.

**Первая аналитика (24a10–70b38)**

Ἀναλυτικά πρότερα

Analytica priora (An. Pr., APr.)

Prior Analytics (Pr. An)

**Вторая аналитика (71a1–100b17)**

Ἀναλυτικά ἔτερα

Analytica posteriora (An. Post., APo., APst)

Posterior Analytics (Post. An)

Пер. Н. Н. Ланге: «Первая аналитика» Аристотеля // (Книга I, гл. I–VI)<sup>13</sup> // Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1891. Ч. ССLXXVII, отд. V. С. 57–76; (Книга I, гл. VII–XV) // Там же. С. 11–32<sup>14</sup>; (Книга I, гл. XV–XVI) // Там же. 1891. Ч. ССLXXVIII, отд. V. С. 33–35; (Книга I, гл. XVI–XX) // Там же. 1892. Ч. ССLXXIX, отд. V. С. 37–48; (Книга I, гл. XXI–XXXI) // Там же. С. 49–80; (Книга I, гл. XXXII–XLVI) // Там же. 1892. Ч. ССLXXX, отд. V. С. 81–103; (Книга II, гл. I–V) // Там же. 1894. Ч. ССXCII, отд. V. С. 10–32; (Книга II, гл. VI–XX) // Там же. 1894. Ч. ССXCIII, отд. V. С. 33–69; (Книга II, гл. XXI–XXVII) // Там же. С. 86–108.

Пер. и ком. Б. А. Фохта. Аналитика первая и вторая. Перевод с греческого. Государственное издательство политической литературы, 1952. 439 с.

Пер. Б. А. Фохта (1952), заново сверенный с греческим текстом по изд. У. Д. Росса (1964) З. Н. Микеладзе. Первая аналитика. Вторая аналитика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 117–254.

<sup>13</sup> Здесь и далее указание конкретных разделов из трактатов Аристотеля, содержащихся в переводах, которые выходили по частям в периодических изданиях – наше. В оригинальных изданиях данное деление отсутствует.

<sup>14</sup> Необходимо отметить, что указанные номера страниц (Книга I, гл. I–VI. С. 57–76; Книга I, гл. VII–XV. С. 11–32) в библиографическом описании двух последующих частей перевода Н. Н. Ланге, опубликованных в одной части Журнала Министерства народного просвещения (1891. Ч. ССLXXVII, отд. V), не являются опечаткой. Это объясняется тем, что в данные годы каждая часть Журнала охватывала выпуски сразу двух месяцев, в данном случае – сентябрь и октябрь. Таким образом, первая часть перевода (опубликованная на стр. 57–76) вышла в сентябрьском номере, а вторая (на стр. 11–32) – в октябрьском, впоследствии объединенных в одной части.

**Топика (100a18–164b19)**Τοπικῶν  
Topica (Top.)  
Topics

Пер. М. И. Иткина: // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1978. Т. 2. С. 347-531.

**О софистических опровержениях (164a20–184b8)**Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων  
Sophistici elenchi (SE, Soph. El.)  
On Sophistical Refutations

Пер. М. И. Иткина: // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1978. Т. 2. С. 533-593.

**Физика****Физика (184a10–267b26)**Φυσικὴ ἀκρόασις  
Physica (Phys., Ph.)  
Physics

Пер. В. П. Карпова: (1) М.: Соцэкгиз, 1936. 192 с.; (2) М.: Соцэкгиз, 1937. 228 с.; (3) Изд. 3-е, испр. М.: КомКнига, 2007. 232 с. (Из наследия мировой философской мысли: Философия науки).

Пер. В. П. Карпова (1936), заново отредактированный и в ряде мест исправленный И. Д. Рожанским // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1981. Т. 3. С. 59–262.

**Физика: Кн. 7, 1–3 (старая редакция) (241b24–248b28)**

Physicorum libri octavi textus alter

*Примечание:*

Рожанский И. Д.: «Седьмая книга занимает особое положение среди прочих книг «Физики». Главы 1–3 этой книги дошли до нас в двух вариантах, различающихся не по содержанию, но по изложению и некоторым деталям. Беккер в большом издании трудов Аристотеля (Берлин, 1931) поместил в качестве основного текста один из этих вариантов; однако в последующее время ... предпочтение стало оказываться второму варианту; этот последний и был положен в основу перевода В. П. Карпова» (прим. к изд. Рожанский И. Д. *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 571–572.). Первый вариант по-прежнему представляет определенный интерес.

*Русского пер. нет?*

**О небе (268a1–313b23)**

Περὶ οὐρανοῦ  
De caelo (De Cael., DC, Cael.)  
On the Heavens

Пер. А. В. Лебедева // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1981. Т. 3. С. 263-378.

**О возникновении и уничтожении (314a1–338b19)**

Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς  
De generatione et corruptione (De Gen. et Corr.)  
On Coming-to-Be and Passing Away; On Generation and Corruption (GC)

Пер. Т. А. Миллер // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1981. Т. 3. С. 379-440.

**Метеорология (338a20–390b22)**

Τὰ μετεωρολογικά  
Meteorologica (Meteor., Metr.)  
Meteorology

**Фр. из 10, 13 и 14 глав I книги и из 1, 3 и 5 глав II книги:** Пер. В. В. Латышева: Аристотель // Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Т. 1. Греческие писатели. 1890. С. 372-385.

Пер. Н. В. Брагинской: (1) // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1981. Т. 3. С. 441–556. (2) Л.: Гидрометеиздат, 1983. 240 с.

**Псевдо-Аристотель. О мире (391a1–401b29)**

Περὶ κόσμου  
De mundo (Mund.)  
On the Universe

Пер. И. М. Маханькова (1) // Античность в контексте современности. Вопросы классической филологии Х. М., 1990. С. 150–168; (2) // Знания за пределами науки. М.: Республика, 1996 г.

**О душе и Parva naturalia****О душе (402a1–435b25)**

Περὶ ψυχῆς  
De anima (An., De An., DA)  
On the Soul

Пер. В. А. Снегирева (без завершающей части гл. 12 кн. III): (1) // Известия и Ученые записки Императорского Казанского Университета. 1874. № 6. С. 976–1011; Там же. 1875. № 5. С. 794–825; (2) Психологические сочинения Аристотеля: Вып. I. Исследования о душе. Казань, 1885.

Пер. пятидесяти одного фрагмента: А. П. Казанский. (1) Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса: Экономическая типография, 1891. 420 с.; (2) Учение Аристотеля о значении опыта при познании // Записки Императорского Новороссийского университета, 1891. Т. 55. С. 1–420.

Пер. и прим. П. С. Попова. Предисл. В. К. Серезникова. М.: Соцэкгиз, 1937. 179 с.

Пер. П. С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М. И. Иткиным // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1975. Т. 1. С. 369–448.

### **О душе: Кн. 2 (412a3–424b18)**

De anima (Codicis E fragmenta recensio a vulgata diversae)

Иной вариант фрагмента.

### **О душе: Кн. 2 (412b10–423b8)**

De anima (Codicis P lectiones quae valde a lectionibus ceterorum codicum distant)

Иной вариант фрагмента.

### ***Малые сочинения о природе***

*Parva naturalia (PN)*

### **О чувственном восприятии и чувственно воспринимаемом (436a1–449b4)**

Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν

De sensu et sensibilibus (Sens., SS)

On Sense and the Sensible (или On Sense and Sensibilia)

Пер. Е. В. Алымовой: О чувственном восприятии // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. С. 99–135, 152–163.

Пер. С. В. Месяц: Об ощущении и ощущаемом // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г. В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 516–582.

### **О памяти и припоминании (449b4–453b11)**

Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως

De memoria et reminiscencia (Mem., Mem. et Rem.)

On Memory and Recollection (или On Memory and Reminiscence)

Пер. О. С. Гаврюшкиной, В. Л. Иванова: // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 1997. № 1.

Пер. С. В. Месяц: // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 158–168.

Пер. Е. В. Алымовой: О памяти // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. С. 137–151, 163–179.

### **О сне и бодрствовании (453b11–458a32)**

Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγορήσεως

De somno et vigilia (Somn., Somn. et Vig.)

On Sleep and Sleeplessness (или On Sleep and Waking)

Пер. и комм. С. В. Месяц: // Платоновские исследования. 14.1. С. 226–251.

**О сновидениях (458a33–462b11)**

Περὶ ἐνυπνίου  
De insomniis (Insomn.)  
On Dreams

Пер. О. А. Чулкова: // Академия. Вып. 6. СПб., 2005. С. 423–432.

**О предсказаниях во сне (462b12–464b18[a])**

Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς  
De divinatione per somnum (Div., Div. Somn.)  
On Prophesying by Dreams

Пер. М. А. Солоповой: // Интеллектуальные традиции античности и средних веков. М.: Круг, 2010.

**О долготе и краткости жизни (464b19–467b9)**

Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος  
De longitudine et brevitate vitae (Long., Long. Vit)  
On Longevity and Shortness of Life

Пер. М. А. Солоповой: // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 161–173.

**О юности и старости. О жизни и смерти (467b10–470b5)**

**О дыхании (470b6–480b30)**

Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου  
De juventute et senectute, De vita et morte, De respiratione (Juv.)  
On Youth and Old Age, On Life and Death, On Respiration (или On Breathing)

Пер. М. А. Солоповой: // Трактат Аристотеля «О юности и старости, жизни и смерти» как часть сборника Parva Naturalia // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 31-52.

О дыхании. Русского пер. нет?

**Псевдо-Аристотель. О пневме (481a1–486b4)**

Περὶ πνεύματος  
De spiritu (Spir., Spirit.)  
On Breath

Пер. Е. В. Афонасина: // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 12. Вып. 1. 2018. С. 182–206.

## История животных

### История животных (486a5–638b37)

Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι

Historia animalium (Hist. An., HA)

History of Animals

**Фр. из 21 главы III книги, из 19 и 22 глав V книги, из 22 главы VI книги, из 12, 13, 19, 25, 28 глав VIII книги, из 33, 36 и 47 глав IX книги, озаглавленные как «Истории о животных»** в пер. В. В. Латышева: (1) Аристотель // Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Т. 1. Греческие писатели. 1890. С. 372–385; (2) Вестник древней истории. М., 1947. № 2. С. 325–326.

**Фр. из 9 главы IV книги** в пер. И. М. Троцкого: Античные теории языка и стиля / Под ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1936 г. 344 с.

Пер. с древнегр. В. П. Карпова: М.: Изд. центр РГГУ, 1996. 528 с.

#### Примечание:

«Б.А. Старостин пишет: “В начале 40-х годов он [В.П. Карпов] перевел и «Историю животных». Издание задержалось в связи с войной и смертью переводчика. В конце 40-х рукопись готовил к печати С.Л. Соболев, но и эта попытка не была доведена до конца. Ее итогом стала уже упоминавшаяся машинопись 1950 г. Автор настоящего предисловия, помимо общей сверки текста трактата и исправления ряда ошибок, составил указатель с отсылками к параграфам, а также список литературы с учетом послекарповских изданий. С использованием этой литературы написаны и примечания. Теперь, спустя более чем полвека, читатель имеет возможность познакомиться с русским переводом одного из важнейших трудов Аристотеля. Перевод сделан Карповым по изданию: Aristotelis Opera omnia. Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo. Editore A.F. Didot. Vol. 3. Parisiis, 1854, p. 1—217”. / Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли. В Кн.: Аристотель. История животных. М.: Изд. центр РГГУ, 1996. С. 68».

## О животных

### О частях животных (639a1–697b30)

Περὶ ζῶων μορίων

De partibus animalium (PA, Part. An.)

On the Parts of Animals

**Фр. из 16 главы II книги, из 1 главы III книги** в пер. И. М. Троцкого: Античные теории языка и стиля / Под ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1936. 344 с.

**Фр. из 5 главы IV книги** в пер. В. В. Латышева: Аристотель // (1) Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Т. 1. Греческие писатели. 1890. С. 372–385; (2) Вестник древней истории. М., 1947. № 2. С. 325–326.

Перевод отрывков из «О частях животных», выполненный И. М. Тронским, вошел в книгу: Античные теории языка и стили. М.; Л., 1936.

Пер., вступ. статья и примеч. В. П. Карпова. М.: Биомедгиз, 1937. 219 с.

### **О движении животных (698a1–704b3)**

Περὶ ζῶων κινήσεως

De motu animalium (MA)

On the Motion of Animals

Пер. Е. В. Афонасина: // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 10. Вып. 2. 2016. С. 733–753.

Пер. Е. В. Афонасина: / В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 58–73.

### **О передвижении животных (704a4–714b23)**

Περὶ ζῶων πορείας

De incessu animalium (IA)

On the Progression of Animals

Пер. Е. В. Афонасина / В сб.: Аристотель: идеи и интерпретации / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах, VIII). С. 74–92.

### **О возникновении животных (715a1–789b20)**

Περὶ ζῶων γενέσεως

De generatione animalium (GA)

On the Generation of Animals

**Фр. из 8 главы II книги, из 3 главы V книги** в пер. В. В. Латышева: Аристотель // Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Т. 1. Греческие писатели. 1890. С. 372–385.

Пер. В. П. Карпова: Аристотель. О возникновении животных / Пер. с греческого, вступ. ст. и прим. В. П. Карпова; М., Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 250 с.

### **Псевдо-аристотелевские работы**

Сейчас принято издавать псевдо-аристотелевские работы двумя сборниками: «Малые работы» (Opera minora, Minor Works), в которые включают девять работ, и отдельно – «Проблемы» (Problemata, Problems). Поскольку в данном «Перечне» я располагаю сочинения Аристотеля согласно пагинации Беккера, я разместил «Проблемы» между 6-й и 7-й работами, входящими в «Малые работы» (что соответствует пагинации Беккера).

**1. О цветах (791a1–799b20)**

Περὶ χρωμάτων  
De coloribus (Col.)  
On Colors

Полного русского перевода нет. Большое количество фрагментов из этой работы приведено в качестве цитат в кн.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 300–328. (Здесь же разбирается содержание этой работы).

**2. Из «О слышимом» (800a1–804b39)**

Περὶ ἀκουστών  
De audibilibus (Aud.)  
On Things Heard

**Фр. 801a1–11, 803a5–12:** Пер. Е. В. Афонасина: Дополнение 2 к ст: «Теофраст о музыке» // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 6. Вып. 1. 2012. С. 125–133. Пер. **фр. «Из “О слышимом”»** на с. 127–129.

**3. Физиогномика (805a1–814b9)**

Φυσιγνωμικά  
Physiognomica (Physiog.)  
Physiognomics

Почти полный перевод этой работы (за исключением строк 805b27–806a6, 806a33–806b18, 806b21–807a30, 810a8–15, 810a34–35) дается в качестве цитат в кн.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 329–352.

**4. О растениях (?)**

Περὶ φυτῶν  
De plantis (Plant.)  
On Plants

Эта работа мне недоступна, информации о ней у меня нет.

**5. Рассказы о диковинах (830a5–847b10)**

Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων  
De auscultationibus mirabilibus (или Mirabilium auscultationes) (Mirab.)  
On Marvellous Things Heard

Пер., вступ. ст. и комм. Н. А. Поздняковой // Вестник древней истории. 1987. № 3. С. 236–252. № 4. С. 229–251.

**6. Механические проблемы (847a11–858b31)**

Μηχανικά  
Mechanica (Mech.)  
Mechanical Problems

Пер. В. П. Зубова (неполный?) в кн.: Зубов В. П., Петровский Ф. А. Архитектура античного мира. М., 1940.

Механические проблемы / Пер. И. Н. Веселовского – неопубликованный.

Пер. А. И. Щетникова: // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 6. Вып. 2. 2012 С. 405–433.

*Примечание:*

Ахутин А. В. сообщает (Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М: Наука, 1976 г.): «...Мы пользуемся комментированным переводом “Механических проблем”, выполненным профессором И. Н. Веселовским, который он любезно предоставил в наше распоряжение» (прим. 38 к 2-ой главе, с. 272). Обсуждение содержания «Механических проблем» в кн. А. В. Ахутина на с. 81–88.

А. И. Щетников сообщает: «... Перевод [Механических проблем. – Е. О.] был сделан И.Н. Веселовским. Его машинописная копия из архива ИИЕТ была доступна многим исследователям и использовалась ими в своей работе, однако сам перевод до сих пор не опубликован» // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 6. Вып. 2. 2012. С. 409.

**Псевдо-Аристотель. Проблемы (859a1–967b27)**

Προβλήματα  
Problemata (Prob.)  
Problems

**XV книга** – Проблемы, связанные с математикой и небесными телами / Пер. А. И. Щетникова // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 13. Вып. 2. 2019. С. 521–527.

**XIX книга** – Музыкальные проблемы (917b19–923a3) / Пер. А. И. Щетникова // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 6. Вып. 1. 2012 С. 87–97.

**XXX книга** – Проблемы, касающиеся рассудка, ума и мудрости / Пер. А. А. Россиуса // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г. В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 582–595.

**7. О неделимых линиях (968a1–972b33)**

Περὶ ἀτόμων γραμμῶν  
De lineis insecabilibus (Lin. Insec.)  
On Invisible Lines

Пред. и пер. А. И. Щетникова: // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 1. Вып. 2. 2007. С. 247–257.

**8. О направлениях и названиях ветров (973a1–973b25)**

Ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι

De ventorum situ et nominibus (Vent.)

The Directions and Names of the Winds

*Русского пер. нет ?***9. О Мелиссе, Ксенофане и Горгии (974a2–980b21)**

Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου

De Xenophane, de Zenone, de Gorgia (De Xen.)

On Melissus, Xenophanes and Gorgias

В оригинале это сочинение названо «О Ксенофане, Зеноне и Горгии». Комментаторы же полагают, что на самом деле речь в нем идет о Мелиссе, Ксенофане и Горгии, поэтому английский перевод так и называется: *On Melissus, Xenophanes and Gorgias*, – хотя латинским названием остается: *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia*.

О Мелиссе / Пер. А. В. Лебедева // Фрагменты ранних греческих философов: Часть I. М.: Наука, 1989. С. 316–322.

О Ксенофане / Пер. А. В. Лебедева // Фрагменты ранних греческих философов: Часть I. М.: Наука, 1989. С. 160–163.

О Горгии / Пер. М. Н. Вольф: (1) // Вольф М. Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или о природе» в современных интерпретациях (учебное пособие). Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. С. 232–238; (2) // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 8. Вып. 2. 2014. С. 198–216.

**Μεταφυσικα****Μεταφυσικα (980a21–1093b29)**

Μετὰ τὰ φυσικά

Metaphysica (Met., Metaph.)

Metaphysics

М. И. Касторский. Пер. (до 1859 г.) не опубликован.

В 1850-х гг. М. И. Касторский вероятно впервые в истории российского аристотелеведения предпринял попытку перевода на русский язык «Μεταφυσικα». Полагая, что влияние античных мыслителей, величайшим из которых является Стагирит, окажет благотворное влияние на развитие философии в России (если таковой, по его мнению, суждено будет появиться), он в продолжение нескольких лет занимался комментированным переводом данного труда. Однако, ввиду сложности языка Аристотеля, неоконченная рукопись с переводом «Μεταφυσικα» так и осталась неопубликованной. (См.: Касторский М. Н. Категории Аристотеля на греческом и русском языках / Пер. и объясн. М. Н. Касторский. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1859. С. 14).

**Книги I–V:** Пер. В. В. Розанова и П. Д. Первова: (1) // *Метафизика* Аристотеля (предисловие, Книга I, гл. I–V) // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1890. Ч. ССLXVII, отд. V. С. 82–112; (Книга I, гл. V–X, Книга II, гл. I–III) // Там же, 1890. Ч. ССLXVIII, отд. V. С. 112–152; (Книга III) // Там же, 1891. Ч. ССLXXIII, отд. V. С. 16–44; (Книга IV) // Там же, 1893. Ч. ССLXXXVIII, отд. V. С. 47–48; (Книга V, гл. I–VIII) // Там же, 1893. Ч. ССLXXXVIII, отд. V. С. 49–80; (Книга V, гл. V) // Там же, 1893. Ч. ССLXXXIX, отд. V. С. 81; (Книга V, гл. I–XI) // Там же, 1895. Ч. ССXCVII, отд. V. С. 20–48; (Книга V) // Там же, 1895. Ч. ССXCVII, отд. V. С. 49–78; (2) // Аристотель. *Метафизика*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

**Книга XII:** Пер. А. М. Водена: (1) // Книга для чтения по истории философии / А. Деборин. Институт К. Маркса и Ф. Энгельса. М.: Новая Москва, 1924. Т. 1; (2) // *Метафизика: Переводы, Комментарии, Толкования / Составление и подготовка текста* С. И. Еремеев. СПб: Алетейя, Киев: Эльга, 2002. С. 475–501.

**Книги XIII–XIV:** Пер. и ком. А. Ф. Лосева: (1) // Лосев А. Ф. *Критика платонизма у Аристотеля*. М., 1929; (2) // Лосев А. Ф. *Миф. Число. Сущность*. М.: Мысль, 1994. С. 633712; (3) // *Метафизика: Переводы, Комментарии, Толкования / Составление и подготовка текста* – С. И. Еремеев. СПб: Алетейя, Киев: Эльга, 2002. С. 502–563.

Пер. и комм. А. В. Кубицкого: (1) М.; Л.: Соцэкгиз, 1934; (2) // *Метафизика: Переводы, Комментарии, Толкования / Составление и подготовка текста* – С. И. Еремеев. СПб: Алетейя, Киев: Эльга, 2002. С. 27–472.

Пер. М. И. Иткина: // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1975. Т. 1. С. 63–367.

В этом изд. указывается: «В основу настоящего издания “Метафизики” положен перевод А. В. Кубицкого, опиравшийся на издания греческого текста, осуществленные Ross’ом и Christ’ом <...>. При подготовке настоящего издания тексты были заново сверены М. И. Иткиным с греческим оригиналом с привлечением, в частности, нового издания Jäger’a (“Aristotelis *Metaphysica*”, Oxford, 1963). При сверке и редактировании “Метафизики” <...> был учтен помимо английских и немецких переводов, опубликованных ко времени выхода в свет предыдущих изданий на русском языке, новый английский перевод “Метафизики”, осуществленный Apostle’ом (Bloomington – London, 1966) ...» (С. 452).

Пер., вступ. ст. и комм. А. В. Маркова. М.: РИПОЛ классик, 2018. 384 с.

## Этика I

### Никомахова этика (1094a1–1181b23)

Ἠθικὰ Νικομάχεια

Ethica Nicomachea (Eth. Nic., EN)

Nicomachean Ethics

Пер. Э. Радлова: (1) *Этика* (к Никомаху) // *Этика* Аристотеля (Книга I) // Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1884. Ч. ССXXXII, отд. V. С. 67–87; (Книга II) // Там же, 1884. Ч. ССXXXIII, отд. V. С. 1–15; (Книга III) // Там же, 1884. Ч. ССXXXV, отд. V. С. 16–38; (Книга IV) // Там же, СПб., 1884. Ч. ССXXXVI, отд. V. С. 1–22;

(Книга V) // Там же, 1885., Ч. ССХLI, отд. V. С. 493–512; (продолжение Книги V, Книга VI) // Там же, 1885., Ч. ССХLII, отд. V. С. 513–532; (Книга VII) // Там же, 1886. Ч. ССХLVII, отд. V. С. 142–164; (Книги VIII, XI) // Там же, 1887. Ч. ССLII, отд. V, С. 97–136; (Книга X) // Там же, 1887. Ч. ССLIV, отд. V. С. 12–176; (2) Этика Аристотеля / с прил. “Очерка истории греческой этики до Аристотеля” Э. Радлова. СПб: «Обществ. Польза», 1908 г. 207 с.; (3) // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. (Классическая философская мысль). С. 61–408.

Пер. Н.В. Брагинской: // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1984. Т. 4. С. 53–293.

**Книга H (VII).** Пер. М. А. Солоповой: // Историко-философский ежегодник. 2002. М.: Наука, 2003. С. 68–102.

### Этика II

#### Большая этика (1181a24–1213b30)

Ἠθικὰ μεγάλα  
Magna moralia (MM)  
Magna Moralia

Пер. Т. А. Миллер: // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1984. Т. 4. С. 295–374.

#### Эвдемова этика (1214a1–1249b25)

Ἠθικὰ Εὐδήμεια  
Ethica Eudemia (Eth. Eud., EE)  
Eudemian Ethics

**Книги I; II 1; VIII** / Пер. Т. А. Миллер: // А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 509–527. (Глава II 1 переведена частично. Вообще эта глава включает строки 1218b31–1220a37. В данном издании дается перевод строк 1218b31–1220a12).

**Книга Г (III)** / Пер. Т. В. Васильевой: // Вопросы философии. 2002. № 1. С. 153–164.

**Книги (IV–VI)** полностью совпадают с книгами V–VII «Никомаховой этики».

**Книга H (VII)** / Пер. Т. В. Васильевой: // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 136–156.

Пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой: // (1) Аристотель. Эвдемова этика: В 8 кн. М.: ИФ РАН, 2005; (2) Аристотель. Эвдемова этика: В 8 кн. М.: Канон, 2011.

#### Псевдо-Аристотель. О добродетелях и пороках (1249a26–1251b37)

Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν  
De virtutibus et vitiis (VV)  
On Virtues and Vices

Пер. (полный?) неизв. авт.: Разсуждения Аристотелевы о добродетелях и пороках / Перевел с латинского языка на российской М. А. СПб.: Печ. у Г. Халдарова, 1787. 45 с.

Пер. Т. А. Миллер: О добродетелях // Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.

Пер. А. А. Санженакова: О добродетелях и пороках // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 10. Вып. 2. 2016. С. 754–777.

## Политика

### Политика (1252a1–1342b34)

Πολιτικά

Politica (Pol.)

Politics

Пер. с греч. **II книги** Г. А. Полетики: Политика Аристотеля о гражданском учреждении книга II // Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие. Июнь, 1757. С. 483-557.

Пер. Н. Е. Скворцова: Политика Аристотеля / Пер. с греч. яз., с примеч., с крит. исслед. о «Политике» Аристотеля и с двумя экскурсами, содерж. в себе учение Аристотеля о праве и воспитании Н. Скворцова. М.: Унив. тип. (Катков и К), 1865. 369 с.

Пер. С. А. Жебелева: (1) Политика Аристотеля / Пер. с греч., с предисл., примеч. и прил. очерка: «Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля» С. А. Жебелева. СПб: тип. М. А. Александрова, 1911. 465 с.; (2) Пер. С. А. Жебелева, сверенный А. И. Доватуром и в ряде мест уточненный В. В. Библихиным // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1984. Т. 4. С. 375–644; (3) Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997. С. 35–268; (4) // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. (Классическая философская мысль). С. 409-738.

### Псевдо-Аристотель. Экономика (1343a1–1353b27)

Οἰκονομικά

Oeconomica (Econ.)

Economics (Econ.)

Пер. Г. А. Тароняна: // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 215–242.

Г. А. Таронян в кратком предисловии к своему переводу сообщает (С. 217): «В числе сочинений, приписываемых Аристотелю, сохранилось три книги под названием “Экономика” ... Первая и третья из них не имеют никакой связи со второй, более того, само понятие экономики во второй книге резко отличается от ее понятия в первой и третьей ... Все три книги объединены механически, и, хотя третья примыкает по содержанию к первой, это, очевидно, разные сочинения. Третья книга дошла только в латинских переводах – в переводе Дюрана (1295 г.), в более позднем переводе, автор и время которого неизвестны ..., и в нескольких отрывках другого, не сохранившегося перевода. Ни одна из трех книг, по преобладающему мнению, не принадлежит Аристотелю. Авторы и время написания остаются неизвестными. Филодем, философ-эпикурец I в. до н.э., в своем трактате “Об экономике”, разбирая книгу по экономике, которая составляет первую из трех данных книг, автором ее называет Теофраста, ученика Аристотеля. Вторая книга, по мнению Гронингена, написана в последней четверти IV в. до н.э. одним из учеников перипатетической школы. Третья книга, по предположению Розе, соответствует тому произведению, которое в указателе сочинений Аристотеля называется ... (“Законы для мужа и жены”)...».

**Афинская полития** (пагинации по Беккеру нет)

Ἀθηναίων πολιτεία

Athenaion politeia (или Atheniensium respublica) (Ath. Pol.)

Athenian Constituton

Пер. Н. Я. Шубина: «Афинское государственное устройство» Аристотеля (фр. 1–18) // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1891. Ч. ССLXXV, отд. V. С. 58–70; (фр. 18–28) // Там же. С. 71–79; (фр. 29–41) // Там же. Ч. ССLXXVI, отд. V. С. 1–11; (фр. 4263) // Там же. С. 25–44.

Пер. А. М. Ловягина: Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία Graece et Russice; Аристотель. История и обзор Афинского государственного Устройства / Пер. и изд. А. М. Ловягина. СПб.: Тип. Либермана, 1895. 143 с.

Пер. и комм. С. И. Радцига: (1) Аристотель. Афинская Полития. Государственное устройство афинян / Аристотель; Пер. и комментарий проф. С. И. Радцига; Предисл. Виктора Серезникова; Ред. проф. В. С. Сергеева. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936, 198 с.; (2) Пер. и комм. С. И. Радцига. 2-е изд. М.: Соцэкгиз, 1937. 254 с.; Пер. и комм. С. И. Радцига. // Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997. С. 271–346. (Повторяется изд. 1937).

**Риторика и Поэтика****Риторика (1354a1–1420a8)**

Ῥητορικὴ τέχνη

Rhetorica, Ars Rhetorica (Rhet.)

Rhetoric, Art of Rhetoric

Пер. 12–17 глав II книги Г. А. Полетики: Полетика Г. А. Описание человеческих нравов, из Аристотелевой риторики // Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие. Ноябрь, 1757. С. 431–445.

Пер. Н. Н. Платоновой: (1) «Риторика» Аристотеля (Книга I, гл. I–VII) // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1892. Ч. ССLXXXI, отд. V. С. 61–96; (Книга I, гл. VII–XV) // Там же. С. 97–136; (Книга II, гл. I–XVII) // Там же. 1893. Ч. ССLXXXV, отд. V. С. 10–48; (Книга II, гл. XVII–XXVI) // Там же. С. 49–82; (Книга II, гл. XXVI–XXVI, Книга II, гл. I–XI) // Там же, 1894. Ч. ССXCI, отд. V. С. 12–44; (Книга II, гл. XII–XV) // Там же. С. 102112; (Книга II, гл. XV–XIX) // Там же, 1894. Ч. ССXCII, отд. V. С. 113–124; (2) // Античные риторики / Под. Ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд. Моск. Ун-та, 1978. (3) // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. С. 739–1012.

**Кн. III:** Пер. С. С. Аверинцева: // Аристотель и античная литература. М.: Наука, 1978. С. 164–229.

Пер. О. П. Цыбенко // Аристотель. Риторика: Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 5–148.

**Поэтика (1447a8–1462b19)**

Περὶ ποιητικῆς

Poetica, Ars Poetica (Poet.)

Poetics

«Aristotle: Poetics I» with the «Tractatus Coislinianus», a Hypothetical Reconstruction of «Poetics II», The Fragments of «On Poets». (Hackett, 1987). В своем «Введении» [Р.] Янко говорит: «Поэтика» неполна, поскольку не содержит описания катарсиса, комедии и смеха, тем, которые Аристотель говорит в другом месте, что он обсуждает там. Это потому, что, как я упоминал выше, изначально она состояла из двух книг, вторая из которых утеряна. Все три темы рассматриваются в рукописи, которая сейчас находится в Париже, так называемой «Tractatus Coislinianus» («Т.С.»); я утверждал в другом месте [см. ниже. -R], исходя из ее аристотелевского языка, содержания и структуры, что этот трактат на самом деле является резюме утерянной Книги II и хорошо согласуется с тем, что мы еще знаем об этой работе. Перевод его включен сюда вместе с гипотетической реконструкцией «Поэтики II», которая объединяет известные фрагменты Книги II в «Трактат». Аристотель также представил свои взгляды на репрезентацию и катарсис в своем диалоге «О поэтах». Поскольку фрагменты этой работы проливают свет на «Поэтику», они заново собраны здесь. Многие из них нелегко доступны в переводе, а фрагменты 3 и 4 публикуются на английском языке впервые». Ричард Янко утверждал, что Tractatus Coislinianus – рукопись 10-го века с сильным аристотелевским влиянием – на самом деле была основана на утерянной второй книге «Поэтики» и может служить не бесполезным руководством по теории комедии Аристотеля. Действительно – его перевод «Поэтики» в Hackett Press включает перевод и примечания к «Трактату». Более развернутые аргументы (которые, следует отметить, не являются общепринятыми) см. в его классических лекциях «Сазер», которые были опубликованы под названием «Аристотель о комедии: к реконструкции поэтики II» [Пер. наш, О. Е.]. (Berkeley: University of California Press, 1984).

Пер. А. Ф. Мерзлякова. (1) Опубликован между 1807 и 1812 гг., не сохранился; (2) Повторный перевод сделан после 1812 г., не был опубликован.

С. С. Гогоцкий упоминает о некоем переводе «Поэтики» Аристотеля, сделанном Мерзляковым (См.: Гогоцкий С. С. Аристотель // Журнал министерства народного просвещения. 1857. Ноябрь. Ч. ХСVI, отд. V. С. 83). Более подробную информацию мы находим в одном из биографических словарей того времени (См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского московского университета. Часть II. М.: Университетская типография, 1855. С. 80), где сообщается следующее. В 1807 г. А. Ф. Мерзляков перевел аристотелевскую «Поэтику» на русский язык, о чем было объявлено в «Вестнике Европы» (№14 за 1807 г.). Затем, незадолго до Отечественной войны 1812 г. (но когда именно и где – не сообщается), был опубликован ее перевод вместе с авторскими примечаниями. Но, как оригинал рукописи, так и большая часть печатных листов, видимо, вследствие военных действий, погибли. Позже А. Ф. Мерзляков вторично перевел «Поэтику», но данный перевод так и не вышел из печати. Это те сведения, которые приводятся в указанном словаре. К сожалению, имеющаяся информация не позволяет

с неопровержимой точностью судить об объеме перевода «Поэтики». Хотя, вероятнее всего, он был полным. Также не удалось доподлинно установить, сохранились ли до нашего времени какие-либо публикации или рукописи переводов А. Ф. Мерзлякова.

Пер. главы 25 А. Г. Глаголева: Из Аристотелевой «Поэтики» Гл. 25 // Труды Общества любителей российской словесности при Московском университете. 1819. Ч. 15. С. 160–170.

Пер. Б. Ордынского (пер. неполный: 1–18 главы – перевод, 19–26 – изложение): (1) «О Поэзии» Аристотеля. Перевел, изложил и объяснил Б. И. Ордынский. М.: Типография В. Готье, 1854; (2) // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. С. 1199–1312.

Пер. В. И. Захарова: Аристотель. Поэтика. Варшава, 1885. 157 с.

Пер. В. Г. Аппельрота: (1) Аристотель. Об искусстве поэзии (греческий текст с переводом и объяснениями) / Пер. В. Г. Аппельрота. М., 1893; (2) Редакция перевода Аппельрота и комм. Ф. А. Петровского. М.: Гос. Изд-во худ. лит-ры, 1957; (3) // Аристотель. Риторика: Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 149–180.

Пер., введ. и примеч. Н. И. Новосадского. (1) Аристотель. Поэтика / Пер. Н. И. Новосадского. «Классики искусства». Вып. 1. Л.: Academia, 1927. 120 с.; (2) // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. (Классическая философская мысль). С. 1013–1112.

Пер. М. Л. Гаспарова. (1) // Аристотель и античная литература. М.: Наука, 1978. С. 111–163. (2) // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1984. Т. 4. С. 645–680.

### Список литературы / References

Егорова, О. С. (2019). История переводов Аристотеля на русский язык (2-я половина XVIII – 1-я половина XX века). *Сибирский философский журнал*. Т. 17. № 1. С. 185–203.

Egorova, O. S. (2019). The History of Translations of Aristotle into Russian (2 half 18th – 1 half of the 20th century). *Siberian Philosophical Journal*. Vol. 17. No. 1. Pp. 185-203. (In Russ.)

Егорова, О. С. (2023). Исторический обзор русских биографий Аристотеля (вторая половина XVIII – начало XX в.) // *Идеи и идеалы*. 2023. Т. 15, № 4, ч. 1. С. 40–55.

Egorova, O. S. (2023). Historical review of Russian biographies of Aristotle (second half of the 18th – early 20th century) // *Ideas and Ideals*. 2023. Т. 15, № 4, ch. 1. С. 40–55. (In Russ.)

Егорова, О. С. (2025). Досоветские переводы Аристотеля в контексте рецепции в русскую культуру: дополнения к перечню. *Идеи и идеалы*. Т. 17. № 2. Ч. 1. (В печати)

Egorova, O. S. (2025). Pre-Soviet Translations of Aristotle in the Context of Reception in Russian Culture: Additions to the List. *Ideas and Ideals*. Vol. 17. No. 2. Pt. 1. (In print). (In Russ.)

Мочалова, И. Н. (2024). Путь к Аристотелю: от «Утреннего света» к «Журналу Министерства народного просвещения». *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. Вып. 4. СПб.: Изд-во РХГА. С. 286-302.

Mochalova, I. N. (2024). The Way to Aristotle: from the “Morning Light” to “Journal of the Ministry of National Education”. In *Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Interrelation of Spiritual Traditions*. Iss. 4. St. Petersburg. Pp. 286-302. (In Russ.)

#### Сведения об авторах / Information about the authors

**Орлов Евгений Викторович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: orlov.ev2011@yandex.ru

**Егорова Оксана Сергеевна** – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева 8, e-mail: oksana12egorova@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-5213-5589>

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 04.06.2025

**Orlov Eugene** – Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: orlov.ev2011@yandex.ru.

**Egorova Oksana** – Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: oksana12egorova@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-5213-5589>

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 04.06.2025

УДК 1 (091)

**ПОНИМАНИЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ «ВЕКА ПОВОРОТОВ»****А. А. Санжеников**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

sanzhenakov@gmail.com

**Аннотация.** Автор статьи размышляет о возможности выхода за рамки субъект-объектной оппозиции при прояснении процедуры понимания в историко-философском исследовании. В качестве отправной точки используется статья В. П. Горана «Процедура понимания в историко-философском исследовании», где представлены два подхода: субъективный (иррациональный) и объективный (рациональный). Первый предполагает, что понимание осуществляется благодаря «вчувствованию» субъекта познания в «другого», в его внутреннее состояние, второй нацелен на преодоление и устранение, насколько это возможно, субъективной составляющей в акте понимания. Адекватное понимание предполагает учет как субъективной, так и объективной сторон. В настоящей статье ставится вопрос о возможности сохранения подобного дискурса после так называемого «века поворотов» – ряда фундаментальных изменений в методологии гуманитарных наук, произошедших в прошлом веке. Рассмотрены лингвистический, прагматический, риторический повороты и их влияние на способы понимания текстов в истории философии.

**Ключевые слова:** история философии, методология, лингвистический поворот, прагматический поворот, риторический поворот.

**Для цитирования:** Санжеников, А. А. (2025). Понимание в истории философии в свете «века поворотов». *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 102-109. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.102-109

**UNDERSTANDING IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY AFTER THE “AGE OF TURNS”****A. A. Sanzhenakov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

sanzhenakov@gmail.com

**Abstract.** The author discusses the possibility of overpassing the subject-object opposition in the clarification of the process of understanding in the history of philosophy. The starting point of the study is the article by V. P. Goran “The Procedure of Understanding in History of Philosophy Research”, which presents two approaches: subjective (irrational) and objective (rational). The first assumes that understanding is realized due to the “empathy” of the subject of knowledge with the “other”, with his internal state, the second is aimed at overcoming and eliminating, as far as possible, the subjective component in the act of understanding. Adequate understanding involves considering both the subjective and objective sides of the matter. This article raises the question of the possibility of preserving such a discourse after the so-called “age of turns” – a number of fundamental changes in the methodology of the humanities that occurred in the last century. The linguistic, pragmatic, rhetorical turns, and their influence on the ways of understanding texts in the history of philosophy are considered.

**Keywords:** history of philosophy, methodology, linguistic turn, pragmatic turn, rhetorical turn.

**For citation:** Sanzhenakov, A. A. (2025). Understanding in the History of Philosophy after the “Age of Turns”. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 102-109. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.102-109

В этой статье мы обратимся к проблеме прояснения процедуры понимания в истории философии. Этой теме посвящена статья В. П. Горана [Горан, 2006], которую мы будем использовать как отправную точку. Мы выделим основные идеи в этой статье и достроим некоторые траектории, которые не получили развития. При этом нам хотелось бы увидеть ситуацию через призму так называемого «века поворотов». Прошлый век получил такое наименование благодаря ряду революционных преобразований в философии в частности и в гуманитарных науках в целом. Главным или, по выражению Д. Бахманн-Медик [Бахманн Медик, 2017, с. 37], «мега»-поворотом считается лингвистический, за ним следуют прагматический, риторический, нарративный и др. Мы полагаем, что тема понимания в историко-философской работе не будет полностью раскрыта, если мы не примем в расчет те глубокие изменения, которые мы наблюдаем в гуманитарной науке благодаря «веку поворотов».

В. П. Горан выделяет две линии интерпретации процедуры понимания. Первая предполагает, что «субъект понимания абстрагируется от всего, что не вкладывалось в текст его творцом, от всего, что привносится в восприятие текста самим субъектом понимания и что следовало бы квалифицировать как его субъективные домыслы» [Горан, 2006, с. 93]. В данном случае субъект понимания старается избежать собственных домыслов относительно прочитанного и стремится максимально приблизиться к первоначальному смыслу, который был вложен в текст автором. Такая линия получила название объективной. При этом автор отмечает, что полное устранение субъективности «едва ли» возможно, поэтому объективное понимание остается некоторым нормативным идеалом, к которому мы лишь можем стремиться.

Субъективная линия представляет собой веру в то, что в акте понимания субъект не только реконструирует идеи философа прошлого, но и выступает со-творцом этих идей. В связи с этим постулируется, что субъект понимания не просто неустраним из процедуры понимания, но и выступает главным действующим лицом в его акте. Более того, в ходе понимания происходит полумистическое замещение объекта понимания субъектом понимания, мы якобы становимся тем, кого мы понимаем. В связи с этим В. П. Горан характеризует данное направление как иррациональное: «непосредственность понимания “другого” обусловлена у Шлеермахера индивидуальностью этого “другого”, чем и определяется как суть способа понимания – “превратиться в другого”, идентифицировать себя с этим “другим”, поставить себя на его место посредством “вчувствования” в его внутреннее состояние, так и неустранимость тенденции иррационализма в таком подходе к трактовке сути акта понимания» [Горан, 2006, с. 93].

Таким образом, проблема понимания в истории философии сводится к субъект-объектной оппозиции и заключается в вопросе: чьи представления в понимании выступают на первый план – субъекта понимания или объекта понимания? При этом следует уточнить, кто именно является субъектом в данном случае – историк философии или, более широко, научное сообщество. Для В. П. Горана ответ на этот вопрос не является однозначным. С одной стороны, он уверен, что понимание является индивидуальным актом, ибо «понимание текста есть в конечном итоге понимание одним субъектом другого субъекта, а именно распознавание, осознание и усвоение одним субъектом того содержания, которое другой субъект выразил посредством соответствующего текста» [Там же], именно поэтому «полное исключение субъективности означало бы выход за пределы ситуации, внутри которой только и может иметь место понимание» [Там же]. С другой стороны,

он отмечает, что понимание должно быть проверено через возможность его трансляции в понятийно-терминологическом виде другому человеку, чтобы исключить психологический момент (мне *кажется*, что я понял). М. Фридман полагал, что понимание не следует сводить просто к психологическому явлению и тем самым замыкать его на субъективности [Friedman, 1974]. Вслед за Фридманом Х. де Регт пытается различить понимание как психологический феномен и как важный элемент эпистемологии [de Regt, 2004]. В этой статье мы бы хотели пойти дальше и в принципе поставить под сомнение необходимость разделения на субъект и объект (а также субъективное и объективное) в понимании. Сделать это нам поможет обзор методологических изменений, которые произошли в прошлом столетии.

Поскольку главным поворотом прошлого века по праву считается лингвистический, мы начнем именно с него. Общей характеристикой данного парадигмального изменения является придание языку особого статуса, переводящего его с индивидуального инструментального уровня на уровень деятельностный и надиндивидуальный. Иначе говоря, язык становится самостоятельным объектом исследования в силу его смыслообразующей функции, которая раньше рассматривалась как исключительная прерогатива субъекта. Во многом смена парадигмы произошла благодаря работам Л. Витгенштейна, который на раннем этапе своего творчества полагал, что философские проблемы суть языковые путаницы, поэтому философская работа должна сводиться к логическому прояснению мыслей [см.: Родин, 2017]. Важным шагом в рамках лингвистического поворота стали «Философские исследования» [Витгенштейн, 1994] позднего Витгенштейна, где он предлагает функциональный и деятельностный подход к значению. Понятие «значение» приобретает новые коннотации в «языковых играх» Витгенштейна – теории, согласно которой язык представляет собой особую практику и форму жизни. Значение слов обретается через способы их употребления в тех или иных условиях и ситуациях. Язык сам по себе и значение отдельных слов, таким образом, плотно встраиваются в социальный контекст и теряют статус индивидуального инструмента. Помимо Витгенштейна лингвистический поворот осуществлялся такими философами, как Хайдеггер, Гадамер, Деррида и др.

Обращаясь к прошлому и оценивая перемены, многие исследователи наших дней отмечают, насколько фундаментальными были изменения, порожденные лингвистическим поворотом. Отныне «язык не просто передает или слегка преломляет значения, но создает, производит, задает видение ситуации и предопределяет способ действия в ней; то, что он идеологически и этически нагружен – в широком смысле язык определяет культуру и систему рациональностей, а вслед за ней и само поведение, – требовало пересмотра, ревизии гуманитарных исследований и задавало новый способ проблематизации» [Потапова, 2015, с. 14]. Деятельностное начало языка было также продумано в философии Дж. Остина, который ввел в оборот так называемые «перформативы» – речевые акты, являющиеся действиями. Наконец, апогеем лингвистического поворота можно считать «смерть автора», констатированную постструктуралистом Р. Бартом. Автор, по мнению этого философа, явление сравнительно недавнее, сформировавшееся в нововременную эпоху, однако на самом деле в текстах «говорит не автор, а язык как таковой ... уже не “я”, а сам текст действует, “перформирует”» [Барт, 1989, с. 385-386].

Поскольку язык становится центром внимания исследователей и кардинально меняет свой эпистемологический и, более того, онтологический статус, постольку проблема понимания в историко-философском исследовании, будучи напрямую связанной с языком и текстом как одним из способов фиксации языка, также меняет свой характер и содержание. Если раньше стоял вопрос о том, кто должен двигаться навстречу – субъект или объект, то теперь субъект-объектная дихотомия снимается. Проблема языка и его значения для понимания и исследования нас самих и мира высвечивается новым светом благодаря риторическому повороту, который отчасти связан с лингвистическим, но вместе с тем имеет свои собственные истоки и логику развития.

Одним из важнейших импетусов, выведших риторику из области искусства в поле науки, стало общее недовольство засильем объективизма [см.: Bernstein, 1983], а также нарастающее сомнение в справедливости противопоставления *episteme* и *doxa*, планомерно проводившееся в европейской культуре и достигшее апогея в эпоху Просвещения [см.: Simons, 1990, p. 2]. Такое явление как риторический поворот связано с осознанием того, что убедительность не сводится исключительно к аподиктической очевидности, которая работает исключительно в рамках научного знания, но в зависимости от аудитории и целей может включать в себя, в частности, эмотивные элементы<sup>1</sup>. «Сейчас яснее, чем когда-либо, что хорошая наука включает в себя гораздо больше, чем твердые факты и холодную логику, и, более того, то, что называется фактом или логикой, символически опосредовано, если не символически (т. е. социально) сконструировано. Относительно немногие ученые все еще предполагают, что язык философа, историка или ученого может быть чистым окном в мир, или что ученые могут каким-то образом “спастись” от риторики» [Ibid, p. 3]. Риторика становится легитимным и необходимым способом представления научных результатов, поскольку наука не существует в вакууме, но зависит от других социальных институтов и вынуждена постоянно оправдывать собственную деятельность перед обществом, доказывая свою значимость. «Самая общая задача риторической аргументации заключается в том, чтобы убедить аудиторию действовать (в том числе мыслить) тем или иным образом. Если аргументы достаточно сильны, чтобы аудитория приняла призыв “оратора” (автора), то не важно, соответствовала ли сама аргументационная структура логическим правилам, истинны ли послышки, корректен ли вывод, коль скоро достигнута цель. Этот аспект отличает риторическую аргументацию от строгого формально-логического доказательства» [Вольф, 2020, с. 430]. Снимая вопрос об истинности и ставя на его место солидарность и согласие, сторонники и провозвестники неориторики уходят от субъект-объектной оппозиции, вследствие чего объект познания уже не расценивается как единственный источник истины, ее гарант и хранитель, истина теряет безусловный характер, располагаясь в общем поле, где разворачивается аргументация. Если применить лекала риторического подхода к историко-философскому исследованию и проблеме понимания в рамках работы историка философии, то стандартный вопрос о том, насколько близко мы подходим к пониманию философских текстов прошлого, приобретет иное звучание. На первый план выйдет убедительность реконструкции, а не глубина проникновения в первоначальный замысел автора, причем убедительность будет ориентироваться на современную историку философии аудиторию – коллег и общество в целом.

<sup>1</sup> Базовые принципы неориторики были прокламированы в работе Хаима Перельмана и Люси Ольбрехтс-Тытеки «Новая риторика» [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1969].

Прагматический поворот во многом связан с только что рассмотренным нами риторическим поворотом. Достаточно напомнить, что основатель прагматизма Ч. Пирс в конце своего творческого пути обращается к риторике, что оказывает определенное влияние на развитие прагматизма [Вольф, Косарев, 2018]. Также кровная связь неориториков и американских прагматистов прослеживается и в их общем восстании против объективности как таковой. И еще стоит напомнить, что один из самых известных прагматистов Р. Рорти, опровергая устоявшуюся оппозицию объективного и субъективного, абсолютного и относительного, видит выход для себя и других прагматистов в «постепенном внедрении *новых способов говорить*, а не в прямых спорах со старыми способами говорения» [Рорти, 1997, с. 17]. Иначе говоря, прагматисты вслед за неориториками реформируют наш язык и расставляют новые акценты. В частности, они отказываются от представлений о сознании, которое стремится прорваться к реальности и тем самым достичь истинного познания. В этой связи язык становится *инструментом* для взаимодействия с окружающей средой, а не способом ее репрезентации этой среды. Если историка философии поместить в представленную Рорти модель, то получится, что работа с текстом сводится вовсе не к попытке понять первоначальный замысел, но к апроприации его содержания и поиску наиболее значимых для современного контекста идей. Для целей нашей статьи важно отметить, что прагматическое представление о языке и познании влечет за собой отказ от противопоставления субъекта объекту познания: «... нет никакой возможности отделить “вклад в наше знание со стороны самого объекта” от “вклада в наше знание со стороны нашей субъективности”» [Там же, с. 32].

Важным аспектом прагматического поворота становится «согласие» как итог теоретической деятельности. Если мы отрицаем репрезентализм и познание как стремление адекватным образом описать реальность, то встает вопрос о целях познания и конечном результате наших познавательных усилий. Ответ прагматистов в лице Рорти звучит следующим образом: «Задача познания – достигать согласия между людьми относительно того, что им следует делать» [Там же, с. 30]. Какую в таком случае мы поставим задачу перед историком философии? В чем будет заключаться согласие в этой науке? Вероятно, в данном случае согласие будет сводиться к выработке нового канона. Каждая историческая эпоха пишет свою историю философии, включая и исключая из канона тех или иных философов и философские идеи. Сложно представить, что этот отбор происходит исключительно из-за любви к истине. Следует согласиться с прагматистами, что в случае с историей философии мы тоже имеем дело с особым рода «пользой».

Наряду с вышеуказанными поворотами можно выделить и релятивистский поворот, хотя, на наш взгляд, он во многом пересекается с проблематикой риторического и прагматического поворотов. Не следует забывать и про нарративный поворот, благодаря которому рассказ и сюжет стали самодовлеющими и вытеснили собой понимающий субъект и объект понимания. Сюда же стоит добавить интерпретационный, переводческий, перформативный, иконический повороты. Но мы считаем, что для целей нашей статьи достаточно уже рассмотренных примеров, поэтому перейдем к выводам.

Рассмотрев лингвистический, риторический и прагматический повороты применительно к проблеме оправданности сохранения субъект-объектной дихотомии в отношении процедуры понимания, мы пришли к выводу, что век поворотов задал новые рамки и провозгласил новые вызовы, которые вряд ли могут быть удачно отражены

прежними инструментами. Наш небольшой обзор показал, что в философии давно уже утвердилась тенденция на снятие субъект-объектного противостояния, которое в более широком виде представлено как разделение реальности на субъективную и объективную. Это снятие происходит в разных контекстах, но наиболее ярко оно проявляет себя в революционном представлении о роли и месте языка. Субъект понимания отныне не кажется активным актором процесса понимания, он приобретает статус соучастника этого процесса, текст и язык сами диктуют правила игры и предъявляют свои требования субъекту познания, от которых он не может отстраниться. Риторический поворот усиливает вызовы лингвистического поворота. Мы должны учитывать не только язык и его логику, но и тот факт, что мы презентуем результаты своей работы не абстрактному субъекту, но конкретному обществу, и поэтому должны учитывать его специфику. Прагматическая парадигма в свою очередь указывает нам, что прежние отношения субъекта и объекта понимания, заключающиеся в поиске компромиссного решения в деле поиска истины, вовсе не стоят того, чтобы их пролонгировать. Познание не является предприятием, направленным на поиск истины, но является способом солидаризации людей. Исходя из этих тенденций можно заключить, что проблема прояснения логики процедуры познания в истории философии не может ограничиваться вопросом о степени субъективности или объективности этого понимания.

### Список литературы / References

Барт, Р. (1989). *Избранные работы: Семиотика: Поэтика*. Пер. с фр. Г. К. Косикова. М.: Прогресс. 616 с.

Barthes, R. (1989). *Selected Works: Semiotics: Poetics*. Kosikov, G. K. (transl.). Moscow. 606 p. (In Russ.)

Бахманн-Медик, Д. (2017). *Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре*. Пер. с нем. С. Ташкенова. М.: Новое литературное обозрение. 504 с.

Bachmann-Medick, D. (2017). *Cultural Turns: New Directions in Cultural Sciences*. Tashkenov, S. (transl.). Moscow. 504 p. (In Russ.)

Витгенштейн, Л. (1994). *Философские работы*. Ч. I. Пер. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Изд-во «Гнозис». 612 с.

Wittgenstein, L. (1994). *Philosophical Works*. Pt. I. Kozlova, M. S., Aseev, Yu. A. (transl.). Moscow. 612 p. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2020). Риторическая аргументация в научно-популярном дискурсе: особенности и перспективы. *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. Т. 36. Вып. 3. С. 426-440.

Volf, M. N. (2020). Rhetorical Argumentation in Popular Science Discourse: Features and Prospects. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. Vol. 36. Iss. 3. Pp. 426-440. (In Russ.)

Вольф, М. Н., Косарев, А. В. (2018). Риторический поворот основателей прагматизма. *Вестник Томского государственного университета*. № 431. С. 47-53. DOI: 10.17223/15617793/431/6

Volf, M. N., Kosarev, A. V. (2018). The Rhetorical Turn of Pragmatism's Founders. *Tomsk State University Journal*. No. 431. Pp. 47-53. (In Russ.)

Горан, В. П. (2006). Процедура понимания в историко-философском исследовании. *Вестник НГУ. Серия: Философия*. Т. 4. Вып. 1. С. 92-103.

Goran, V. P. (2006). The Procedure of Understanding in Historical and Philosophical Research. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*. Vol. 4. Iss. 1. Pp. 92-103. (In Russ.)

Потапова, Н. Д. (2015). *Лингвистический поворот в историографии*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге. 380 с.

Potapova, N. D. (2015). *The Linguistic Turn in Historiography*. St. Petersburg. 380 p. (In Russ.)

Родин, К. А. (2017). Устройство философской головоломки по Витгенштейну (Кембриджские лекции по основаниям математики). *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. № 40. С. 200-205. DOI: 10.17223/1998863X/40/19

Rodin, K. A. (2017). The Structure of the Philosophical Puzzle (Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics). *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. No. 40. Pp. 200-205. DOI:10.17223/1998863X/40/19 (In Russ.)

Рорти, Р. (1997). Релятивизм: найденное и сделанное. *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*. М. С. 11-44.

Rorty, R. (1997). Relativism: Finding and Making. In *Richard Rorty's Philosophical Pragmatism and the Russian Context*. Moscow. Pp. 11-44. (In Russ.)

Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia.

de Regt, H. W. (2004). Discussion Note: Making Sense of Understanding. *Philosophy of Science*. No. 71 (1). Pp. 98-109. DOI: 10.1086/381415.

Friedman, M. (1974). Explanation and Scientific Understanding. *Journal of Philosophy*. No. 71 (1). Pp. 5-19. DOI: 10.2307/2024924.

Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L. (1969). *The new Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame.

Simons, H. W. (1990). The Rhetoric of Inquiry as an Intellectual Movement. In Simons, H. W. (ed.). *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Chicago. Pp. 1-31.

### Информация об авторе / Information about the author

**Санжеников Александр Афанасьевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: sanzhenakov@gmail.com

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 04.06.2025

**Sanzhenakov Alexander** – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: sanzhenakov@gmail.com

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 04.06.2025

УДК 1(091)

**СОСУЩЕСТВОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ  
В ПЕРЕЛОМНЫЕ ЭПОХИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ****А. М. Стрельцов**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

streltsov@mail.ru

**Аннотация.** В статье обсуждается сосуществование философских школ в переломные эпохи истории философии. В методологии В. П. Горана переломные эпохи рассматриваются как часть периодизации истории философии, что подразумевает в рамках его подхода детерминацию самого историко-философского процесса. При обращении к историко-философскому материалу вне рамок гегелевского или марксистского дискурса возможны другие трактовки, в частности рассмотрение различных философских направлений как конфликта соперничающих философских традиций, результат которого не выглядит предрешенным. Показано таким образом, что зависимость историко-философской реконструкции от философской позиции самого историка философии позволяет представить альтернативные сценарии характера переломных эпох истории философии, что актуально в продолжающийся «век поворотов».

**Ключевые слова:** периодизация истории философии, переломные эпохи, Горан, традиция, стоицизм, неоплатонизм, христианство.

**Для цитирования:** Стрельцов, А. М. (2025). Сосуществование философских традиций в переломные эпохи истории философии. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 110-123. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.110-123

**COEXISTENCE OF PHILOSOPHICAL TRADITIONS  
IN PIVOTAL TURNING POINTS OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY****A. M. Streltsov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

streltsov@mail.ru

**Abstract.** The article treats coexistence of philosophical schools at the pivotal turning points within the history of philosophy. V. P. Goran in his methodology, views such turning points as an integral part of the periodization of the history of philosophy, which implies determination of the historical-philosophical process within his framework. Dealing with historical-philosophical material, apart from Hegelian or Marxist discourse, allows for other interpretations, such as viewing different philosophical trends as philosophical traditions in conflict, with its outcome far from being predetermined. It is thus demonstrated that dependence of historical-philosophical reconstruction on philosophical stance of an historian of philosophy, enables representations of alternative scenarios characterizing pivotal turning points in the history of philosophy, which is not without its relevance in continuing “turns” of the modern age.

**Keywords:** periodization of the history of philosophy, pivotal turning points in history of philosophy, Goran, tradition, Stoicism, Neoplatonism, Christianity.

**For citation:** Streltsov, A.M. (2025). Coexistence of Philosophical Traditions in the Pivotal Turning Points of the History of Philosophy. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 110-123. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.110-123

В монографии «Теоретические и методологические проблемы истории западной философии» [Горан, 2007], ставшей одной из ключевых в историко-философской карьере Валентина Павловича Горана, при обсуждении фундаментальных проблем теории историко-философского процесса он уделил особое внимание проблеме его детерминации и периодизации (соответственно, гл. II первой части его исследования). Горан подразделяет историко-философские эпохи на «эволюционные» и «переломные» [Там же, с. 67, 73]. К переломным эпохам Горан причисляет генезис самой философии, период возникновения христианской философии и эпоху Возрождения.

Нас, как автора настоящей статьи, интересовали две из этих переломных эпох. Пересечения терминологии в неоплатонической и христианской философии в эпоху поздней античности была посвящена наша диссертация, а по нюансам мировоззренческих конфликтов эпохи Реформации и особенно Просвещения как идейного преемника Ренессанса или Возрождения выпущен ряд статей. В этой связи поднятая Василием Павловичем проблематика переломных эпох нам не чужда, и мы полагаем, что для историка философии во многом эти эпохи способны пролить свет на понимание самого процесса сохранения и распространения философского знания несмотря на меняющийся – временами резко и необратимо – внешний контекст.

В данном исследовании мы изложим позицию Горана в отношении периодизации историко-философского процесса и особенно так называемых «переломных эпох» в истории философии, после чего попытаемся сопоставить его исследование как с рассмотрением отдельных примеров сосуществования историко-философских школ или традиций в исследуемые эпохи, так и с трактовкой этого вопроса в рамках иных, чем у Горана, подходов.

Горан признает сложность проблемы детерминации историко-философского процесса и различные подходы к ней, при этом саму проблему он изначально полагает реальной, а не псевдопроблемой. В качестве одного из крайних подходов Горан выделяет позицию Р. Рорти, который выступает за контингентность (а не исторически детерминированный характер) различных философских языков сменяющих друг друга эпох. С точки зрения Горана, признание со стороны Рорти, что целые сообщества людей по какой-то причине подхватывают возникшие в сознании отдельных людей философские представления [Горан, 2007, с. 57; Рорти, 1996, с. 55], выявляет непоследовательность и противоречивость его позиции, поскольку, если сообщество начинает в рамках своего исторического контекста использовать общие для него представления, это уже служит демонстрацией того, что характеризуется как «не случайное, а, напротив, закономерное и исторически детерминированное» [Горан, 2007, с. 58]. Таким образом, в отношении историко-философского процесса рассматривается дихотомия «случайность – детерминация», причем случайность отвергается Гораном как невозможная.

С другой стороны, в исследовании подвергается критике упрощенный подход к детерминации, который Горан характеризует как «вульгарный социологизм» [Горан, 2007, с. 58]. Этому подходу он противопоставляет основанную на гегелевской философии концепцию детерминированного исторического развития, которую сам он называет «самодетерминацией» [Там же, с. 59]. Таким образом, генезис самой проблематики детерминации историко-философского процесса рассматривается в известной концепции

раскрытия абсолютной идеей собственного содержания в процессе развертывания истории. Историко-философский материал, согласно Горану, становится тогда в том числе «источником саморазвития философии» [Там же, с. 66].

Выделяются три глобальных периода историко-философского процесса: античный, средневековый и нововременной, которые обозначаются как «эволюционные» [Горан, 2007, с. 67]. В Большом толковом словаре эволюция в философском смысле определяется как форма развития природы и общества, состоящая в постепенном количественном изменении, подготавливающем качественное изменение [Кузнецов, 2000]. Таким образом, в некотором смысле наименование процесса «эволюционным» уже подразумевает трактовку его с точки зрения гегелевской диалектики.

Эволюция проявляется в том, что античности свойственен акцент на онтологию, средневековье помимо онтологии обращает внимание на гносеологию (отношения типа Бог – мир, но также и знание – вера, реализм – номинализм), а в новое время основной темой становится собственно гносеология (субъект-объектный подход) [Горан, 2007, с. 68-70].

Также различия проводятся по отношению к самой традиции. Античности свойственен рационализм, при этом нет почтения к традиции. Для средневековья, наоборот, характерен «особый пиетет к традиции» [Там же, с. 71, 72], причем традиция понимается как восходящая в самому Богу. В новое время вновь преобладает критическое отношение к традиции, происходит атака на «корпоративизм».

Каждой эпохе тогда соответствует и определенный способ философствования, совпадающий с делением европейской истории. Далее рассматриваются переходы от одной эпохи к другой. Горан считает, что именно марксизм предложил «наиболее адекватную ... историческую концепцию» переходов от одной эпохи к другой [Там же, с. 73]. Вводится, таким образом, ключевое для Горана понятие переломные эпохи в истории философии. В эти эпохи отрицается предыдущий способ философствования и создается новый. Горан обращает особое внимание на «феномен переломности как таковой», который он также понимает в смысле марксистской философии [Там же, с. 74]. Исследователь выделяет 4 переломные эпохи: 1) возникновение самой философии, 2) формирование христианской религиозной философии, 3) эпоха Возрождения, 4) современная эпоха.

С нашей точки зрения, если говорить об историко-философском процессе с точки зрения сосуществования философских направлений или соперничества сменяющих одна другую философских школ, то уместно говорить все-таки о двух переломных эпохах, а не четырех. Генезис самой философии как переход к философскому типу мышления, которое не было представлено ранее, не позволяет рассматривать этот «перелом» в смысле последующих пограничных или переломных эпох. Это не переход от одного типа философии к другому, а появление философии как таковой. Проблема зарождения западной философии в древнегреческом обществе по-своему уникальна и до сих пор не решена, подтверждением чему служат многочисленные интерпретации, ни одна из которых пока не смогла добиться широкого консенсуса исследователей.

С другой стороны, настоящая эпоха пока не позволяет нам, находящимся изнутри процесса, оценить какова новая и другая модель, приходящая на смену современной философии, и имеется ли она. Большое видится на расстоянии, так что выводы такого рода можно будет сделать только спустя много лет. Даже если, как утверждается, выделенные на примере других эпох признаки переломности присущи и современной эпохе [Горан, 2007, с. 74], это вполне может быть аберрацией восприятия.

С учетом этого, две оставшиеся переходные или переломные эпохи оказываются связанными с христианской философией: в первом случае она пришла на смену философии поздней Античности, во втором – сама уступила ведущие позиции нововременной философии, занявшей по отношению к ней и особенно схоластике, как ее ведущему направлению, резко критическую позицию.

В своем исследовании Горан разворачивает целый механизм процесса смены историко-философских концепций или способов философствования. Общественные формы имеют решающее влияние на историко-философские процессы, хотя в более спокойные эволюционные эпохи зависимость философии от социальной истории не так наглядно проявляется. А в переломных эпохах социально-историческая обусловленность историко-философского процесса становится очевидной. В переломную эпоху проявляется «экстраординарная острота противостояния старых и новых мировоззренческих ориентаций» [Горан, 2007, с. 75]. Нарастают кризисные явления – настроения, критические по отношению к господствующей до этого традиции, причем критика становится в некотором роде испытанием для существующей модели философствования, проверяющим ее на прочность: «Человек становится философом через приобщение (даже в форме критики) к определенной, к тому времени уже сложившейся философской традиции» [Там же, с. 96]. Когда же перелом завершается, старые тенденции «оказываются в тени» [Там же]. Таким образом, переломная эпоха заканчивается и уступает место новой продолжительной эволюционной эпохе с присущей ее стабильностью.

\*\*\*

Поднятая Василием Павловичем Гораном проблематика переломных эпох как существенных частей историко-философского процесса заслуживает серьезного внимания историков философии. С одной стороны, в контексте столкновения старого и нового, в ситуации соперничества или конфликта различных философских подходов возможно более наглядно увидеть присущие самим философским школам подходы. Внутренний механизм конкретной философии раскрывается в противостоянии с ее философским соперником на контрасте, что происходит даже при попытке заимствования отдельных элементов из соперничающих школ. Такое впечатление производят, в частности, отдельные усилия неоплатоников IV–V вв. по созданию собственного философского канона и поддерживаемых ими теургических практик.

Хотя для полного представления об историко-философской методологии В. П. Горана следует обратиться к самой его монографии, уже из вышеприведенного обзора релевантной для наших целей ее части очевидно, что предлагаемый им подход обусловлен его марксистской философской позицией. С учетом такой позиции полученный им результат выглядит ожидаемым, но является ли он, так сказать, детерминированным с точки зрения любого другого историка философии?

И это, в свою очередь, создает любопытную коллизию, с одной стороны, между самими дисциплинами философии и истории философии, а с другой – между философской позицией самого исследователя и предлагаемой им реконструкцией историко-философского процесса. Как отмечают сами историки философии, при описании современных дискуссий в своей предметной области, с одной стороны, действительно, «философия обеспечивает основание

для истории философии», а с другой – «именно история философии призвана анализировать содержание, которое создает философия, а вместе с ним – философский язык, на котором говорит конкретная эпоха, школа или направление» [Берестов и др., 2019, с. 9].

Учитывая широту поднятой проблематики, нам представляется уместным попробовать рассмотреть переломные эпохи под другим углом, сузив фокус и ограничившись только одной такой эпохой, а именно поздней Античностью, и в ее случае отдельными примерами и интерпретациями, которых тем не менее самих по себе будет достаточно, чтобы увидеть возможность и обоснованность альтернативных сценариев.

Взглянем на зарождающуюся христианскую философию на стыке с двумя философскими школами поздней Античности: стоицизмом и платонизмом. Широко известно, что среди христианских мыслителей большинство склонялось к среднему или неоплатонизму как потенциальному союзнику или, по крайней мере, источнику концептуального аппарата. Тертуллиан был одним из ярких исключений с его знаменитым противопоставлением Афин Иерусалиму, выступая, с одной стороны, против тех, кто «хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим» [Тертуллиан, 1994, с. 109], а с другой – являя сходство и где-то даже зависимость именно от стоических систем [Горан и др., 2010, с. 353]. Горан рассматривает сам стоицизм как философию кризисной эпохи, подготовившую почву для переориентации на потусторонний мир, характерный для христианства [Горан, 2007, с. 91-92], что является смелым предположением с учетом очень большой исторической протяженности самой стоической традиции, простиравшейся от Зенона, Клеанфа и Хрисиппа до римских стоиков, бывших уже современниками раннехристианских мыслителей.

В альтернативном подходе к историко-философскому процессу, особенно в переломные эпохи, существование различных философских систем рассматривается как конфликт конкурирующих традиций, каждая из которых имеет собственные рациональные, а также внерациональные обоснования собственной правоты. Почему какие-то традиции исторически «проигрывают», по крайней мере, на отдельном временном отрезке? И другой немаловажный вопрос: является ли это необратимым, исторически детерминированным. Конечно, с одной стороны, невозможно отрицать непосредственное влияние социально-политического контекста на этот процесс. В конце концов, платоновская традиция была прервана, когда христианский император Юстиниан закрыл Платоновскую Академию в Афинах в 529 г. Однако платонизм никуда не делся: на византийском востоке труды Платона и неоплатоников всегда были доступны, а на латинском Западе воздействие платонической традиции опосредованно ощущалось посредством философии Августина и далее Иоанна Скота Эриугены. Основание флорентийской Платоновской академии в Кареджи в 1462 г., предпринятый Марсилио Фичино масштабный перевод корпуса сочинений Платона и другие события, позволяющие утверждать влияние ренессансного платонизма вплоть до XIX в. [Kristeller, 1979, p. 65], просто не дают нам трактовать античную философскую платоническую традицию как отошедшую в прошлое даже с учетом всех отличий эпохи Возрождения от платонизма поздней Античности.

Обоснования для рассмотрения переломных эпох истории философии как конфликта конкурирующих и при этом внутренне устойчивых традиций содержатся в трудах Аласдера Макинтайра. Центральным тезисом Макинтайра в «После добродетели» служит

утверждение, что человек рассматривает себя как составную часть истории, которую он рассказывает. Его целеполагание и сама истинная ориентация неразрывно связаны с этой историей [MacIntyre, 2007, p. 231]. Философское исследование выражено в его практических импликациях, а вопросы практического характера основываются на философских предпосылках [MacIntyre, 1990, p. 128]. Иначе говоря, определенный ответ на насущные жизненные вопросы подразумевает встраивание в ту или иную философскую традицию. Не только осмысленный разговор, но также и рационально обоснованный конфликт выразим в кругу представителей одной и той же традиции [MacIntyre, 1988, p. 350].

Философия как сугубо частное интеллектуальное упражнение – это на временной линии истории философии до сих пор относительное новшество. До Декарта было само самым разумеющимся, что усвоение философии предполагает становление частью сообщества, встраивание в определенную традицию, что включает признание авторитетного начала над собой в рамках этого сообщества. Согласно Макинтайру, Декартов поиск эпистемологической достоверности через сомнение как исходное условие познания – приглашение не к философии, а к психическому расстройству [Философия и ее история ..., 2021, с. 106].

В компаративистском исследовании Кавина Роу [Rowe, 2016], посвященном противоборствующим традициям стоиков и христиан, предлагается жесткий и, несомненно, открытый для критики тезис, выступающий против «энциклопедического» подхода, согласно которому невозможно оценивать или понимать те или иные учения с некой нейтральной позиции, с заявленной объективностью, занимая позицию стороннего наблюдателя. На примере двух школ поздней Античности Роу стремится продемонстрировать, что это две традиции, каждая из которых предлагает определенный образ жизни, причем понимание того, как устроена конкретная традиция, нельзя отделить от участия в самой традиции, с позиций которой далее оценивается и другая, конкурирующая с ней. Роу последовательно рассматривает трех представителей римского стоицизма (Сенеку, Марка Аврелия и Эпиктета) и трех представителей раннего христианства (Павла, Луку и Иустина Философа) и на этом материале приходит далее к более общим положениям, которые можно выразить как пять взаимосвязанных аспектов отношений между традициями:

1. Конкретные термины производят такой смысл, что перевод таких слов как «Бог» из одной традиции в другую требует пересказа всей истории, в которой слова изначально обрели смысл.

2. По причине несоизмеримости самих историй невозможно пересказать одну историю в терминах другой: они традиции, находящиеся в конфликте.

3. Традиции согласны по крайней мере в том, что для познания истины целого необходимо участвовать в конкретной традиции, о которой говорят тексты.

4. Это согласие есть в то же самое время глубочайшее несогласие, которое нельзя разрешить, не находясь в одной либо другой традиции.

5. Традиция требует жизненного выбора, а именно принятия либо сознательного отвержения конкретного образа жизни [Rowe, 2016, p. 237].

Перейдем к конкретным примерам, которые выражают интуиции Макинтайра и Роу в отношении сосуществующих конкурентных традиций. Начнем с внутрехристианских споров. Горан справедливо отмечает, что в раннехристианской мысли велись интенсивные споры внутри самой традиции по выработке нормативного учения [Горан, 2007, с. 83].

Вопрос стоял не просто об отдельных терминах, но о том, как вероучительные термины и понятия могли бы быть встроены в более общую схему. Хорошей иллюстрацией может служить пример, приведенный в антигностическом трактате Ириней Лионского, написанном во второй половине II в. В Adv. haer. 1.9 Ириней обвиняет гностиков, говоря, что «отняв у истины каждое из приведенных выражений и злоупотребляя именами<sup>1</sup>, они перенесли их в собственную систему» [Ириней Лионский, 1996, с. 47]. На языке Ириней используется ключевое понятие *ὑπόθεσις*, которое в русском переводе помимо слова «система» передаётся ещё как «предположение» и «приложение». Далее Ириней приводит два хорошо известных примера или иллюстрации того, как с его точки зрения гностики искажают содержание писания. Первый – центонная поэзия, гимназическая забава, в которой фрагменты классических поэм переставлялись, приводя к новому содержанию. С точки зрения Ириней, это именно то, что делают гностики: они берут одни и те же слова и образы из священного текста, но выстраивают из них принципиально другую схему, так что знающий первую и основную схему признает фрагменты, но не признает общее построение: «Знающий Гомеровы песни стихи эти признает, а содержания не признает» [Там же, с. 48]. Другой пример с мозаикой, когда из изображения царя берутся фрагменты и из них складывают изображение собаки или лисицы. Этому Ириней противопоставляет предание или традицию и то, что он называет «правило истины» (*κανὼν τῆς ἀληθείας*). Как усвоить правильную «гипотезу»? Согласно Ириней, для этого необходимо стать частью традиции, в рамках которой гипотеза истинна.

Старший современник Ириней Иустин Философ делится в первых главах «Разговора с Трифоном иудеем» элементами своего жизненного пути. Этот его трактат сконструирован как пространственный ответ на прямо заданный ему вопрос этим самым Трифоном: «Какая твоя философия» [Иустин Философ, 1995, с. 134] (Трифон признал Иустина как философа, потому что тот носил философскую мантию). Иустин начинает ответ не с теоретических положений, а с воспоминаний о выборе своего образа жизни. Для него, тогда молодого человека, выбор философии был равнозначен выбору учителя. Проведя со стоиком много времени, он оставил его, потому что тот его так ничему и не научил. Потом он обратился к перипатетику, но тот назначил большую плату за свои уроки. Пифагореец отказался брать его в ученики, потому что он не знал музыку, астрономию и геометрию. Наконец, Иустин пристал к платоникам, поступив в обучение к «одному из знаменитых платоников». «Казалось, – говорит он, – я сделался мудрецом, и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии» [Там же, с. 136]. Но далее он повстречался на пути с неким «древним старцем», который провел с ним беседу, изменившую дальнейшую жизнь Иустина. В начальной части этой беседы наблюдается интересная игра слов. Старец спрашивает его, что он делает в том уединенном месте. Иустин отвечает на это, что он любит гулять, потому что так можно думать и ни на что не отвлекаться: «Эти места удобны для “филологии”» (так в оригинале, в русском переводе сказано «для умственных занятий») [Там же, с. 137]. В ответ на это старец говорит: «Так ты любитель умствований (*φιλόλογος*), а не дел (*φιλεργός*) и истины (*φιλαλήθης*), и не стараешься быть более деятельным мудрецом («практиком»), а не софистом (*οὐδὲ πειρᾶ πρακτικὸς εἶναι μᾶλλον ἢ σοφιστής*)» [Там же]. И далее по ходу беседы, после того, как старец

<sup>1</sup> Имеются в виду ранее обсуждавшиеся им слова, такие как отец, истина, слово, жизнь, человек, церковь и др.

говорит Иустину, что душа не способна производить жизнь сама по себе, но должна получать жизнь извне (быть причастной жизни), Иустин спрашивает: «Какому же учителю человек может довериться?» [Там же, с. 145]. То есть вопрос по-прежнему стоит о вхождении в традицию, об ученичестве. Для Иустина эта традиция представлена определенными текстами и определенной интерпретацией этих текстов (это важно, что у Трифона и Иустина большая часть авторитетных текстов общая, но их интерпретация разнится, концептуальные схемы<sup>2</sup> разные). Большая часть дальнейшего диалога Иустина и Трифона соответственно посвящена разной интерпретации текстов.

Если другая философская традиция – другая концептуальная схема, которой присуще собственное понимание, в которой используется собственный язык, различные авторитетные тексты, то возникает вопрос совместимости или соизмеримости этих концептуальных схем и способности перевода как конкретного и частного случая соизмеримости. Одни и те же слова могут пониматься по-разному в разных традициях. При переносе таких слов и выражений в другую концептуальную схему происходит их переосмысление.

Возьмем слово «бесстрастие» (ἀπάθεια). Аристотель говорил об умеренности в отношении страстей, о способности ума контролировать страсти. Стоики были гораздо более пессимистичны в отношении страстей, которые они, вслед за Зеноном Китийским, понимали как неразумные и противные природе движения души [Диоген Лаэртский, 1979, с. 302]. Соответственно, целеполаганием стоиков было совершенное избавление от страстей. В христианских текстах можно многое найти, что похоже на выражения стоиков. Но в то же время на языке христиан страсти (πάθη) подразделялись на греховные и природные или естественные, такие как страх, огорчение, голод и усталость. Иначе говоря, не все страсти предосудительны.

Среднеплатонический либо стоический философ Цельс, который примерно в 170 г. написал трактат против христианства, говорил, что страх и скорбь Христа в Гефсимании показывают его ущербность: «Зачем же Иисус взывает о помощи и рыдает, зачем он молится о том, чтобы миновал его страх погибельный, зачем ему было говорить следующие слова: “Отче, если возможно, да минует чаша сия”» [Ориген, 2008, с. 530]? В ответ на это Ориген отвечает, что следующее выражение «впрочем, не как я хочу, но как ты» указывает на то, «с каким послушанием подверг Себя Иисус тем страданиям» [Там же].

Последующие христианские авторы, в частности, Григорий Нисский и Кирилл Александрийский, говорили, что Бог позволял воспринятой им плоти испытать естественные страсти и удерживал от греховных страстей.

Если стоики полагали «жалость» (ἔλεος, misericordia) одной из страстей [Диоген Лаэртский, 1979, с. 302], от которой необходимо избавиться, то в христианском нарративе, где это слово скорее передается как «милость» или «милосердие», как известно, дело обстоит совершенно иначе: «Блаженны милостивые (ἐλεήμονες), ибо они помилованы будут» (Мф. 5:7).

В концептуальных схемах стоиков и христиан не только используются одинаковые слова и выражения, которые понимаются по-разному. Имеются слова или понятия, которые невозможно выразить на языке другой концептуальной схемы. Они принципиально непереводимы.

---

<sup>2</sup> Понятие «концептуальной схемы» в статье употребляется в смысле традиции как синонимичное выражение.

В частности, в стоицизме нет объяснения проблемных человеческих обстоятельств. Отчуждение от природы признается, но не объясняется, а просто принимается как данность. Природа, с которой стоику необходимо соразмерять свою жизнь, устроена рационально, и ей присуща смертность. Как уже сказано, стоики уделяли большое внимание страстям. Страсти – симптомы заболевания, при этом самого заболевания не существует или о нем ничего не говорится. С точки зрения христианского нарратива стоики не имеют никакого эквивалента «грехопадения».

С другой стороны, в христианском дискурсе отсутствует понятие судьбы (*fortuna* на языке Сенеки). «Фортуна не сбивает с пути – она опрокидывает и кидает на скалы» [Сенека, 1986, с. 44]. Это понятие просто невозможно выразить на языке христианской традиции или концептуальной схемы. Там есть злые либо добрые силы и воздействия: грехи, бесы, промысление Бога. Но в рамках нарратива стоиков у христиан отсутствует то, что стоики называют «фортуна».

Вряд ли можно сказать, что одна из традиций «сильнее» или «слабее» в самом нарративе. Сами традиции предлагают различные нарративы, конкурирующие между собой в том, как они предполагают выстраивание самой человеческой жизни, ее целеполагание, но из этого не следует, что один нарратив должен был неизбежно одолеть другой в умах современников.

Рассмотрим концептуальный конфликт платонической традиции и христианства при схожести или даже идентичности терминологии. Плотин говорил в *Enn.* 3.6.1 о «бесстрастных страстях» (*ἀπαθῆ λάθη*) души в ее соединении с телом. Хотя последующие неоплатоники не использовали само выражение, то же учение содержится у Порфирия и Прокла. В теологических трактатах, направленных против крайностей антиохийской христологии, христианский автор V в. Кирилл Александрийский говорит о «бесстрастном страдании» (*patiebatur ... impassibiliter*) Бога [Pusey, 1875, p. 574]. Это то же самое выражение. Похоже на то, что Кирилл заимствовал его у Плотина, хотя это нельзя доказать.

В рамках христианского нарратива Кирилла изначальное выражение Плотина приобрело иной смысл. Плотиновская концепция бесстрастных страстей, сводится к тому, что душа бесстрастна по своей природе, поскольку ощущение (*αἴσθησις*) души – не страсть, так что при претерпевании тела душа по-прежнему не подвержена страстям, но на нее находят «бесстрастные страсти». В употреблении Кирилла при поверхностном сходстве имеется существенное отличие в сравнении с употреблением этих терминов в философии Плотина. Самое принципиальное расхождение связано с разным пониманием телесного. В случае Плотина принадлежащее душе тело является ее временным попутчиком, взятой на время одеждой, будущее души с ним не связано. Душа может двигаться как вверх, так и вниз, если будет слишком привязана к телу. Душа всегда останется бесстрастной, а тело (в союзе с душой) неизбежно будет подвержено страстям. В концептуальной схеме Кирилла использование лексической парадигмы бесстрастного страдания подразумевает, что посредством ипостасного соединения Бога и человека воспринятое тело в процессе страдания само становится бесстрастным и перестает претерпевать. Его страдание становится выражением бесстрастия Бога. Ипостасное соединение не имеет обратного хода, оно необратимо.

Это последнее отличие связано с тем, что в мысли Кирилла принципиальное место занимает воплощение (Ин. 1:14, «Слово стало плотью»), был текстом, который он использовал в своих работах, пожалуй, чаще всего). Именно акцент Кирилла на Воплощении позволяет нам сказать, что в традиции, которую представляет Кирилл Александрийский, лексическая парадигма «бесстрастного страдания» функционально имеет другой смысл, чем у Плотина.

И важнее всего здесь то, что преодоление страстей или страданий в самой жизни понимается по-разному в концептуальных схемах неоплатонизма и христианства. Ведь, в самом деле, это не одно и то же: доказательство мнимости страданий и страстей и стремление к окончательному избавлению от тела и, с другой стороны, преодоление страданий в теле посредством страданий же, где телеологически главный акцент делается именно на воскресении или возвращении тела к жизни. В практическом аспекте это имело отношение к ритуалам погребения: отказ от кремации и перенос кладбищ внутрь городских стен. Одно из основных обвинений Юлиана Отступника против христиан заключалась как раз в том, какое у них было отношение к умершим: «А сколько вы потом придумали, прибавив к старому трупу свежие трупы! ... Вы все заполнили могилами и гробницами...» (Contra Galilaeos 335C) [Ранович, 1990, с. 428].

Упоминание о важности телесности как важнейшем отличительном аспекте христианской концептуальной схемы в сравнении с неоплатонизмом позволяет нам перейти к последнему примеру из Поздней Античности. И это Августин и его связь с неоплатонизмом и зависимость от неоплатонизма. В описании изменения своих взглядов в «Исповеди» Августин особо отмечает, как платонизм явился для него переходным этапом на пути от манихейства к христианству. В его руки попали «книги платоников» (*libri platoniorum*) в латинском переводе Мария Викторина, в которых содержалось многое из того, к чему он далее пришел, но не было представления о воплощении (Conf. 7.9) [Августин, 1998, с. 572]. Этими книгами предположительно были отдельные Эннеады Плотина, возможно, что-то из Порфирия. Встает вопрос, как здесь выражается Августин, когда он говорит, что в этих книгах было многое из христианского учения. Он описывает свой переход, рефлексиирует о своих ощущениях во время смены концептуальной схемы? Привносит неоплатонизм в свое понимание? Или главное здесь нужно усматривать в педагогическом моменте, попытке убедить адресатов своей книги, находящихся на распутье, подобно тому, как когда-то это было с Августином?

В недавней монографии Лайлы Цволло об Августине и Плотине автор ожидаемо показывает теснейшую связь их языка. Она убеждена, что Плотин оказал на Августина положительное влияние, при этом она выделяет следующие расхождения между Августином и Плотиним, вызванные христианской, библейской ориентацией Августина:

1. Христология. Воплощение. Возможность личного общения со второй Ипостасью как с тем, кто прожил человеческую жизнь.
2. Акцент Августина на любви к другим людям, в его случае тесно связанный с любовью Бога к человечеству.
3. Связь в мысли Августина божественной любви со справедливостью.
4. Восхождение ума к Богу, *visio intellectualis*, ограничено в этой жизни и окончательно осуществится только в воскресении.
5. Акцент Августина на жизни общины. Духовная любовь проявляется в благотворительности (делах милосердия), дружбе, совместном проживании людей в церковной среде или в монастырях. Улучшение души осуществляется тогда как общее дело посредством общих молитв и созерцательной жизни.
6. Эсхатология Августина библейская и основана на посланиях Павла [Zwollo, 2016, pp. 28-29].

Эти пункты показывают, что даже в случае Августина с его более явно выраженной связью с неоплатонизмом все равно произошел переход в другую концептуальную схему, которая неизбежно означала для него разрыв с неоплатонической традицией по ключевым пунктам.

\*\*\*

Вопрос о сосуществовании непримиримых и в этом смысле несовместимых традиций особенно важен при рассмотрении пограничных или переломных эпох истории философии. В случае стоицизма и неоплатонизма обычно подчеркиваются отличия по отдельным пунктам, какие бывают среди схожих философских школ. Например, известно, что в Платоновской академии более позднего периода преподавали стоицизм, и сам стоицизм того толка не так сильно отстоял от среднего платонизма.

Говоря же о христианской теологии и философии, с одной стороны, и о стоицизме и неоплатонизме – с другой, мы сталкиваемся с гораздо более фундаментальным расхождением. В этом смысле трудно себе представить, чтобы в той же Платоновской академии так же легко преподавали христианскую мысль – её бы там нашли несостоятельной по ключевым пунктам, подвергли насмешкам и отмахнулись бы от неё в стиле эпикурейских и стоических философов на Афинском ареопаге, прервавших в Деян 17:32 проповедь апостола Павла о телесном воскресении: «Об этом послушаем тебя в другое время». Обратное, кстати, имело место: будущие каппадокийские отцы получили образование в Афинах и использовали этот багаж в выработке положений своей теологии и философии. Так или иначе, это были находящиеся в конфликте традиции в гораздо большей степени, чем различные течения внутри самой древнегреческой или римской философии. Так, максима античной философии о постоянстве материи (*ex nihilo nihil fit*) принципиально несовместима с раннехристианской доктриной о творении мира из ничего (*creatio ex nihilo*).

Вне рамок гегелевского историко-философского дискурса не обязательно усматривать детерминацию самого процесса конфликта традиций в истории философии, нет самой предрешенности того, что один подход должен победить другой.

Переломные эпохи интересны тем, что при смене общей парадигмы встречаются необычные сочетания принципиально разных традиций. Когда средневековая философия приходит на смену Античности, то где-то она ее продолжает, а где-то порывает с ней. Это можно уподобить равнинским мозаикам: античные художники изображают новые заказанные им сюжеты, при этом используя технику, которую они усвоили в рамках предыдущей традиции. Для выработки собственного канона с присущим новому направлению стилем должно пройти время.

При конфликте философских традиций одна может в моменте одержать верх над другой, но из этого не следует детерминация историко-философского процесса. В случае сохраняющихся текстов традиции в некотором смысле сохраняют жизнеспособность даже при отсутствии живых носителей данной традиции. Платонизм никогда не сходил со сцены окончательно даже после закрытия Платоновской академии императором Юстинианом, а стоицизм формально прекратил существование. При этом платоническое «возрождение» состоялось во Флоренции XV в., а уже в наше время едва ли не элементом массовой культуры становится стоицизм как морально-этическая альтернатива другим подходам. Даже если это в чем-то неумелая попытка подражания Античности, данная традиция – постольку, поскольку она может быть реконструирована из текстов, – сохраняет определенную жизнеспособность. В конце концов, ренессансные платоники и гуманисты также не вернулись *ad fontes* в чистом виде, как намеревались это сделать, но скорее способствовали появлению нового феномена, пусть и опосредованно связанного с мыслью Античности.

В то время как до субъектного подхода Декарта едва ли могло быть представление об отдельном пути индивида как автономно мыслящего существа, в нововременную эпоху философия по-прежнему сохраняла тенденцию к институционализации, продолжала совершаться в рамках того или иного философского сообщества.

То, с каких мировоззренческих и философских позиций осуществляется историко-философское исследование, определяет саму реконструкцию историко-философского материала. Так, например, современные платоники обращают особое внимание на воздействие Платона и неоплатоников на христианских мыслителей и склонны подчеркивать зависимость последних от платонизма при рассмотрении тех же переломных эпох, как об этом красноречиво свидетельствует сама подборка ими материалов для исследования [Blumenthal, Markus, 1981; O'Meara, 1982]. Очевидно, трактовка этих эпох с позиции гегелевской диалектики носит принципиально иной характер, что в принципе и не должно вызывать недоумения. В данном случае разные подходы скорее обогащают восприятие исследователя. Появившиеся за последнюю сотню лет новые подходы к философии и истории философии, разнообразные «повороты» XX столетия актуализируют проблематику историко-философских исследований и не позволяют историкам философии ограничиваться какой-либо отдельной школой, сколь бы влиятельной она некогда ни была.

### Список литературы / References

Августин Блаженный. (1998). *Об истинной религии*. СПб.

Blessed Augustine. (1998). *On True Religion*. St. Petersburg. (In Russ.)

Берестов, И. В., Вольф, М. Н., Доманов, О. А. (2019). *Аналитическая история философии: методы и исследования*. Новосибирск.

Berestov, I. V., Volf, M. N., Domanov, O. A. (2019). *Analytical History of Philosophy: Methods and Investigations*. Novosibirsk. (In Russ.)

Горан, В. П. (2007). *Теоретические и методологические проблемы истории западной философии*. Новосибирск.

Goran, V. P. (2007). *Theoretical and Methodological Problems of History of Western Philosophy*. Novosibirsk. (In Russ.)

Горан, В. П., Вольф, М. Н., Берестов, И. В., Орлов, Е. В., Афонасин, Е. В., Бутаков, П. А. (2010). *Рационализм и иррационализм в античной философии*. Новосибирск.

Goran, V. P., Volf, M. N., Berestov, I. V., Orlov, E. V., Afonasin, E. V., Butakov, P. A. (2010). *Rationalism and Irrationalism in Ancient Philosophy*. Novosibirsk. (In Russ.)

Диоген Лаэртский. (1979). *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.

Diogenes Laertius. (1979). *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Moscow. (In Russ.)

Иринеи Лионский. (1996). *Св. Иринеи Лионский. Творения*. М.

Irenaeus of Lyons. (1996). *St. Irenaeus of Lyons. Works*. Moscow. (In Russ.)

Иустин Философ. (1995). *Св. Иустин философ и мученик. Творения*. М.  
Justin Philosopher. (1995). *St. Justin Philosopher and Martyr. Works*. Moscow. (In Russ.)

Кузнецов, С. А. (2000). *Большой толковый словарь русского языка*. СПб.  
Kuznetsov, S. A. (2000). *Large Explanatory Dictionary of the Russian language*. St. Petersburg.  
(In Russ.)

Ориген. (2008). *О началах. Против Цельса*. СПб.  
Origen. (2008). *On the First Principles. Against Celsus*. St. Petersburg. (In Russ.)

Ранович, А. Б. (1990). *Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства*. М.  
Ranovich, A. B. (1990). *Sources in the History of Early Christianity. Ancient Critics of Christianity*. Moscow. (In Russ.)

Рорти, Р. (1996). *Случайность, ирония и солидарность*. М.  
Rorty, R. (1996). *Contingency, Irony and Solidarity*. Moscow. (In Russ.)

Сенека, Л. А. (1986). *Нравственные письма к Луцилию. Трагедии*. М.  
Seneca, L. A. (1986). *Moral Letters to Lucilius. Tragedies*. Moscow. (In Russ.)

Тертуллиан. (1994). *Избранные сочинения*. Ред. А. А. Столярова. М.  
Tertullian. (1994). *Select Works*. Stolyarov, A. A. (ed.). Moscow. (In Russ.)

*Философия и ее история. Дискуссии: учебное пособие*. (2021). Ред. М. Н. Вольф.  
Новосибирск.  
Volf, M. N. (ed.). (2021). *Philosophy and its History. Discussions*. Textbook. Novosibirsk.  
(In Russ.)

Blumenthal, H. J., Markus, R. A. (eds.). (1981). *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*. London.

Kristeller, P. O. (1979). *Renaissance Thought and its Sources*. New York.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN.

MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame, IN.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, IN.

O'Meara, D. J. (ed.). (1982). *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany. NY.

Pusey, P. E. (1875). *Sancti Patris nostril Cyrilli arch. Epistolae tres oecumenicae. Libri quinque contra Nestorium. XII capitum explanatio. XII Capitum Defensio utraque. Scholia de Incarnatione Unigeniti*. Oxford.

Rowe, C. K. (2016). *One True Life: The Stoics and Early Christians as Rival Traditions*. New Haven, CT.

Zwollo, L. (2016). *St. Augustine and Plotinus. The Human Mind as Image of the Divine*. Leiden. Boston.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Стрельцов Алексей Михайлович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: [streltsov@mail.ru](mailto:streltsov@mail.ru), <http://orcid.org/0000-0002-1116-1884>

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 04.06.2025

**Streltsov Alexey** – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: [streltsov@mail.ru](mailto:streltsov@mail.ru), <http://orcid.org/0000-0002-1116-1884>

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 04.06.2025

## СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА

УДК 316.613

### ЦИФРОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ

М. Д. Бачило

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

**Аннотация.** Предметом исследования статьи является влияние цифровой коммуникации на процесс формирования и трансформации идентичности интернет-пользователей. Методологической основой статьи выбран подход, разработанный символическими интеракционистами (представленный в работах Ч. Кули, Дж. Мида и И. Гофмана) и примененный автором для анализа современной ситуации с учетом изменившихся условий и способов осуществления коммуникации. Персональная идентичность, согласно данному подходу, имеет социально-коммуникативную природу, формируется в процессе интеракций, т. е. осмысленных коммуникативных действий индивидов, направленных на реализацию тех или иных целей. Выявлены сходства и различия между традиционной коммуникацией в малых группах и цифровой коммуникацией в сообществах с точки зрения принципов обмена информацией. Сходства заключаются в диалогичном характере коммуникации, наличии обратной связи и ее схожих форм. Различия состоят в характеристиках обратной связи (опосредованности и отсроченности), в неопределенности границ групп (потенциальная безграничность групп при иллюзии их ограниченности) и, следовательно, неопределенности характеристик участников взаимодействия.

**Ключевые слова:** идентичность, виртуальная коммуникация, Интернет, социальные сети, символический интеракционизм, социальная обратная связь, малые группы, цифровые сообщества.

**Для цитирования:** Бачило, М. Д. (2025). Цифровая коммуникация как фактор формирования идентичности пользователей. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 124-134. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.124-134

### DIGITAL COMMUNICATION AS A FACTOR IN THE FORMATION OF USER IDENTITY

M. D. Bachilo

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

**Abstract.** The subject of this article is the impact of virtual communication on the process of formation and transformation of the identity of Internet users. The methodological basis of the article is the approach developed by symbolic interactionists (presented in the works of Ch. Cooley, J. Mead and I. Hoffman) and applied by the author to analyze the modern situation taking into account the changed conditions and ways of communication. Personal identity, according to this approach, has a socio-communicative nature and is formed in the process of interactions, i.e. meaningful communicative actions of individuals aimed at the realization of certain goals. Similarities and differences between traditional communication in small groups and digital communication in communities in terms

of the principles of information exchange are revealed. The similarities consist in the dialogical nature of communication, the presence of feedback and similar forms of communication. The differences consist in the characteristics of feedback (its indirectness and uncertainty), in the uncertainty of group boundaries (potential boundlessness of groups under the illusion of their boundedness) and hence the characteristics of the participants in the interaction

**Keywords:** personal identity, virtual communication, Internet, social networks, symbolic interactionism, social feedback, small groups, digital communities.

**For citation:** Bachilo, M. D. (2025). Digital Communication as a Factor in the Formation of User Identity. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 124-134. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.124-134

Изменения, связанные с цифровизацией общества, происходят не только в экономической, политической, правовой, культурной, образовательной областях, но и в жизни каждого человека. Во многом это обусловлено тем, что на смену традиционным коммуникативным процессам приходит цифровая коммуникация. Согласно отчету “Digital 2025 Global Overview Report”, в котором публикуются данные об использовании Интернета в мире и в отдельных странах, доля населения России, имеющая доступ в Интернет, составляет на первый квартал 2025 г. 92,2 %, при этом средний российский интернет-пользователь проводит онлайн 8 часов и 38 минут ежедневно<sup>1</sup>.

Рост цифровой коммуникации имеет как позитивные, так и негативные последствия. К первым относятся увеличение скорости обмена информацией, ее доступности, ускорение самих коммуникативных процессов, вовлечение новых участников и т. д. В период пандемии COVID-19 позитивная роль цифровой коммуникации наиболее ярко проявилась в сфере образования и здравоохранения [Барбашина, 2023].

Наряду с положительными результатами увеличивается и число негативных: рост киберпреступлений, доступность и незащищенность персональных данных, размывание этических, культурных, правовых норм, снижение ценности информации в связи с ее избыточной доступностью и т. д. В ситуации открытого доступа к информации актуализировалась проблема ее отбора, что требует, в частности, от образовательного сообщества формирования нового информационного мировоззрения и технологической культуры [Абрамова и др., 2018, с. 105-106].

В работах последних десятилетий внимание уделяется не только «прямым» негативным последствиям цифровой коммуникации, но и «косвенным». Например, заимствование чужих культурных ценностей в процессе цифровой коммуникации неизбежно приводит к снижению взаимодействия с локальным сообществом или даже к отказу от включенности в него [Baltezarevic et al., 2019, p. 18].

В современном мире рост цифровой коммуникации, ее позитивные и негативные последствия оказывают существенное влияние на формирование и трансформацию персональной и коллективной идентичностей. Сложность в изучении этих процессов во многом связана с тем, что отсутствует единое понимание того, что такое цифровая (виртуальная) коммуникация. Ситуация усложняется еще и тем, что в исследованиях последних десятилетий наряду с традиционными видами идентичности (персональной и коллективной) присутствует «цифровая» идентичность.

---

<sup>1</sup> Kemp, S. (2025). Digital 2025: Global Overview Report. *DataReportal*. [Online]. Available at: <https://datareportal.com/reports/digital-2025-global-overview-report> (Accessed: 20 February 2025).

## Понимание «цифровой» идентичности

Ряд исследователей обосновывает тезис о появлении специфической «цифровой» идентичности, которая радикально отличается по своим сущностным характеристикам, принципам формирования и функционирования от «естественной» идентичности и вытесняет ее [Мамедов, Коркия, 2017; Seifullina et al., 2024; González-Larrea & Hernández-Serrano, 2021].

Примером данного подхода является оригинальная концептуальная схема виртуальной идентичности П. Нэджи и Б. Коулза, включающая три уровня: индивидуальный, микро- и макроуровни. Каждый из них является системным элементом единой идентичности, которая, в свою очередь, формируется под влиянием различных индивидуальных, глобальных и общественных факторов (например, коллективных целей и ценностей, поведенческих ожиданий, культурных норм и т. д.) [Nagy & Koles, 2014, pp. 280-283]. На микро- и макроуровнях существует ряд механизмов и инструментов, которые обеспечивают связанность идентичности каждого пользователя с выбранным цифровым сообществом.

Преимуществом данной схемы, на мой взгляд, является возможность учета большого количества факторов, влияющих на идентичность, которые находятся в цифровой сфере (а именно влияние норм и ожиданий в различных цифровых сообществах, сюжетов в случае взаимодействий в игровой среде и т. д.). Детализация структуры виртуальной идентичности позволяет подробно рассмотреть конкретные механизмы взаимосвязи человека, общества и цифровой среды посредством нарративных сценариев, виртуальных близости, сообществ и материальной культуры [Nagy & Koles, 2014, p. 283]. В то же время использование данной модели осложняет анализ конечного результата – сформированной идентичности – в связи с большим количеством анализируемых факторов, трудностями с их обзором и присвоением места тому или иному фактору влияния в рамках предложенной схемы.

В отличие от рассмотренной выше точки зрения, что «цифровая» идентичность радикально отличается от «естественной» идентичности, ряд исследователей придерживаются позиции, что «естественная» идентичность, сформированная в процессе социализации в традиционных малых группах (семья, школа, локальное сообщество и т. д.), сохраняет свой статус основы личности, в то время как цифровые способы коммуникации лишь дополняют ее [Белинская, Франтова, 2017; Косенчук, 2014; Back et al., 2010]. Более того, авторы подчеркивают, что цифровая коммуникация раскрывает те части «естественной» идентичности, которые не могут быть в полной мере реализованы в реальности [Turkle, 1997; Balsamo, 1995; Cinnirella, 1998].

Данный подход получил широкое распространение в последние десятилетия в связи с тем, что изменилось поведение пользователей в процессе цифровой коммуникации, что приводит к тому, что «пространство социальных сетей все более и более “снимает” альтернативность виртуального и социального миров» [Белинская, Франтова, 2017, с. 34]. До 2000-х гг. Интернет преимущественно использовался как площадка для «игры с идентичностью»<sup>2</sup>. Пользователи «примеряли» на себя не только новые роли и отдельные

---

<sup>2</sup> Suler, J. (1997). *The Psychology of Cyberspace*. [Online]. Available at: [https://www.researchgate.net/publication/37366481\\_The\\_Psychology\\_of\\_Cyberspace](https://www.researchgate.net/publication/37366481_The_Psychology_of_Cyberspace) (Accessed: 02 Aprile 2025).

черты характера, но и более существенные признаки, такие как возраст, пол, национальность и т. д. В настоящее время пользователи стали все чаще предоставлять о себе достоверную информацию, касающуюся как формальных характеристик, так и личностных особенностей [Там же]. Это обусловлено развитием социальных сетей и мессенджеров, а также накопленным опытом использования этих площадок для решения задач реальной, «офлайновой» жизни.

Приведенный выше краткий анализ различающихся позиций о влиянии цифровой среды на изменение идентичности свидетельствует о том, что все авторы признают существование этого влияния. Однако сохраняет свою актуальность вопрос о степени воздействия «цифровых» компонентов идентичности на ее «естественную» основу: достаточно ли его, чтобы говорить о появлении нового типа идентичности, или оно лишь трансформирует существующую, не меняя ее сущностных характеристик?

### **Формы цифровой коммуникации, влияющие на идентичность**

Для того, чтобы определить масштаб влияния виртуальных взаимодействий на идентичность, необходимо ограничить рассмотрение цифровой коммуникации, т. е. рассматривать только те площадки, которые обладают потенциалом влияния на идентичность пользователей.

Важность решения данной задачи обусловлена тем, что понимание цифровой коммуникации является многозначным в исследовательской литературе. В нее включают разные виды деятельности, начиная от чтения сообщений новостных сайтов и заканчивая сложными взаимодействиями в многопользовательских играх.

Один из возможных способов конкретизации того, что понимается под цифровой коммуникацией, – обращение к уже апробированной модели анализа «естественной» коммуникации, разработанной в рамках символического интеракционизма. Данная модель позволяет определить обязательные характеристики потенциально идентификационной коммуникативной ситуации, чтобы впоследствии найти типы цифровой коммуникации, включающие их.

Согласно данному подходу основой функционирования и развития общества является совокупность коммуникативных актов (интеракций). «Человеческая природа» формируется в процессе осмысленной коммуникации, которая предполагает наличие субъективно осознаваемой цели и направленности на других [Горбачева, 2015, с. 62]. Формирование идентичности, с учетом вышесказанного, – это социальный процесс, на который влияют многие факторы: внутренние психические процессы личности, социальный контекст (традиции, культура и т. д.) и характеристики самой коммуникации.

Рассмотрение проблемы идентичности в рамках данного направления представлено в работах Ч. Кули, Дж. Мида и И. Гофмана. Ч. Кули закладывает концептуальную основу символического интеракционизма, предлагая идею «зеркального Я», которое зарождается и корректируется на основе субъективной интерпретации социальной обратной связи, получаемой от членов малых групп [Кули, 2000, с. 144-154]. Дж. Мид, развивая идеи Ч. Кули, разрабатывает теорию «Я» [Баразгова, 1997, с. 29], а также подчеркивает важность диалога для формирования личности и идентичности [Ковалев, 2000, с. 11]. В рамках диалога,

в частности, индивид интериоризирует социальное действие, превращая реакции других в собственные мотивы к действию. На основании усвоенных образцов общения индивид позже способен развернуть внутренний процесс «разыгрывания» социальных ролей (role-taking) перед воображаемой аудиторией и предположить оценки той или иной стратегии в зависимости от возможной обратной связи [Мид, 2009, с. 131-132]. В дополнение к наработкам Ч. Кули и Дж. Мидо для более глубокого понимания структуры «Я» И. Гофман предлагает теорию социальной драматургии, в рамках которой обозначает «представление» как один из механизмов, с помощью которых происходит демонстрация своей «роли», через которую индивид «нащупывает свой собственный путь» [Гофман, 2000, с. 107], что делает «роль» содержательно близкой понятию идентичность.

В обобщенном виде идеи, предложенные Ч. Кули, Дж. Мидом и И. Гофманом, можно представить в виде схемы, представленной на рис. 1.

### Процесс формирования идентичности

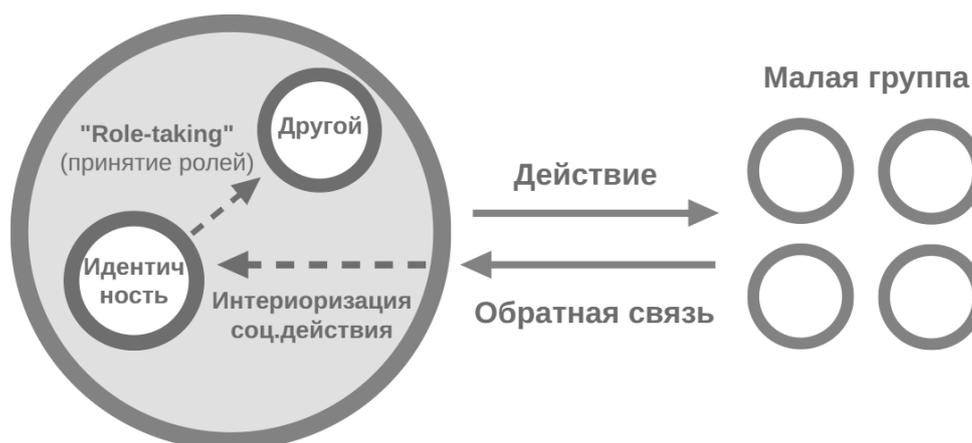


Рис. 1. Обобщенная модель формирования идентичности, предложенная в рамках символического интеракционизма

Учитывая вышеописанное, становится возможным выделить условия, которые необходимы (но не достаточны) для формирования новой или трансформации существующей идентичности: во-первых, наличие малых групп, во-вторых, диалогичная форма взаимодействия. Сочетание данных факторов создает основания для третьего условия – возможности осуществления обратной связи от собеседников на действия индивида.

В рамках цифровой коммуникации существуют как минимум две формы коммуникации, в полной мере отвечающие этим трем требованиям: групповые чаты в мессенджерах и социальных сетях, а также сообщества в социальных сетях. Следовательно, эти формы взаимодействия, обладающие условно ограниченным кругом участников и допускающие возможность комментирования и обмена реакциями, обладают потенциалом влияния на идентичность пользователей.

## Отличия цифровой коммуникации от традиционной

Выше были рассмотрены те формы цифрового взаимодействия, которые обладают общими чертами с традиционной коммуникацией. Наряду с этим цифровая и традиционная коммуникации имеют ряд различий. Далее будут рассмотрены те из них, которые, на мой взгляд, оказывают наибольшее влияние на процесс и результат формирования (или трансформации) идентичности пользователей. К ним относятся: опосредованность и отсроченность обратной связи, неопределенность границ социальных групп, неопределенность получателя сообщения и автора обратной связи.

*Опосредованность и отсроченность обратной связи.* В традиционной коммуникации обратная связь может быть как непосредственной (при общении лицом к лицу), так и опосредованной (при общении с помощью записок, писем, документов и т. д.) Цифровая коммуникация в соцсетях предполагает только опосредованную и отсроченную обратную связь.

В бытовых взаимодействиях лицом к лицу используется широкий спектр возможных невербальных взаимодействий (интонации, жесты, позы, паузы и т. д.), что оказывает значимое влияние на коммуникацию в группе, а также влияет на степень доверия демонстрируемому образу [Гофман, 2000, с. 36-40]. И несмотря на то, что рассматриваемые виды цифровой коммуникации также предполагают возможность обмена невербальными сообщениями (реакции, мемы, аудио-, видеоконтент и т. д.), в рамках нее не предусмотрена возможность обмениваться этими сообщениями непосредственно, что существенно сужает спектр используемых средств. Например, почти невозможным становится использование неформальных намеков и «тайных знаков», активно применяемых в традиционных групповых взаимодействиях [Там же, с. 222].

*Неопределенность границ социальных групп.* В традиционной коммуникации открытые группы ограничены территорией, временем, языком и т. д. В цифровой – открытые группы потенциально безграничны, поскольку опубликованное сообщение сохраняется в архиве, доступно пользователям из любой географической точки, а технические возможности автоматических онлайн-переводчиков снимают ограничения, связанные с владением языком.

Кроме того, меняется и сама роль социальной группы. Раньше индивид был ограничен в количестве групп, в которых он состоял и, следовательно, значимость каждой из них для него была выше, а их границы были более четкими (Б. Уэллман называет такие сообщества солидарные группы, *solidary groups*) [Wellman, 2001, p.228]. Сегодня в цифровой коммуникации пользователь вступает в большее количество групп, выбирает из большего спектра сообществ, что приводит к формированию «индивидуализированных сетей» [Ibid.]. При таком типе взаимодействия индивид имеет более широкие возможности в выборе времени, места и партнеров по контакту, без строгих географических, ценностных, социально-статусных ограничений со стороны реальных сообществ, в которые он уже включен.

Описанный выше способ формирования малых групп, в которых происходит идентификация, приводит к тому, что у индивида, с одной стороны, появляется возможность транслировать большее количество образов себя, таким образом создавая многослойную, фрагментированную идентичность (что повышает риск развития внутренних конфликтов

ценностей и установок). С другой стороны, пользователь получает возможность избегания обратной связи, которая по тем или иным причинам не отвечает его ожиданиям, даже если она является для него более полезной, способной повысить уровень его адаптации в обществе. В крайних формах подобная стратегия модерации обратной связи способна привести к изоляции пользователя в рамках одной или нескольких маргинальных групп, которые через обратную связь подкрепляют его деструктивное поведение (например, в сообществах, направленных на травлю, «троллинг» других пользователей).

*Неопределенность получателя сообщения и автора обратной связи.* Следствием неограниченности социальных групп является то, что в цифровой коммуникации индивид испытывает трудности с тем, чтобы создать собственное видение образа адресата (сходного с тем, что Дж. Мид описывал как обобщенный образ «другого» [Ковалев, 2000, с. 11]), поскольку количество собеседников потенциально безгранично.

В дополнение к этому в традиционной коммуникации собеседник, с которым происходит диалог, всегда является реальным (даже в случаях, когда выдает себя за другого человека или сохраняет анонимность). В цифровой – собеседник зачастую является не реальным человеком, а программным алгоритмом (ботом), публикующим автоматические комментарии, сгенерированные с применением языковых ИИ-моделей.

### Заключение

Модели, разработанные представителями символического интеракционизма для изучения влияния обратной связи малых групп на формирование идентичности в процессе коммуникации, демонстрируют свою применимость при исследовании цифровой коммуникации. Это обусловлено тем, что в цифровой коммуникации есть элементы, которые обеспечивают создание условий для идентификации пользователей: возможность вербального и невербального общения, формирования сообществ, передачи сообщений и получения обратной связи.

Сравнительный анализ цифровой и традиционной коммуникаций демонстрирует, что вышерассмотренные сходства и различия приводят к тому, что цифровая коммуникация в социальных сетях и мессенджерах, с одной стороны, обладает сходством с общением в традиционных малых группах. Администрации социальных сетей учитывают данное сходство и усиливают иллюзию реального общения за счет внедрения механизмов, привычных для классической межличностной коммуникации в малых группах (возможности «дружить» с другими пользователями, приглашать их на «мероприятия», делиться записями, дарить «подарки» и т. д.). С другой стороны, коммуникация в открытых цифровых сообществах обладает рядом признаков, присущих массовой коммуникации: массовость и отсутствие непосредственной обратной связи [Кулькатова, 2013, с. 151].

Подобная неопределенность формата коммуникации влияет на персональную идентичность, что приводит к повышению риска негативных последствий, нарушению целостности идентичности. Особенно высоки риски среди пользователей младшего возраста, которые находятся на стадии активного формирования идентичности. Недостаток социального опыта способен привести к тому, что указанная категория пользователей будет строить свое общение в открытых цифровых сообществах так же, как в традиционных малых группах, где ограничен круг участников, их личностные характеристики определены,

обратная связь получается непосредственно и ее достоверность не вызывает сомнений. Помимо повышенных рисков для безопасности (риски подвергнуться интернет-травле и стать жертвой киберпреступлений), возрастает вероятность развития внутренних конфликтов идентичности. Согласно тезисам социальных интеракционистов, для запуска внутреннего механизма интериоризации социального действия через «принятие ролей» [Мид, 2009] необходима социальная обратная связь [Кули, 2000; Гофман, 2000]. На содержание обратной связи определяющее влияние оказывают установки, ценности, нормы, принятые в группе, в которой происходит социализация индивида и формирование его идентичности. В цифровой коммуникации члены одной группы зачастую разделяют различные нормы, что происходит вследствие неограниченности числа участников, неопределенности их личностных характеристик и разнообразия социального опыта, полученного им в реальной коммуникации в первичных малых группах.

В то же время у взрослых людей, идентичность которых уже сформирована, риски формирования конфликтов идентичности снижены, но не исключены полностью, поскольку идентичность не является стабильным образованием [Эриксон, 2006]. Адаптация идентичности происходит в связи с включением индивида в новые социальные группы, например, профессиональные (приобретение новой профессии, выход на новую работу и т. д.), связанные с новыми жизненными обстоятельствами (рождение ребенка и уход в декретный отпуск, выход на пенсию, приобретение хронического заболевания и т. д.). Формирование новых жизненных условий в совокупности с неопределенностью обратной связи от цифровой социальной группы, которая решает задачу адаптации личностных установок к новым условиям, способно привести к проблемам идентичности.

### Список литературы / References

Абрамова, М. А., Каменев, Р. В., Крашенинников, В. В. (2018). *Высокие технологии: влияние на социальные институты и применение в профессиональном образовании*. Новосибирск: Манускрипт.

Abramova, M. A., Kamenev, R. V., Krasheninnikov, V. V. (2018). *High Technology: Impact on Social Institutions and Applications in Vocational Education*. Novosibirsk. (In Russ.)

Баразгова, Е. С. (1997). *Американская социология традиции и современности*. Екатеринбург: Деловая книга.

Varazgova, E. S. (1997). *American Sociology of Tradition and Modernity*. Ekaterinburg. (In Russ.)

Барбашина, Э. В. (2023). Барьеры дистанционного образования в контексте цифровой эпохи. *Цифровизация в социокультурном измерении*. Новосибирск. С. 217-241.

Barbashina, E. V. (2023). Barriers of Distance Education in the Context of the Digital Age. In *Digitalization in the Sociocultural Dimension*. Novosibirsk. Pp. 217-241. (In Russ.)

Белинская, Е. П., Франтова, Д. К. (2017). Активность в виртуальном взаимодействии как фактор конструирования идентичности пользователями социальных сетей: межпоколенные различия. *Вестник РГГУ. Серия «Психология»*. № 3. С. 22-37.

Belinskaya, E. P., Frantova, D. K. (2017). Activity in Virtual Interaction as a Factor of Identity Construction by Social Network Users: Intergenerational Differences. *Vestnik RGGU. Series "Psychology"*. No. 3. Pp. 22-37. (In Russ.)

Горбачева, Н. Б. (2015). Межпоколенная коммуникация сквозь призму символического интеракционизма. *Азимут научных исследований: педагогика и психология*. № 1 (10). С. 61-64.

Gorbacheva, N. B. (2015). Intergenerational Communication through the Prism of Symbolic Interactionism. *Azimuth Scientific Research: Pedagogy and Psychology*. No. 1 (10). Pp. 61-64. (In Russ.)

Гофман, И. (2000). *Представление себя другим в повседневной жизни*. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.

Goffman, E. (2000). *Presenting Yourself to Others in Everyday Life*. Moscow. (In Russ.)

Ковалев, А. Д. (2000). Книга Ирвинга Гофмана «Представление себя другим в повседневной жизни» и социологическая традиция. *Представление себя другим в повседневной жизни*. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле. С. 5-26.

Kovalev, A. D. (2000). Irving Goffman's Book "Presentation of the Self to Others in Everyday Life" and the Sociological Tradition. In *Representation of the Self to Others in Everyday Life*. Moscow. Pp. 5-26. (In Russ.)

Косенчук, Л. Ф. (2014). Концепции виртуальной или сетевой идентичности: критический анализ. *Современные проблемы науки и образования*. № 5. С. 693.

Kosenchuk, L. F. (2014). Concepts of Virtual or Network Identity: a Critical Analysis. *Modern Problems of Science and Education*. No. 5. P. 639. (In Russ.)

Кули, Ч. (2000). *Человеческая природа и социальный порядок*. М.: Идея-пресс.

Cooley, C. (2000). *Human Nature and Social Order*. Moscow. (In Russ.)

Кулькатова, Г. Н. (2013). К вопросу о специфике массовой коммуникации как особой формы социального взаимодействия. *Философия и общество*. № 3 (71). С. 151-156.

Kulkatova, G. N. (2013). To the Question of the Specificity of Mass Communication as a Special Form of Social Interaction. *Philosophy and Society*. No. 3 (71). Pp. 151-156. (In Russ.)

Мамедов, А. К., Коркия Э. Д. (2017). Идентичность в виртуальной реальности: новые альтернативы. *Теория и практика общественного развития*. № 2. С. 9-13. DOI:10.24158/tipor.2017.2.1

Mamedov, A. K., Korkia, E. D. (2017). Identity in Virtual Reality: New Alternatives. *Theory and Practice of Social Development*. No. 2. Pp. 9-13. DOI:10.24158/tipor.2017.2.1 (In Russ.)

Мид, Дж. Г. (2009). Разум, Я и общество (главы из книги). Мид Дж. Г. *Избранное*. Сб. переводов. Сост., пер. В. Г. Николаев. Отв. ред. Д. В. Ефременко. М. С. 138-218.

Mead, J.G. (2009). Mind, Self, and Society (book chapters). In Mead J.G. *Selected Works. A Collection of Translations*. Nikolaev, V. G. (comp., transl.), Efremenko, D. V. (ed.). Moscow. Pp. 138-218. (In Russ.)

Эриксон, Э. (2006). *Идентичность: юность и кризис*. М.: Флинта.

Erikson, E. (2006). *Identity: Youth and Crisis*. Moscow. (In Russ.)

Back, M.D., Stopfer J.M., Vazire S., Gaddis S., Schmukle S.C., Egloff B., Gosling S.D. (2010). Facebook Profiles Reflect Actual Personality, Not Self-Idealization. *Psychological Science*. No. 3. Pp. 372-374. DOI: 10.1177/0956797609360756

Balsamo, A. (1995). Signal to Noise: On the Meaning of Cyberpunk Subculture. In *Communication in the age of virtual reality. LEA's communication series*. Pp. 347-368.

Baltezarevic, R., Baltezarevic, B., Kwiatek, P., Baltezarevic, V. (2019). The Impact of Virtual Communities on Cultural Identity. *Symposion*. Vol. 6. No. 1. Pp. 7-22. DOI: 10.5840/symposion2019611

Cinnirella, M. (1998). Exploring Temporal Aspects of Social Identity: The Concept of Possible Social Identities. *European Journal of Social Psychology*. Vol. 28. No. 2. Pp. 227-248. DOI: 10.1002/(SICI)1099-0992(199803/04)28:2<227::AID-EJSP866>3.0.CO;2-X

González-Larrea, B., Hernández-Serrano, M.J. (2021). Digital Identity Built Through Social Networks: New Trends in a Hyperconnected World. In *TEEM'20: Eighth International Conference on Technological Ecosystems for Enhancing Multiculturality*. Pp. 940-944. DOI:10.1145/3434780.3436629

Nagy, P., Koles, B. (2014). The Digital Transformation of Human Identity. *Convergence the International Journal of Research into New Media Technologies*. No. 20 (3). Pp. 276-292. DOI: 10.1177/1354856514531532

Seifullina, G.R., Arinova, O.T., Zhakin, S.M. (2024). Digital Identity in the Space of Digital Culture. *Bulletin of the Karaganda University History. Philosophy Series*. Vol. 29. No. 2(114). Pp. 307-312. DOI: 10.31489/2024hph2/307-312

Turkle, Sh. (1997). Constructions and Reconstructions of Self in Virtual Reality: Playing in the MUDs. *Mind, Culture, and Activity*. No. 1 (3). Pp. 158-167. DOI: 10.1080/10749039409524667

Wellman, B. (2001). Physical Place and Cyberplace: The Rise of Personalized Networking. *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 25.2. Pp. 227-252. DOI: 10.1111/1468-2427.00309

### Сведения об авторе / Information about the author

**Бачило Маргарита Дмитриевна** – аспирант Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: margarita.zabrodina@gmail.com

*Статья поступила в редакцию:* 15.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 04.06.2025

**Bachilo Margarita** – Postgraduate Student of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: margarita.zabrodina@gmail.com

*The paper was submitted:* 15.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 04.06.2025

УДК 316.34

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ И МОДЕЛЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ ВЫЗОВОВ

**А. С. Бегалинов**

Международный университет информационных технологий (г. Алматы)

**М. С. Ашилова**

Казахский университет международных отношений  
и мировых языков им. Абылай хана (г. Алматы)

**К. К. Бегалинова**

Казахский национальный университет им. аль-Фараби (г. Алматы)  
kalima910@mail.ru

**Аннотация.** В условиях глобализации, цифровизации, миграционных кризисов идентичность перестает быть статичной, она превращается в гибридный конструкт. Актуальность темы связана с ростом межэтнических конфликтов, поиском баланса между мультикультурализмом и интеграцией, а также переосмыслением традиционных парадигм в антропологии и социологии. Целью исследования является анализ этносоциальной динамики и моделей идентичности. Задачи исследования направлены на раскрытие идентичности как социально-культурного феномена, фиксирующего принадлежность индивида к группе, народу, определенной политической системе, факторов этносоциальной динамики. Субстанциальными чертами идентичности выступают его общность и отличительность. Под общностью понимается территориальное единство, родство истории, языка, культуры и др., которые могут быть представлены как в качественных, так и в количественных описаниях, а отличительность фиксирует схожесть или различие одного этноса (нации) от другого. Методологической основой исследования явились общеполитические методы, системный, структурно-функциональный и деятельностный подходы, принципы объективности, всеобщей связи и др. С позиции философского знания рассмотрены проблемы этносоциальной динамики и моделей идентичности в современную эпоху.

**Ключевые слова:** этносоциальная динамика, этничность, идентичность, модели идентичности, социальное конструирование, мультикультурализм, интеграция.

**Для цитирования:** Бегалинов, А. С., Ашилова, М. С., Бегалинова, К. К. (2025). Трансформация этносоциальной динамики и моделей идентичности в эпоху глобальных вызовов. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 135-143. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.135-143

## TRANSFORMATION OF ETHNOSOCIAL DYNAMICS AND IDENTITY MODELS IN THE ERA OF GLOBAL CHALLENGES

**A. S. Begalinov**

International University of Information Technologies (Almaty)

**M. S. Ashilova**

Kazakh University of International Relations and World Languages named after Ablai Khan (Almaty)

**К. К. Begalinova**

Al-Farabi Kazakh National University (Almaty)  
kalima910@mail.ru

**Abstract.** In the context of globalization, digitalization, migration crises, identity ceases to be static, it turns into a hybrid construct. The relevance of the topic is associated with the growth of interethnic conflicts, the search for a balance between multiculturalism and integration, as well as rethinking traditional paradigms in anthropology and sociology. The purpose of the study is to analyze ethnosocial dynamics and models of identity. The objectives of the study are aimed at revealing identity as a socio-cultural phenomenon that records an individual's belonging to a group, people, a certain political system, factors of ethnosocial dynamics. Substantial features of identity are its community and distinctiveness. Community is understood as territorial unity, kinship of history, language, culture, etc., which can be presented both in qualitative and quantitative descriptions, and distinctiveness records the similarity or difference of one ethnic group (nation) from another. The methodological basis of the study was general philosophical methods, systemic, structural-functional and activity approaches, principles of objectivity, universal connection and others. From the standpoint of philosophical knowledge, the problems of ethnosocial dynamics and models of identity in the modern era are considered.

**Keywords:** ethnosocial dynamics, ethnicity, identity, identity models, social construction, multiculturalism, integration.

**For citation:** Begalinov, A. S. Ashilova, M. S., Begalinova, K. K. (2025). Transformation of Ethnosocial Dynamics and Identity Models in the Era of Global Challenges. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 135-143. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.135-143

## Введение

Этносоциальная динамика под влиянием глобализации, цифровизации, миграционных кризисов, выступая одной из ключевых категорий социальной философии, приобретает особую актуальность. И это понятно, поскольку она непосредственно связана с взаимоотношениями между этническими группами и обществом, исследует процессы изменений как внутри этносов, так и во взаимодействии с другими этносами. Интерес к этносоциальной динамике обусловлен и этническим возрождением отстающих от уровня постиндустриального развития стран Запада государств Центральной Азии, Африки, Латинской Америки, этнокультурным разделением труда и многими другими факторами. Наиболее ускоренными темпами развивается такое ее направление, как культурная динамика этноса, под которой понимается способность «культурных систем адаптироваться к меняющимся внешним и внутренним условиям своего существования» [Нахушева, 2006].

Данная статья исследует проблемы трансформации этносоциальной динамики в условиях глобальных вызовов и анализирует модели идентичности, формирующиеся в контексте реальных общественных, политических и иных культурных процессов. В научной литературе выделяются такие модели идентичности, как гибридная, ресентиментная, экологическая [Жеребило, 2011]. В некоторых источниках анализируются модели плавильного котла, этнической мозаики, этнической ассимиляции, этнического ядра и др. [Коротин, 2014]. Безусловно, модели идентичности не могут быть статичными, они динамичны, подвижны, впитывают в себя элементы инновации, отсюда и появление гибридных конструкторов, мозаичных форм. Эта статья представляет, как современные глобальные вызовы переопределяют границы этничности и создают различные модели, формы этнической идентичности.

В основе исследования лежит целый ряд методологических подходов, философских принципов, которые используются при изучении исторических, социально-культурных феноменов. К их числу относятся принципы объективности, всеобщей связи и развития, целостности и системности, противоречивости, релятивизма, плюрализма и другие. К примеру, благодаря использованию системного подхода, этносоциальная идентичность рассматривается как целостный динамичный феномен в единстве всех ее компонентов. Принцип релятивизма помогает понять трансформацию этносоциальной динамики, а принцип плюрализма – анализировать различные модели идентичности, особенно в условиях глобализации и цифровизации общества.

### **Глобализация: унификация или пробуждение аутентичности?**

Современная эпоха ставит человечество перед дилеммой – глобализация или глокализация, унификация или аутентичность, этническая самобытность. Эту дилемму обостряют массовая культура, цифровые сети, которые, стирая уникальность различных этносов, предпринимают попытку замены их универсальным понятием «гражданина мира». Но в мире растет и количество противников глобальной унификации. Зигмунт Бауман называл это «ретротопией» – бегством в прошлое как реакции на неопределенность будущего или глобальной эпидемией ностальгии по прошлому, определяя ее характерной чертой современного общества. По мнению британского социолога, под этим бегством стоит понимать попытку сохранения культурных смыслов в мире, где все превращается в товар [Бауман, 2004]. Поэтому этническую идентичность надо воспринимать как специфическую форму сопротивления прежде всего против тех, кто использует ее (этническую идентичность) как товар: патентуются национальные символы, этнические сакральные ритуалы превращаются в туристическое шоу и многое другое.

Следует заметить, что этническая идентичность коренится в историческом нарративе, который часто превращается в мифологему. «Эмоциональный каркас», сплачивающий этническую группу, формируется благодаря мифам о первопредках, легендам об их происхождении и т. д., тем самым подчеркивается уникальность исторического прошлого народа, который используется как инструмент самоопределения его в настоящем и будущем. Это относится буквально ко всем этносам. К примеру, казахский народ ассоциирует себя с тюркским этносом. Своим верховным тотемом, священным животным они считали волка, символизирующего ум, свободу, независимость, смелость, решительность, самоотверженность, преданность, умение идти на риск, защищать себя и свою стаю. Эти качества отличают волка от других зверей. Но более всего волк дорожит своей свободой. Следует заметить, что он является одним из немногих животных, не поддающихся дрессировке. «Древние тюрки называли волка “Көк курт”, где слово “көк” означает Небо, а также голубой и синий цвета, этот же цвет являлся священным символом самого Бога Неба – Тенгри, – пишет Фадлун Эфенди. – Этот факт позволяет нам раскрыть смысл и значение имени “Көк курт”, т. е. “Голубой Волк” (или же Небесный Волк), бывший у тюрков божественным поклонником, спасшим их племена от гибели. Таким образом, как мы видим, волк был возведен в ранг священного животного и высшего небесного божества. Что касается слова “Курт”, то оно является корнем слова “Куртулуш” (или же его различных вариаций) и означает “Спаситель”, “Избавитель”. Отсюда и полное значение имени “Көк Курт”, т. е. Голубой (Небесный) Спаситель» [Безертинов, 2004]. Существует

древнетюркская легенда, согласно которой волчица спасла мальчика без рук и ног и родила от него первых тюрков. Содержание этой легенды сводится к следующему: «... племя Ашина из рода Гуинг-Ну (хунн) подверглось внезапному нашествию извне. Кроме мальчугана десяти лет все племя погибло. Ребенка же, с отсеченными руками и ногами, оставляют в болоте, обрекая на медленную смерть. Там мальчугана находит волчица и, залечивая его раны, спасает от мучительной смерти. Ребенок растет, становится юношей. Враги, узнав, что ребенок жив, намереваются снова захватить и убить его. Но волчица, перепрыгнув через Великую степь от запада к востоку, прижимая к своей груди юношу, во второй раз спасает его от гибели. Затем, забравшись в пещеру, рождает десятерых детей. Один из них получает имя своего племени Ашина» [Фадлун, 1991, с. 138]. Эта легенда объясняет почему для тюрков «лицо волка благословенно».

Как видим, этничность – это не данность, а историко-культурное повествование. Мы наследуем не гены, а различные легенды, истории о героях прошлого, о золотых веках жизни наших предков и т. д. Но что происходит, когда эти истории сталкиваются с иными нарративами? В лучшем случае происходит переформатирование исторического прошлого. Неслучайно философ Поль Рикёр напоминал, что идентичность – это «рассказанная история», а значит, она пластична, подвержена переосмыслению. Однако общество часто превращает ее в догму, мумифицируя живую ткань культуры. «Здесь кроется парадокс: этническая идентичность дает опору в мире глобализованного одиночества, но рискует стать клеткой, где прошлое держит будущее в заложниках» [Рикёр, 2008]. Анализируя эти процессы в книге «Я – сам как другой», автор создает концепцию нарративной идентичности, согласно которой личность понимается как персонаж повествования, сопричастной «режиму динамичной идентичности», и она колеблется между тождественностью и самостью [Рикёр, 2008].

### Этническая идентичность как диалог с Другим

Этническое самосознание формируется в столкновении, а не в изоляции. Как отмечал Гегель, «Я» осознает себя лишь через «Не-Я», при этом «Я» понимается в качестве всеобщего. В работе «Наука логики» он утверждает: «... когда я говорю “я”, я имею в виду себя как это, данное “я”, исключаящее все другие “я”; но изреченное “я” есть именно всякое “я”, “я”, исключаящее из себя все другие “я”. Кант использовал неудачное выражение, говоря, что “я” сопровождает все мои представления и также все мои ощущения, желания, действия и т. д. “Я” есть само по себе всеобщее, и общность есть также одна из форм всеобщности, но она лишь внешняя ее форма. Все люди имеют то общее со мной, что они суть “я”, точно так же, как все мои ощущения, представления и т. д. имеют между собой то общее, что они суть мои. Но “я”, взятое абстрактно как таковое, есть чистое отношение к самому себе, в котором абстрагируются от представления, ощущения, от всякого состояния, равно как и от всякой природной особенности, таланта, опыта и т. д. “Я” есть в этом отношении существование совершенно абстрактной все общности, есть абстрактно свободное. Поэтому “я” есть мышление как субъект ...» [Гегель, 1974, с. 114]. Сегодня «Другой» – не только само по себе всеобщее, сосед, но и глобализация. Соцсети, миграция, культура «Third Culture Kids» (детей третьей культуры) создают гибриды. Можно ли быть наполовину казахом, наполовину египтянином? Современная этничность – это мозаика, плавильный котел: слои наслаиваются друг на друга.

Этничность ассоциируется с языком, мифами, ритуалами, традициями, т. е. культурой, а ее социальность означает роль этноса в структуре общества, их синтез порождает специфический феномен – код принадлежности. Отсюда под этносоциальной идентичностью понимается осознание индивидом своей принадлежности к определенному роду, группе, народу – другими словами, это самоопределение индивида, и оно вырабатывается в процессе исторического, социально-культурного развития. Эта идентичность представляет собой сложный конструкт, объединяющий этническую принадлежность и социальное самоопределение. В эпоху глобализации, цифровизации и усиления миграционных потоков идентичность перестает быть статичной категорией, она превращается в динамичный процесс постоянного переосмысления традиции через призму современных реалий. При этом она сталкивается с различными вызовами, такими, как гибридизация культур, формирование цифровых племен и т. д. Гибридизация культур свойственна мигрантам, которые, сохраняя связь со своими этническими корнями, вбирают в себя элементы других культур. Создаются и синкретические формы идентичности, к примеру, сочетание мусульманской и европейской культур – евроислам. А цифровизация, социальные сети создают цифровые сообщества, где этничность трансформируется в виртуальные группы по интересам, ценностям – геймеры, криптоэнтузиасты и др., что порождает различные противоречия между традиционализмом и неотрадиционализмом, политизацией идентичности. Следует отметить, что чем быстрее развивается глобализация и цифровизация, тем острее выражается стремление к глокализации.

Этносоциальная идентичность начинается с усвоения языка, приобщения индивида к культурным нормам, ценностям в процессе его социализации в определенном обществе. В последующем эта идентичность определяет жизнедеятельность индивида, она выступает конечным продуктом этой идентификационной цепочки. Не стоит отождествлять два очень близких по значению понятия: самосознание и идентичность. Несмотря на то, что они тесно взаимосвязаны друг с другом, – функциональная деятельность одного (выработка идентичности) происходит в поле деятельности другого (сознания) – все же у них разная смысловая модальность: этническая идентичность является лишь мотивационным ядром этнического самосознания, которое по своему семантическому значению имеет гораздо более широкий охват, т. к. содержит в себе еще и слой бессознательного. Подобное положение вещей, видимо, связано с тем, что изучение феномена этнической идентичности началось относительно недавно [Стефаненко, 1999, с. 17].

Этническая общность образуется, когда у членов какой-либо социальной группы формируется совокупность образов об общих объединяющих их признаках – территории, символах, традиции, языке, когда складывается вера людей в то, что они связаны между собой естественными связями. Г. Триандис говорил в этой связи о субъективной культуре – характерном способе социальной перцепции реалий каждой культурой, посредством которой члены сообщества познают созданное людьми окружение: как они категоризируют социальные объекты, какие связи между категориями выделяют, какие категории (нормы, роли и ценности) признают своими [Стефаненко, 1999, с. 17]. Такая категоризация охватывает все представления, идеи и убеждения, объединяющие народ, через них идет воздействие на поведение и деятельность всех членов сформировавшегося сообщества.

Саморазвитие этой общности идет в определенном культурном контексте. По Ю. У. Лотману, культура – это субъект, помогающий самоидентификации общностей. При этом культура в этом процессе создает в качестве идейного автопортрета мифологический образ [Лотман, 1992].

Этничность можно изучать с нескольких позиций: примордиализма, когда она понимается как врожденная, неизменная характеристика личности; инструментализма, в котором этничность рассматривается как инструмент для достижения определенных целей, чаще всего политических и экономических; конструктивизма, когда этничность выступает продуктом социального конструирования и зависит от контекста и др. Этничность неразделима с идентичностью. Идентичность складывается в процессе противоречия между старыми и новыми смыслами. Это – интерактивный феномен, который всегда конструируется в ходе взаимодействия «я» со своим окружением. Соприкасаясь с новыми смыслами, исторические практики играют роль, которую психологи называли «Значимый Другой». «Значимый Другой» инициирует процесс социализации актора и переноса социально существенных знаний и их смыслов в «я», таким образом наполняя его или ее имеющим решающее значение влиянием [Национальная идентичность ..., 2022]. Отсюда этносоциальная идентичность представляет большой интерес для более глубокого понимания процессов, происходящих в социуме.

### Современные модели идентичности

Жизнь современного человека уникальна, многоаспектна, поскольку он выступает одновременно гражданином Мира, космополитом и носителем локальных культур, автором цифрового аватара. И этносоциальная идентичность понимается не как статичный, а как динамичный феномен, некая мозаика, складываемая из фрагментов реального и виртуального, личного и коллективного, что порождает различные модели идентичности. В научно-исследовательской литературе к ним относятся: гибридная идентичность (синтез элементов разных культур (Хоми Бхабха), например: мигранты второго поколения, сочетающие традиции семьи и глобальные тренды); ресентиментная идентичность (реакция на маргинализацию через радикализацию (феномен «этнического ренессанса» в Восточной Европе)); постэтничность (отказ от жестких этнических границ в пользу гражданской или профессиональной идентичности (У. Коннолли)); экологическая этничность (связь с природой как основа самоидентификации (саамы, маори)).

В философской литературе выделяют еще такие модели, как «1) модель плавильного котла; 2) модель этнической мозаики; 3) модель этнической ассимиляции; 4) модель этнического ядра» [Жеребило, 2011]. Под понятием «плавильный котел» понимается проведение такой государственной политики в области этнических отношений, которая направлена на мирное сосуществование различных культур. «Плавильный котел – национально языковая политика, направленная на объединение различных этносов в единое целое и на одноязычие. Словосочетанием “плавильный котел” обычно характеризуют языковую политику США и Израиля» [Жеребило, 2011, с. 28]. Противоположной моделью является модель этнической мозаики, которая направлена на сохранение культурных различий между этносами. Эту модель иначе называют мультикультурализмом.

Она характерна для многих стран, включая и постсоветские. Четвертой моделью является модель этнического ядра, которая присуща странам, где между центром и периферией имеются существенные различия. «Центр в таких странах – доминанта, обладающая политической и экономической властью. Периферия – подчиненный центру и отсталый регион. В таких условиях отношения между представителями разных национальностей строятся по принципу социально-классовой пирамиды. Верхушку этой пирамиды занимают представители “главного” этноса, так называемого ядра. Нижние ярусы такой социально-классовой пирамиды отводятся представителям других этнических групп» [Коротин, 2014]. Таковы основные модели идентичности. Но в эпоху глобальных вызовов будет происходить их трансформация, появятся и новые модели. Становление идентичности происходит в процессе непрерывного соревнования между старыми и новыми смыслами. Это – интерактивный феномен, он конструируется в ходе взаимодействия «я» со своим окружением. Существует еще одна проблема – это дети от смешанных браков, которые могут культивировать «двойную идентичность», как латиноамериканцы в США, сочетающие испанский и английский в повседневности. В будущем, возможно, мы увидим рождение «квир-этничностей», которые отвергают бинарность и создают синтетические культурные формы. Таким образом, этническая идентичность становится полем битвы между самоидентификацией и внешними ожиданиями.

### Заключение

Этническая идентичность – это социально-философская проблема лишь до тех пор, пока мы ищем в ней ответы вместо вопросов. Она должна быть не ярлыком, а вопросом: «Кто я в диалоге с другими?» Какие современные вызовы существуют для социальной динамики и идентичности? Это – кризис мультикультурализма, рост ксенофобии в ЕС и США, связанная с формированием инклюзивных narratives через школьные программы роль образования; этничность в метавселенных, что связано с рисками цифрового колониализма и новыми формами солидарности; устойчивое развитие, взаимосвязь культурного разнообразия и экологических практик (концепция ЮНЕСКО).

Таким образом, в наше время этносоциальная динамика требует отказа от бинарных оппозиций («свой-чужой») в пользу полицентричных моделей. Идентичность становится «процессом», а не «статусом», что открывает возможности для диалога, но усиливает риски фрагментации. Ключевая задача – создать институты, способные балансировать между сохранением уникальности и формированием общего будущего.

### Список литературы / References

- Бауман, З. (2019). *Ретротопия*. Пер. с англ. В. Л. Силаевой. Под науч. ред. О. А. Оберемко. М.: ВЦИОМ. 160 с. (Серия «CrossRoads»).
- Bauman, Z. (2019). *Retrotopia*. Silaeva, V. L. (transl.), Oberemko, O. A. (ed.). Moscow. 160 p. (Series “CrossRoads”). (In Russ.)

Безертинов, Р. Н. (2004). *Тэнгрианство – религия тюрков и монголов*. Научно-популярное издание. 2-ое изд., доп. Казань: Слово. 448 с.

Bezertinov, R. N. (2004). *Tengrianism – the Religion of the Turks and Mongols*. Popular Science Edition. 2nd ed., suppl. Kazan. 448 p. (In Russ.)

Гегель, Г. В. Ф. (1974). *Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики*. М. 452 с.

Hegel, G. W. F. (1974). *Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 1. Science of Logic*. 452 p. Moscow. (In Russ.)

Жеребило, Т. В. (2011). *Термины и понятия лингвистики. Общее языкознание. Социолингвистика*. Словарь-справочник. Назрань: Пилигрим. 280 с.

Zherebilo, T. V. (2011). *Terms and Concepts of Linguistics. General Linguistics. Sociolinguistics*. Dictionary-Reference. Nazran. 280 p. (In Russ.)

Коротин, В. О. (2014). Модели национальной идентичности в современном обществе. *Вестник Поволжской академии государственной службы*. № 4(43). С. 128-133.

Korotin, V. O. (2014). Models of National Identity in Modern Society. *Bulletin of the Volga Region Academy of Public Administration*. No. 4(43). Pp. 128-133. (In Russ.)

Лотман, Ю. М. (1992). *Избранные статьи: в 3 т. Т. I: Статьи по семиотике и топологии культуры*. Таллин: Изд-во «Александра». 479 с.

Lotman, Yu. M. (1992). *Selected Articles. In 3 vols. Vol. I. Articles on Semiotics and Topology of Culture*. Tallinn. 479 p. (In Russ.)

*Национальная идентичность и коллективная память: между прошлым и будущим*. Коллективная монография. (2022). Под ред. Т. А. Сенюшкиной. Симферополь. 320 с.

Senyushkina, T. A. (ed.). (2022). *National Identity and Collective Memory: Between the Past and the Future*. Collective monograph. Simferopol. 320 p. (In Russ.)

Нахушева, М. С. (2006). Культурная динамика этноса. *Новые технологии*. № 1. С. 49-52.

Nakhusheva, M. S. (2006). Cultural Dynamics of the Ethnos. *New Technologies*. No. 1. Pp. 49-52. (In Russ.)

Рикёр, П. (2008). *Я – сам как другой*. М.: Изд-во гуманит. лит. 416 с.

Ricoeur, P. (2008). *Oneself as Another (Soi-même comme un autre)*. Moscow. 416 p. (In Russ.)

Стефаненко, Т. Г. (1999). *Социальная психология этнической идентичности*. Дис. ... д-ра психол. наук. М. 529 с.

Stefanenko, T. G. (1999). *Social Psychology of Ethnic Identity*. Doctor's thesis. Moscow. 529 p. (In Russ.)

Фадлун, Э. (1991). Образ волка, отображенный в фольклоре и декоративно-прикладном искусстве тюркских народов мира. *Türk Duniyası*. № 1. С. 178-190.

Fadlun, E. (1991). The Image of the Wolf, Reflected in the Folklore and Decorative and Applied Arts of the Turkic Peoples of the World. *Türk Duniyası*. No. 1. Pp. 178-190. (In Turkish)

### Сведения об авторах / Information about the authors

**Бегалинов Алибек Серикбекович** – кандидат философских наук, доктор PhD, ассистент профессора Международного университета информационных технологий Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан, г. Алматы, ул. Манаса, 34/1, e-mail: kalima910@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0001-7439-2211>

**Ашилова Мадина Серикбековна** – кандидат философских наук, доктор PhD, ассоциированный профессор Казахского университета международных отношений и мировых языков им. Абылай хана Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан, г. Алматы, ул. Мурабаева, 200, e-mail: kalima910@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-7634-7727>

**Бегалинова Калимаш Капсамаровна** – доктор философских наук, профессор Казахского национального университета имени аль-Фараби Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан, г. Алматы, пр. Аль-Фараби, 71, e-mail: kalima910@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0001-5575-5142>

*Статья поступила в редакцию:* 10.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 04.06.2025

**Begalinov Alibek** – Candidate of Philosophical Sciences, PhD, Assistant Professor at the International University of Information Technologies of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Manasa St., 34/1, e-mail: kalima910@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0001-7439-2211>

**Ashilova Madina** – Candidate of Philosophical Sciences, PhD, Associate Professor at the Kazakh University of International Relations and World Languages named after Abylai Khan of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Murabayeva St., 200, e-mail: kalima910@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-7634-7727>

**Begalina Kalimash** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Al-Farabi Kazakh National University of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Al-Farabi Ave., 71, e-mail: kalima910@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0001-5575-5142>

*The paper was submitted:* 10.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 04.06.2025

УДК 179.7

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ РАЗВИТИЯ БИОЭТИКИ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ: ОТ КОЛОНИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ ДО ФИЛОСОФИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

С. М. Дружкин

Московский городской педагогический университет (г. Москва)

Solo\_adelante@list.ru

**Аннотация.** Статья посвящена анализу формирования и развития биоэтики в Латинской Америке, где традиционные западные принципы сталкиваются с уникальными (регионально-обусловленными) социально-экономическими и социокультурными реалиями. Цель исследования – выявить специфику биоэтики в Латинской Америке, акцентирующей вопросы социальной справедливости, защиты уязвимых групп и критики неокOLONIALИЗМА. Автор применяет историко-философский и сравнительный методы, анализируя работы ключевых мыслителей (Флоренсии Луны, Рут Маклин, Энрике Дусселя) и влияние таких факторов, как философия освобождения, католическая этика и социальное неравенство. Исследование показывает, что в процессе становления биоэтики в Латинской Америке происходит интеграция универсальных принципов (автономии, благодеяния, непричинения вреда и справедливости) с локальным контекстом, что приводит к формированию подходов, направленных на преодоление структурного насилия и маргинализации. Концепция «многослойной уязвимости» Луны раскрывает комплексное воздействие экономических, гендерных и культурных факторов на доступ к медицине. В то же время дискуссии о репродуктивных правах и защите коренных народов демонстрируют конфликт между глобальными стандартами и местными традициями. Выводы статьи подчеркивают, что исследования по биоэтике в Латинской Америке вносят значимый вклад в глобальный дискурс, предлагая модель, которая сочетает этические принципы с активной социальной политикой. Это особенно актуально в условиях пандемий, экологических кризисов и усиления неравенства.

**Ключевые слова:** биоэтика, Латинская Америка, социальная справедливость, философия освобождения, многослойная уязвимость, католическая церковь, уязвимые группы, автономия пациента, неокOLONIALИЗМ, глобальная биоэтика.

**Для цитирования:** Дружкин, С. М. (2025). Историко-философские основания развития биоэтики в Латинской Америке: от колониального наследия до философии освобождения. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 144-152. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.144-152

## HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE BIOETHICS DEVELOPMENT IN LATIN AMERICA: FROM THE COLONIAL LEGACY TO THE PHILOSOPHY OF LIBERATION

S. M. Druzhkin

Moscow City University (Moscow)

Solo\_adelante@list.ru

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the formation and development of bioethics in Latin America, where traditional Western principles face unique (regionally determined) socio-economic and socio-cultural realities. The purpose of the study is to identify the specifics of bioethics in Latin America, focusing on issues of social justice, protection of vulnerable groups and criticism of neocolonialism. The author applies historical, philosophical and comparative methods, analyzing the works of key thinkers (Florescia Luna, Ruth Macklin, Enrique Dussel) and the

influence of factors such as liberation philosophy, Catholic ethics and social inequality. The study shows that in the process of bioethics formation in Latin America, universal principles (autonomy, benevolence, non-harm and justice) are integrated with the local context, which leads to the formation of approaches aimed at overcoming structural violence and marginalization. The concept of the Luna's "multi-layered vulnerability" reveals the complex impact of economic, gender, and cultural factors on access to medicine. At the same time, discussions about reproductive rights and the protection of indigenous peoples demonstrate a conflict between global standards and local traditions. The article's conclusions emphasize that bioethics research in Latin America makes a significant contribution to global discourse by offering a model that combines ethical principles with active social policy. This is especially true in the context of pandemics, environmental crises and increasing inequality.

**Keywords:** bioethics, Latin America, social justice, liberation philosophy, multilayered vulnerability, Catholic Church, vulnerable groups, patient autonomy, neocolonialism, global bioethics.

**For citation:** Druzhkin, S. M. (2025). Historical and Philosophical Foundations of the Bioethics Development in Latin America: From the Colonial Legacy to the Philosophy of Liberation. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 144-152. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.144-152

## Введение

Биоэтика начала развиваться в условиях нарастающего научно-технического прогресса и масштабных социально-политических трансформаций, что привело к формированию особой междисциплинарной области знания, интегрирующей философские, медицинские, правовые, антропологические, теологические и иные научные подходы, во второй половине XX столетия. Истоки ее институционального становления закономерно принято связывать с интеллектуальными школами США и Европы, формировавшими базовые этические принципы, однако и современные латиноамериканские философы внесли значимую лепту в развитие биоэтики. Уникальный контекст региона – сплав культурного многообразия, религиозного синкретизма и острых социально-экономических диспропорций – определил специфику местной биоэтической традиции, сместив фокус исследования на защиту уязвимых групп, обеспечение справедливости в доступе к ресурсам и этику коллективной ответственности перед обществом.

## Формирование современной биоэтики и миграция идей в Латинскую Америку

Можно выделить две основные точки зрения о возникновении понятия «биоэтика». Первая точка зрения сводится к тому, что создателем термина мог быть Фриц Яр, поскольку в 1927 г. он опубликовал труд под названием «Биоэтика: размышления об этических отношениях человека к животным и растениям» [Фриц, 2013, с. 50-53]. В данной работе он использовал слово «биоэтика» в контексте взаимодействия человека с животным: «... принципиальное уравнивание человека и животного как объектов изучения в психологии ... От био-психики – всего один шаг до био-этики, то есть до допущения моральных обязательств в отношении не только людей, но и вообще всех живых существ» [Фриц, 2013, с. 51]. Современное употребление термина «биоэтика» (bioethics) восходит к концу 1960-х – началу 1970-х гг. Американский ученый Ван Ренселлер Поттер «заново» ввел термин «bioethics» и охарактеризовал ее как «науку о выживании» [Potter, 1971, pp. 15-16], стремящуюся объединить биологические знания и гуманитарные ценности ради сохранения

человека и среды обитания. Параллельно в США под эгидой Института этики им. Дж. Кеннеди (Джорджтаунский университет) начал формироваться академический центр по изучению биомедицинской этики. Том Бичам и Джеймс Чайлддресс вскоре вывели концепцию четырех принципов («уважения автономии личности», «делай добро (beneficence)», «ненанесение вреда», «справедливости») [Beauchamp, Childress, 2001], которая приобрела статус «канонической» в США и повлияла на международные биоэтические стандарты, включая подходы к работе этических комитетов во многих странах. В Европе биоэтика развивалась на основе персоналистской, экзистенциалистской и феноменологической традиций [Gracia, 2001]. Весомое влияние на формирование этического взгляда в медицине оказали мысли Альберта Швейцера о «благоговении перед жизнью» [Швейцер, 1973], а также идеи Эммануэля Левинаса о «другом» [Левинас, 1948] и ответственности перед ним. Католическая церковь, сильная в ряде европейских государств, активно включилась в обсуждение вопросов репродуктивной медицины, эвтаназии и пр. [Pessini et al., 2010]. Подобное религиозно-философское наследие сыграло важную роль и в Латинской Америке, где католичество традиционно занимает ведущее место в общественной и культурной жизни.

Специфика региона показывает, что Латинская Америка объединяет страны с многообразным этнокультурным составом, где сосуществуют коренные народы, афро-латиноамериканские общины и слои населения европейского происхождения. Глубокое социальное расслоение, бедность широких слоев населения, неравномерное распределение медицинских услуг, а также маргинализация групп по этническому и социальному признаку создают особую почву для развития этики, акцентирующей проблемы коллективных прав и защиты уязвимых категорий [Garrafa, Porto, 2003, p. 30].

### **Взаимодействие универсальных биоэтических принципов и локальных культурных традиций**

Испанская экспансия XVI в. утвердила в латиноамериканском регионе антропоцентрическую парадигму католического толка, сакрализирующую жизнь как божественный дар и трактующую страдание как инструмент искупления. Однако культурный синтез эпохи колонизации не сводился к механическому переносу доктрин. Рамон Гросфогель, исследуя миграционные процессы как следствие исторической несправедливости, раскрывает корреляцию между ответственностью за воспроизводство бедности, эскалацией социальных конфликтов и формированием морально-этических коллизий, актуализируя дискуссии о пределах социокультурной толерантности [Grosfoguel, 2003]. Эти интеллектуальные построения косвенно эксплицируют зарождение биоэтической проблематики в колониальном контексте. Сегодня биоэтика в Латинской Америке, наследуя это диалектическое противоречие, фокусируется на защите прав пациентов и коренных сообществ через призму деколониальной оптики, противопоставляя глобализированной медицине критику ее неоколониальных практик.

Становление биоэтической мысли в регионе неразрывно связано с философией освобождения – интеллектуальным движением 1960-х гг., представленным такими фигурами, как Х. Ассманн, Г. Гутьеррес, Э. Дуссель, М. Касалья и др. Данное направление, акцентируя деколонизацию мышления, поставило во главу угла эмансипацию народов через

критический анализ латиноамериканских реалий и создание автохтонных эпистемологических моделей. Центральный тезис, развитый Энрике Дусселем, утверждает неразрывность этики и социальной справедливости [Dussel, 2006], что трансформировалось в дискурс о неравенстве доступа к медико-фармацевтическим ресурсам. Эти императивы кристаллизовались в концепцию «биоэтики защиты» [Possamai, Siqueira-Batista, 2022], фокусирующейся на моральной легитимности политик здравоохранения, гарантирующих права маргинализированных групп – от коренных народов до жертв структурного насилия. Яркой иллюстрацией служат публичные дебаты в бразильском Национальном конгрессе (2005 г.), где столкнулись утилитаристская логика и необходимость защиты племени зураха от эксплуатации [Feitosa et al., 2010]. Данный кейс демонстрирует, что сохранение биокультурного наследия (на примере Амазонии) невозможно без гарантий прав ее хранителей, ежедневно сталкивающихся с экологическими преступлениями и системными нарушениями прав человека. Биоэтика защиты утверждает приоритет поддержки локальных лидеров, общин и правозащитных институтов как ключевого механизма противодействия неокOLONIALным практикам в глобализированной медицине и экополитике. Именно поэтому в исследованиях по биоэтике в Латинской Америке классический «принципиализм» часто дополняется требованиями социальной справедливости и учетом разнообразных локальных традиций [Tealdi, 2008, p. 130].

Особое влияние на формирование биоэтики в Латинской Америке оказала аргентинский философ и биоэтик Флоренсия Луна, показавшая, что классические подходы, опирающиеся на индивидуальную автономию, должны быть переосмыслены в контексте социально-экономического неравенства [Luna, 2006, pp. 35-38]. Луна вводит концепцию «многослойная уязвимость» (layered vulnerability) [Luna, 1999 p. 155], отмечая, что факторы уязвимости многогранны: от бедности и низкой образованности до политической нестабильности.

Концепция «многослойной уязвимости», предложенная Ф. Луной, базируется на тезисе о кумулятивном характере уязвимых состояний, при которых индивид оказывается в пересечении нескольких дискриминационных систем – экономической, гендерной, политической и культурной [Luna, 2009]. Автор подчеркивает, что эти слои не существуют изолированно, а взаимодействуют, образуя комплексные формы социальной эксклюзии, требующие этико-правового анализа в контексте биоэтических исследований.

Наряду с Флоренсией Луной существенную роль в развитии биоэтики в Латинской Америке сыграла Рут Маклин – североамериканский философ, чьи работы оказались востребованы в латиноамериканском академическом сообществе. Р. Маклин указывает на опасность культурного релятивизма, когда местные традиции начинают оправдывать дискриминацию и нарушение прав человека [Macklin, 1999, pp. 48-50]. Она выступает за сохранение «этических универсалий» (уважение к достоинству, справедливость и др.), подчеркивая, что их можно адаптировать к локальным условиям без утраты смысла.

Р. Маклин предприняла попытку синтеза классической либеральной парадигмы автономии с идеей коллективной ответственности общества перед маргинализированными группами, чья свобода выбора ограничена структурными барьерами. Предложенная Маклин модель этического анализа, объединяющая принцип самоопределения индивида с императивами социальной справедливости, предполагает, что государственные и медицинские институты обязаны выходить за рамки формального равенства, интегрируя в политику анализ реальных условий жизни – от экономического неравенства до системной

дискриминации [Macklin, 1998]. Концепция Ф. Луны развивает этот подход, актуализируя тезис Маклин о необходимости контекстуализации этических норм. Однако Луна вводит принципиально новое измерение вопросов биоэтики – феномен кумулятивной уязвимости, – демонстрируя как множественные формы социальной эксклюзии (гендерная, экономическая, образовательная, медико-экологическая) наслаиваются на конкретного индивида, формируя «эффект синергетической угнетенности» [Luna, 2013]. Яркой иллюстрацией служит ситуация беременной женщины из аргентинских трущоб: ее уязвимость определяется не просто суммой факторов (бедность + гендерное неравенство), а их взаимным усилением, приводящим к системному отчуждению от базовых прав – от медицинской помощи до безопасных условий труда [Luna, 1999]. Это дополняет философию Маклин, которая пусть и не формулирует прямо теорию многослойной уязвимости, но утверждает, что этика должна учитывать факторы, формирующие социальную несправедливость [Macklin, 2012, p. 27]. Таким образом, Луна предлагает более детализированный инструмент для описания конкретных ситуаций неравенства, что особенно полезно в латиноамериканском контексте. Если Маклин заложила основу для критики структурного неравенства, то Луна предложила инструментальный интерсекциональный анализ, позволяющий деконструировать конкретные кейсы маргинализации – от гендерного насилия до экологической эксплуатации, что особенно релевантно для Латинской Америки с ее социокультурной гетерогенностью.

Работы Маклин не только расширили дискурс о правах уязвимых групп, но и трансформировали само понимание уязвимости в регионе. Латиноамериканские исследователи, опираясь на ее тезисы, включили в анализ расово-этнические различия, географическую периферийность (например, изолированные андские или амазонские сообщества) и колониальное наследие как системообразующие факторы угнетения [Macklin, 1998, p. 414]. Этот подход стал методологической основой для требований к государству: обеспечение прав человека трактуется не как пассивное соблюдение норм, а как активное устранение исторически укорененных дисбалансов.

Особую значимость идеи Маклин приобрели в контексте борьбы за репродуктивную справедливость. В Бразилии и Мексике аргументы Маклин об автономии тела цитируются активистами, оспаривающими патерналистские законы об абортах, а в Аргентине – защитниками доступа к контрацепции для женщин из виллы-мисерия (трущоб). При этом теологические дебаты о «святости жизни» и светские требования прав человека образуют уникальный латиноамериканский синтез, где авторитет Маклин как международного эксперта служит мостом между глобальной биоэтикой и локальными реалиями. Р. Маклин и Ф. Луна напоминают, что биоэтика, зародившаяся в США в 1970-х гг., уже к 1980-м гг. активно распространилась в Аргентине и других странах Латинской Америки. Более того, и Луна, и Маклин полагают, что в плане методологии биоэтика в Латинской Америке с самого начала своего распространения на континенте и по сей день является в той или иной степени латиноамериканской «версией» американской биоэтики [Luna, Macklin, 1996]. Тем не менее, концепты автономии, благодеяния и справедливости наполнились новыми смыслами: если в США акцент делается на индивидуальном выборе, то в Аргентине или Колумбии – на коллективной ответственности государства перед жертвами структурного насилия. Даже модель «врач-пациент» здесь трансформируется: непатерналистский подход сочетается с обязательным учетом культурной компетентности (например, уважение к традиционной медицине коренных народов).

Не случайно многие латиноамериканские исследователи, такие как Волней Гаррафа и Дора Порто, делают акцент на уникальных чертах латиноамериканской биоэтики, продвигая, в частности, идею «этики справедливости» [Garrafa, Porto, 2003]. Они утверждают, что в Латинской Америке именно неравенство в доступе к медицинским услугам – главный барьер на пути к полноценной реализации базовых прав человека. Хуан Карлос Теальди – редактор латиноамериканского словаря биоэтики – подчеркивает важность создания общего понятийного аппарата для всего латиноамериканского региона [Tealdi, 2008]. Фермин Роланд Шрамм и Мигель Коттоу указывают, что биоэтика должна расширяться за рамки клинических аспектов и охватывать общественное здравоохранение [Schramm, Kottow, 2001, pp. 949-950].

В целом биоэтика в Латинской Америке формируется под влиянием сразу нескольких источников: классического принципиалистского подхода, католической моральной теологии, а также движений за социальную справедливость и права меньшинств [Have, Gordijn, 2013]. Одна из главных дискуссий – «универсальность» биоэтических норм. Сторонники универсального подхода (например, Маклин) считают, что есть ряд неизменных принципов – уважение к личности и справедливости, которыми нельзя жертвовать во имя местных традиций [Macclin, 1999, pp. 60-62]. Однако другие исследователи, например, такие как Флоренсия Луна и Волней Гаррафа настаивают, что абстрактные универсалии должны дополняться анализом локального социокультурного фона [Luna, 2006, pp. 40-41; Garrafa, Porto, 2003, pp. 400-401]. В свою очередь, католическая церковь, чрезвычайно влиятельная в странах региона, формирует морально-этическую повестку в вопросах аборт, эвтаназии, вспомогательных репродуктивных технологий. Несмотря на прогрессирующий характер некоторых локальных церковных движений, зачастую церковная иерархия занимает консервативную позицию, конфликтующую с либерально-гуманистическими или феминистскими подходами [Pessini et al., 2010].

Глобальная значимость латиноамериканской биоэтики состоит в том, что она подчеркивает взаимосвязь между клинической, правовой и социально-политической составляющими, указывая на важность коллективных и общественных факторов в этическом анализе [Garrafa, Porto, 2003, pp. 402-404]. Такой подход дает возможность развивающимся и развитым странам в диалоге переосмыслить собственные модели здравоохранения, учитывая проблемы неравенства и разнообразия культур.

## Заключение

Историко-философские основания биоэтики в Латинской Америке складывались под влиянием западных исследовательских традиций, однако получили оригинальное развитие в условиях социальной несправедливости, культурной неоднородности и политической нестабильности.

Формирование биоэтической мысли в Латинской Америке эволюционировало от узких рамок медицинских идей до комплексной междисциплинарной дисциплины, институционально интегрированной в научный и общественный дискурс. Ее становление неразрывно связано с драматическими историческими контекстами региона – эпохой военных диктатур, перманентным социально-экономическим неравенством, экологическими кризисами и технологическими вызовами. Сегодня биоэтика в Латинской Америке

утвердилась как значимый участник глобального диалога, предлагая оригинальные модели осмысления социальной справедливости, инклюзивности здравоохранения и взаимодействия научного прогресса с культурными традициями.

В отличие от западной биоэтики, развивавшейся преимущественно в философско-клиническом ключе, латиноамериканская версия дисциплины изначально приобрела социально-политическую направленность. Это обусловлено уникальным сочетанием факторов: синкретизмом доколумбовых и католических ценностей, персистенцией колониальных структур власти, глубокой социальной стратификацией и адаптацией международных научных трендов к локальным потребностям. Колониальная эпоха заложила противоречивый фундамент: с одной стороны, это – католическая антропоцентрическая доктрина, сакрализирующая жизнь, с другой – биополитический контроль над телами через механизмы инквизиции и подавление автохтонных целительских практик. Эти исторические противоречия артикулируются в современных дебатах о телесной автономии, переключаясь с критикой неокOLONIALИЗМА в глобальной медицине.

Прорывным явлением для латиноамериканской гуманитарной науки стала философия освобождения 1960-х гг., трансформировавшая этику в инструмент социальной трансформации. Ее принципы легли в основу «биоэтики освобождения», фокусирующейся на правах маргинализированных групп – от коренных народов, лишенных доступа к базовой медпомощи, до жертв структурного насилия, чьи уязвимости обострились во время пандемии COVID-19. Параллельно религиозный синкретизм (сплав католицизма с культурами вроде почитания Святой Смерти в Мексике) сформировал уникальное отношение к танатологическим вопросам, влияя на этику паллиативной помощи и интеграцию духовных практик в клинические протоколы. Флоренсия Луна с ее концепцией «многослойной уязвимости» и Рут Маклин, подчеркивающая важность умеренного универсализма, актуализируют биоэтические вопросы, вокруг которых разворачиваются дискуссии об идентичности, приоритетах и перспективах биоэтики в регионе. В целом развитие биоэтики в Латинской Америке демонстрирует уникальную интеграцию принципиалистских методик, религиозно-этических положений и фокуса на социальной справедливости.

### Список литературы / References

Левинас, Э. (1998). *Время и другой*. Пер. с фр. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 264 с.

Levinas, E. (1998). *Time and the Other*. Paribka, A. V (transl.). St. Petersburg. 264 p. (In Russ.)

Фриц, Я. (2013). Биоэтика: об этике отношений человека к животным и растениям. Пер. с нем. Б. Г. Юдина. *Человек*. № 6. С. 50-53.

Fritz, Ya. (2013). Bioethics: on the Ethics of Human Relations to Animals and Plants. Yudin, B. G. (transl.). *Human*. No. 6. Pp. 50-53. (In Russ.)

Швейцер, А. (1973). *Культура и этика*. Пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. М.: Прогресс. 342 с.

Schweitzer, A. (1973). *Culture and Ethics*. Zakharchenko, N. A. and Kolshansky, G. V. (transl.). Moscow. 342 p. (In Russ.)

Beauchamp, T. L., Childress, J. F. (2001). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford. Oxford University Press. 454 p.

Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México. Trotta. 661 p.

Feitosa, S. F., Garrafa, V., Cornelli, G., Tardivo, C., Carvalho, S. J. (2010). Bioethics, Culture and Infanticide in Brazilian Indigenous Communities: the Zuruahá case. *Cadernos de Saude Publica*. Vol. 26. No. 5. Pp. 853-865.

Grosfoguel, R. (2003). *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley. Univ. of California press, cop. 268 c.

Garrafa, V., Porto, D. (2003). Bioethics, Power and Injustice: for an Ethics of Intervention. *Journal International de Bioethique = International Journal of Bioethics*. Vol. 14(1). Pp. 23-40. <https://doi.org/10.3917/JIB.141.0023>.

Gracia, D. (2001). History of Medical Ethics. In Have, H., Gordijn, B. (eds.). *Bioethics in a European Perspective*. Switzerland. Springer Netherlands. Pp. 17-50.

Have, H., Gordijn, B. (eds). (2013). *Handbook of Global Bioethics*. Springer, Dordrecht. 1685 p. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-2512-6>.

Luna, F., Macklin, R. (1996). Bioethics in Argentina: A Country Report. *Bioethics*. Vol. 10. No. 2. Pp. 140-153.

Luna, F. (1999). ¿Procrear o no Procrear? Sida y Derechos Reproductivos. *Analisis Filosofico*. Vol. 19. No. 2. Pp. 153-172.

Luna, F. (2006). *Bioethics and Vulnerability: A Latin American View*. Amsterdam. Rodopi. 177 p.

Luna, F. (2009). Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels. *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*. No. 1(2). Pp. 121-139.

Luna, F. (2013). Infertilidad en Latinoamérica. En Busca de un Nuevo Modelo. *Revista de Bioética y Derecho*. No. 28. Pp. 33-47.

Macklin, R. (1998). Ethical Relativism in a Multicultural Society. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. No. 8(2). Pp. 411-427.

Macklin, R. (1999). *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford. Oxford University Press. 290 p.

Macklin, R. (2012). Global Bioethics: Narrow or Broad? *Journal of Medicine and Philosophy*. No. 37(2). Pp. 17-38.

Pessini, L., Barchifontaine, C. P., Stepke, F. L. (eds.). (2010). *Ibero-American Bioethics. History and Perspectives*. Springer. Dordrecht. 397 p. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9350-0>.

Possamai, V. R., Siqueira-Batista, R. (2022). Schramm and Kottow's Bioethics of Protection: Principles, Scopes and Conversations. *Revista Bioética*. Vol. 30. No. 1. Pp. 10-18.

Potter, V. R. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs. Prentice-Hall. 205 p.

Schramm, F. R., Kottow, M. (2001). Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas [Bioethical Principles in Public Health: Limitations and Proposals]. *Cadernos de Saude Publica*. Vol. 17 (4). Pp. 949-956. <https://doi.org/10.1590/s0102-311x2001000400029>.

Tealdi, J. C. (ed.). (2008). *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá. UNESCO – Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética. Universidad Nacional de Colombia. 660 p.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Дружкин Сергей Михайлович** – ассистент департамента философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4, e-mail: solo\_adelante@list.ru, <https://orcid.org/0009-0005-6157-1928>

*Статья поступила в редакцию:* 10.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 05.06.2025

**Druzhkin Sergey** – Assistant at the Department of Philosophy and Social Sciences Moscow city university, Moscow, Moscow, 2nd Agricultural passage, 4, e-mail: solo\_adelante@list.ru, <https://orcid.org/0009-0005-6157-1928>

*The paper was submitted:* 10.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 05.06.2025

УДК 316.776

## ВОЗДЕЙСТВИЕ КОММУНИКАЦИИ НА ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: АНАЛИЗ АРГУМЕНТАЦИИ

**Т. К. Скрипкина**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
Skripkina-BSC11@yandex.ru

**Аннотация.** В статье представлен краткий обзор научной дискуссии о влиянии коммуникационных процессов на конструирование, развитие и разрушение идентичности человека. Реконструирована аргументация двух ключевых позиций в рамках данной дискуссии. Показано, что сторонники одной из точек зрения характеризуют влияние коммуникации на формирование и развитие идентичности как конструктивное, а с точки зрения их оппонентов, вовлеченность в коммуникативные процессы способствует разрушению устойчивой идентичности человека либо затрудняет ее формирование. Сделаны выводы о том, что позиция в дискуссии зависит от оснований, на которых, с точки зрения авторов подхода, базируется понятие идентичности, в связи с чем каждый из подходов может быть применим для решения определенного круга исследовательских задач в зависимости от объекта и цели исследования.

**Ключевые слова:** коммуникация, медиа, идентичность, социализация, автономия.

**Для цитирования:** Скрипкина, Т. К. (2025). Воздействие коммуникации на идентичность человека: анализ аргументации. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 153-162. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.153-162

## THE IMPACT OF COMMUNICATION ON HUMAN IDENTITY: ARGUMENTATION ANALYSIS

**T. K. Skripkina**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
Skripkina-BSC11@yandex.ru

**Abstract.** The article presents a brief overview of the scientific discussion on the influence of communication processes on the construction, development and destruction of human identity. The argumentation of two key positions within this discussion is reconstructed. It is shown that the supporters of one of the points of view characterize the influence of communication on the formation and development of identity as constructive, and from the point of view of their opponents, involvement in communication processes contributes to the destruction of a stable human identity or complicates its formation. Conclusions are made that the position in the discussion depends on the grounds on which, from the point of view of the authors of the approach, the concept of identity is based, in connection with which each of the approaches can be applied to solve a certain range of research problems depending on the object and purpose of the study.

**Keywords:** communication, media, identity, socialization, autonomy.

**For citation:** Skripkina, T. K. (2025). The Impact of Communication on Human Identity: Argumentation Analysis. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 153-162. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.153-162

Современный человек в ходе осуществления своих повседневных практик оказывается неизбежно вовлечен в широкий спектр коммуникативных ситуаций, формальных и неформальных, межличностных, групповых и массовых, вербальных и невербальных, а в отдельных случаях коммуникация может осуществляться не только с другими людьми, но и с цифровыми алгоритмами. Это позволяет утверждать, что одним из инструментов производства смыслов в современной социальной реальности становятся коммуникационные процессы. Частным случаем такого производства можно назвать воздействие на идентичность человека, т. е. на его устойчивые представления о себе самом.

В исследованиях, посвященных анализу влияния коммуникационных процессов на становление и трансформацию идентичности человека, признано установленным фактом то, что данное влияние существует [Кириллина, 2023, с. 154]. Это явление в последние годы находится в фокусе внимания различных научных направлений: социологи исследуют коммуникацию в процессе социализации человека и механизмы его включения в социальную систему [Барышева, 2022, с. 169], специалисты в области психологии рассматривают влияние коммуникации на формирование личности [Максимова, Федорова, 2025, с. 105], работы философов нацелены на оценку роли тех или иных типов медиа в процессах формирования «Я» человека [Труфанова, 2010, с. 19], а культурологи и антропологи обращают внимание на то, каким образом коммуникативные ситуации опосредуют взаимодействие индивида с дискурсом той социокультурной реальности, в которой он находится [Олешкова, 2023, с. 72]. В целом, вне зависимости от специфики конкретных исследований, авторы работ соглашались с тем, что участие в коммуникативных ситуациях, а также отдельные характеристики таких ситуаций, являются в числе факторов, оказывающих влияние на формирование, развитие, поддержание или разрушение идентичности человека.

Однако сохраняется дискуссия относительно того, в чем данное влияние заключается и какие именно эффекты – позитивные или негативные – оказывают коммуникационные процессы на конструирование идентичности человека. Существует множество подходов к исследованию данной проблемы, но в целом их можно разделить на две крупные традиции. Сторонники первой отстаивают позицию о том, что включенность в коммуникационные процессы является необходимым условием становления, развития или реализации идентичности. Представители второй традиции утверждают, что вовлечение человека в коммуникационные процессы, особенно множественные, способствует нарушению целостности его «Я», и, следовательно, разрушению идентичности.

При рассмотрении подобных дискуссий распространенными направлениями анализа являются: определение, какая позиция в большей мере обоснована; оценка корректности приведенных аргументов, а также степени релевантности того или иного подхода для проведения практико-ориентированных исследований. Однако мы придерживаемся той точки зрения, что позиция каждой из сторон дискуссии может быть обоснованной, но базироваться на различных посылах и подходить для различных направлений работы. В связи с этим в рамках данной работы мы планируем предпринять попытку обосновать применимость позиции каждой из сторон дискуссии к различным категориям практико-ориентированных задач. Для этого мы сосредоточимся на каждом из двух вышеупомянутых полемизирующих подходов, проанализируем позиции, выдвигаемые философами, психологами, социологами и культурологами, разделяющими ту или иную точку зрения, выделим специфику их аргументации и ключевые методологические различия, а затем охарактеризуем релевантные для данных направлений области эмпирических исследований.

Прежде чем перейти к анализу конкретных подходов, уточним значение ключевых понятий. В рамках данной статьи мы будем, вслед за И. В. Лысак, трактовать термин «идентичность» как ощущение субъектом самостождественности и непрерывности своего существования во времени и пространстве, а также некую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, позволяющих ответить на вопрос «Кто я?» [Лысак, 2017, с. 136]. Что касается коммуникации, то мы обратимся к широкой трактовке этого понятия, предлагаемой Н. А. Ореховской, и будем определять это явление как «взаимодействие между субъектами, осуществляющими обмен мыслями и идеями», которое позволяет установить контакты между субъектами коммуникации, выстроить стратегию взаимодействия, а также организовать совместную деятельность социальных агентов [Ореховская, 2016, с. 106]. Определившись с ключевыми понятиями, перейдем к рассмотрению содержания исследуемой дискуссии.

### **Коммуникация как инструмент конструирования и репрезентации идентичности**

Начнем рассмотрение данной дискуссии с анализа позиции, согласно которой коммуникация является одним из если не ключевых, то неотъемлемых оснований становления, конструирования и развития идентичности человека. Рассмотрим несколько точек зрения, представленных в рамках различных исследовательских подходов.

Среди ключевых социологических текстов изложение данной позиции можно найти в работе Дж. Г. Мида «Разум, Я и общество» [Mead, 1972], посвященной формированию самости человека. В данном тексте автор использует понятие “self”, как правило, переводимое на русский язык как «Я» или «самость». Автор трактует это явление как способность человека осмыслять и переживать в опыте самого себя, причем значимым признаком “self” является его целостность [Ibid., p. 136], поэтому, несмотря на некоторое терминологическое расхождение, в данной статье мы будем считать его синонимичным понятию «идентичность». Говоря о формировании “self”, автор характеризует это понятие как «нечто развивающееся; оно не дано с самого начала, от рождения, а вырастает в процессе социального опыта и деятельности» [Ibid., p. 135]. При этом одним из необходимых условий освоения такого опыта автор прямо называет коммуникацию: «... индивид переживает самого себя как такового в опыте не непосредственно, но лишь косвенным образом, с особых точек зрения других индивидуальных членов той социальной группы, к которой он принадлежит, или же с обобщенной точки зрения этой социальной группы в целом» [Ibid., p. 138]. Также автор, выделяя два компонента “self” – “I”, обозначающее представление человека о самом себе, и “me”, отражающее представления человека о том, как его воспринимает окружение [Ibid., p. 175], акцентирует внимание на том, что для функционирования каждого из данных элементов взаимодействие с социальным окружением является одним из необходимых условий, поскольку в первом случае речь идет, в частности, о самовыражении индивида (одной из значимых форм которого выступает трансляция различного рода сообщений) [Ibid., p. 200], а во втором – об обобщении социального опыта, полученного от окружения, что также подразумевает включенность в коммуникацию [Ibid., p. 197]. Таким образом, в данном случае коммуникация постулируется как критерий конструирования идентичности человека посредством усвоения и осмысления социальных ожиданий, которые окружение транслирует индивиду в ходе

коммуникации, а также следования или сопротивления этим ожиданиям. Каждый из указанных процессов подразумевает включенность в различного рода коммуникативные ситуации.

В рамках культурологического подхода схожие утверждения можно найти в работах М. Бахтина, хотя и несколько в ином контексте: рассуждая о потенциале самовыражения человека в мире, он отмечает «несамодостаточность, невозможность существования одного сознания. Я осознаю себя и становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого» [Бахтин, 1986, с. 172]. Далее М. Бахтин пишет о том, что формирование самосознания человека, неотъемлемой, с точки зрения автора, части его идентичности, происходит «на границе своего и чужого сознания», а изоляция и отрыв от взаимодействия – это «основная причина потери себя самого» [Там же]. В данном случае, хотя и отстаивается та же позиция, что и у Дж. Мида, используются иные аргументы. Если в рамках предыдущего подхода акцент сделан на социальном контексте, социальных ожиданиях и *формировании* у человека представлений о самом себе, и, следовательно, конструировании идентичности, то позиция М. Бахтина сосредоточена на проблеме возможностей *проявления* человека в мире: вступить в коммуникационную ситуацию – значит раскрыть себя миру, проявить себя во взаимодействии с другими участниками коммуникации. В данном случае ключевой аргумент касается не формирования идентичности человека и усвоения культурных паттернов, а возможностей для проявления и утверждения этой идентичности в мире. Однако ключевая позиция остается прежней: для того, чтобы идентичность человека, его «Я», могло раскрыться, взаимодействие с окружением, в том числе коммуникационное, выступает одним из необходимых условий.

Многие представители психологического подхода также обращаются к анализу данного вопроса. Рассмотрим в качестве примера работу Дж. Келли «Теория личностных конструктов» [Kelly, 2003]. Согласно позиции автора, личность человека организована набором «личностных конструктов» – более или менее устойчивых представлений о реальности, «способов истолкования мира», которые основываются на пережитом опыте и используются для выстраивания стратегий взаимодействия с окружением [Ibid., p. 7]. Конструкты могут как сохраняться в структуре личности, так и отбрасываться, если их использование для прогнозирования реальности и выстраивания поведенческих стратегий оказывается неэффективным [Ibid., p. 56]. Таким образом, сохранение и развитие идентичности человека – т. е. целостности его личности – напрямую зависит от того опыта, который человек получает, взаимодействуя с внешним миром. Как и в случае с подходом Дж. Мида, такой опыт оказывается тесно связан с процессами коммуникации, хотя и в несколько ином ключе: построение личностных конструктов неразрывно связано с процессом интерпретации полученного извне социального опыта (в том числе в рамках коммуникативных ситуаций) [Ibid., p. 65], а также с анализом отклика на попытки использовать тот или иной опыт при построении поведенческих стратегий, что также требует включенности в коммуникационные процессы [Ibid., p. 57]. Кроме того, в некоторых случаях передачи опыта личностные конструкты могут «передаваться от одного человека другому», будучи транслируемыми агентом коммуникативной ситуации, а затем воспринимаемыми и заново интерпретируемыми реципиентом, что автор уже напрямую связывает с процессом коммуникации [Ibid., p. 7]. Таким образом, как формирование новых личностных конструктов, так и разрушение тех, что показали свою неэффективность, – это процессы, от которых зависит конструирование и развитие идентичности человека, и которые невозможны без включения в различные коммуникативные ситуации.

Если обратиться к современным философским подходам, то в рамках этого направления один из ярких представителей данной традиции – британский философ Р. Харре, который, опираясь на работы Л. Витгенштейна, Л. Выготского и Дж. Брунера, утверждает, что формирование «Я» индивида неизбежно происходит в процессе коммуникации с другими людьми в рамках определенной культуры. С его точки зрения, «индивидуальные и приватные употребления символических систем, которые конституируют мышление, формируются в результате межличностного дискурсивного процесса, являющегося главным свойством человеческого окружения» [Харре, 2007, с. 19]. То есть ключевым элементом формирования и развития идентичности человека становится его включение в тот или иной культурный дискурс, а также конструирование сознания на основе символических систем в рамках данного дискурса и освоение навыков взаимодействия с такими системами. В качестве необходимого способа знакомства с символическими системами и формирования навыка оперирования ими утверждается использование различных элементов дискурса в процессе коммуникации с другими людьми.

Таким образом, сторонники данной позиции, отстаивая утверждение о том, что коммуникация не просто оказывает положительное влияние на становление и развитие идентичности человека, но и является его необходимым условием, исходят из посылки о том, что формирование идентичности происходит в ходе взаимодействия человека с миром, а коммуникация в широком смысле представляет собой один из ключевых инструментов такого взаимодействия и, следовательно, может оказывать влияние как на конструирование и развитие, так и на проявление идентичности. Данный подход представляется наиболее перспективным в рамках исследований культурной и социальной идентичности, а также для анализа процессов социализации человека и воздействия индивида на культурный дискурс.

### **Коммуникация как фактор разрушения идентичности человека**

Если говорить о противоположной стороне дискуссии, то сторонники данной точки зрения утверждают, что вовлеченность в коммуникационные процессы оказывает негативное влияние на идентичность человека и даже способствует ее разрушению, поскольку взаимодействие с миром (в частности, коммуникативное) нарушает единство и автономию «Я» человека.

Наиболее широко эта позиция представлена в работах исследователей психологического направления. Так, например, К. Герген утверждает, что вовлеченное во множество коммуникативных процессов, фрагментированное, «насыщенное» (в оригинале – saturated) «Я» перестает быть целостным, теряет свою монолитную идентичность, а потому, в конечном счете, исчезает, постепенно теряя свои элементы в каждом из актов коммуникации [Gergen, 1991, p. 18]. В данном случае аргументация строится на предположении о том, что ключевой элемент идентичности человека – его автономия и независимость от окружения. В связи с этим в данном контексте ставится вопрос уже не о конструировании или реализации, а о сохранении идентичности человека, причем подразумевается, что это должно быть сохранение от воздействий извне. И это сохранение становится возможным только при поддержании максимально возможной независимости человека от контактов (в том числе коммуникационных) с окружением.

В рамках социологического подхода одним из примеров данной точки зрения можно назвать позицию З. Баумана. Автор обосновывает идею о том, что в условиях «текущей современности» – т. е. ситуации, когда социальная реальность теряет устойчивую форму и, подобно жидкости или газу, оказывается под воздействием постоянных изменений [Бауман, 2008, с. 8], – человек сталкивается с необходимостью постоянной адаптации к стремительно меняющейся «текущей» реальности. Если для мира эпохи модерна ключевой задачей была необходимость сохранения стабильной, «фиксированной» идентичности, то в условиях текущей современности на первый план выходит стремление такой фиксации избежать [Бауман, 1995, с. 133]. Более того, даже в контексте переживаемого человеком личного опыта идентичность также оказывается «хрупкой, уязвимой и постоянно раздираемой внутренними силами, раскрывающими ее текучесть, и внешними течениями, угрожающими разорвать на куски и унести любую воспринятую форму» [Бауман, 2008, с. 92]. Способом репрезентации идентичности становится не принадлежность к той или иной группе, как это было характерно для эпохи модерна [Там же, с. 118], а специфические формы потребления, которые в данном случае оказываются одной из форм коммуникации: используя те или иные стратегии потребления, человек «сообщает» миру о себе [Там же, с. 92]. При этом поскольку под воздействием моды социально одобряемые стратегии потребления постоянно трансформируются и каждый раз человек сталкивается с необходимостью транслировать новые «сигналы», то его идентичность оказывается подвергнутой постоянным колебаниям, а поддержание ее стабильности оказывается невозможным [Там же, с. 96]. Таким образом, идентичность в прежнем понимании, характерном для эпохи модерна, оказывается разрушена в том числе под воздействием коммуникативных процессов – в данном случае процессов репрезентации человека посредством сигналов, связанных с формами потребления.

Если обратиться к культурологическому подходу, то интересную интерпретацию этой позиции можно найти в работе А. В. Коневой и А. А. Лисенковой. Обращаясь к феномену цифровой коммуникации, авторы акцентируют внимание на «онтологии мобильности» – новой форме социальной реальности, где каждый социальный агент оказывается перманентно если не включен в коммуникационные процессы, то доступен для них [Конева, Лисенкова, 2018, с. 215]. В таких условиях «идентичность человека становится конструктивной, представляя собой воплощение тоффлеровского “модульного Я”, отражающего принцип детского конструктора LEGO» [Там же], а человек испытывает потребность в поиске «связующего стержня», который позволит ему ощутить свою позицию в мире ясно и однозначно [Там же]. Другая проблема, связанная с цифровой реальностью, по мнению авторов, – это проблема «видимости»: для того, чтобы ощутить собственное существование, индивиду необходимо постоянно «присутствовать» в цифровой среде [Там же, с. 216]. Отталкиваясь от этих двух посылок, А. В. Конева и А. А. Лисенкова утверждают, что одним из инструментов «верификации» идентичности человека в цифровой среде становится цифровое фото или, точнее, конкретный его жанр «селфи» [Там же, с. 226]. Однако этот инструмент, транслируя и утверждая существование человека в цифровой реальности, при этом превращает его собственное бытие в «бытие под взглядом», что нарушает автономию идентичности человека и заменяет ее транслируемой видимостью. Сама же идентичность в таких условиях оказывается если не разрушенной, то как минимум неустойчивой.

В рамках философского подхода схожую позицию формулирует Е. О. Труфанова, хотя и в более мягкой формулировке, чем предыдущие авторы. С одной стороны, исследовательница не отрицает, что формирование идентичности происходит в процессе освоения социального опыта, а возможность для выражения «Я» обеспечивает текст, т. е. коммуникативный акт [Труфанова, 2010, с. 14]. Однако, развивая эту идею, автор опирается на концепцию «протеевской идентичности» – понятия, введенного Р. Дж. Лифтоном. Автор исходного термина обращается к мифологическому образу Протея – персонажу, постоянно и вынужденно меняющему собственный облик, – и утверждает, что современный человек, будучи включенным в широкий спектр различных взаимодействий, не исключая коммуникативные, подобно Протею оказывается неспособен сформировать стабильную идентичность [Lifton, 1993]. При этом одним из факторов формирования такого типа идентичности исследователи называют специфику современных средств массовой информации, которая приводит к «взаимопроникновению культур, непрерывному обмену культурными ценностями и способности к моментальному распространению информации из одного конца мира в другой» [Труфанова, 2010, с. 19]. Современный человек, неизбежно включенный в медиасреду, оказывается в тесном контакте с различными, порой противоречивыми культурными паттернами, что, согласно данному подходу, затрудняет формирование устойчивой идентичности. Кроме того, включенность в коммуникативные процессы и множественность социальных статусов приводят к формированию множества «Я-образов», что усложняет структуру «Я» и затрудняет построение единой системы идентичности [Там же, с. 21]. При этом, хотя Е. О. Труфанова и утверждает, что в современном мире подобная ситуация неизбежна, в отличие от предыдущих авторов исследовательница не считает, что это обязательно приводит к разрушению идентичности человека: если социальный агент будет «сам выбирать, как именно, на каком фундаменте и из каких элементов ему конструировать свое Я и свою идентичность» [Там же, с. 22], то разрушения идентичности можно избежать.

Таким образом, ключевой аспект данного направления дискуссии – это рассмотрение идентичности человека как некоей более или менее устойчивой автономной структуры, которая при взаимодействии (в том числе коммуникативном) с окружением может быть нарушена. Учитывая специфику трактовки как понятия, так и механизмов функционирования идентичности, данный подход наиболее релевантен для исследования «внутренних» процессов идентичности человека, анализа его ментальных состояний, самосознания и автономии «Я» в рамках психологического и философского подходов. Кроме того, данный подход позволяет исследовать воздействия различных уровней коммуникационной и информационной нагрузки на идентичность человека.

### Заключение

Итак, в рамках данной статьи представлено содержание дискуссии о влиянии коммуникативных процессов на идентичность человека на материале социологических, психологических, культурно-антропологических и философских подходов. Охарактеризованы две традиции, которые различным образом трактуют данную проблему:

представители одной точки зрения утверждают, что коммуникация является как минимум одним из необходимых условий конструирования и развития идентичности, представители второй позиции настаивают на том, что вовлечение в коммуникацию способствует разрушению устойчивой структуры идентичности человека.

Ключевое различие между данными позициями в дискуссии зависит от того, что именно авторы рассматривают в качестве основного параметра, конструирующего идентичность человека, – его вовлеченность в некоторый социокультурный дискурс или автономию от какого бы то ни было окружения. Эти основания можно рассматривать в качестве критериев применимости данных подходов к тем или иным направлениям эмпирических исследований влияния коммуникационных процессов на идентичность человека в зависимости от объекта и методов данных исследований.

В связи с вышесказанным, можно утверждать, что подходы, принадлежащие к первой традиции, корректно использовать в качестве теоретического основания для эмпирических исследований, посвященных проблемам социализации человека, взаимодействия индивида и дискурса, а также анализу специфики социальной и культурной идентичности. Идеи, озвученные представителями второй стороны дискуссии, могут лечь в основу эмпирических исследований, посвященных анализу внутренних состояний человека и их трансформаций под влиянием коммуникативного воздействия.

### Список литературы / References

Барышева, Ю. С. (2022). Социализация и инкультурация российских детей и подростков в цифровой среде: основные проблемы и исследования. *Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки.* № 1 (856). С. 166-176.

Barysheva, Yu. S. (2022). Socialization and Enculturation of Russian Children and Teenagers in the Digital Environment: Main Problems and Research. *Bulletin of Moscow State Linguistic University. Humanities.* No. 1 (856). Pp. 166-176. (In Russ.)

Бауман, З. (1995). От паломника к туристу. *Социологический журнал.* № 4. С. 133-154.

Bauman, Z. (1995). From Pilgrim to Tourist. *Sociological Journal.* No. 4. Pp. 133-154. (In Russ.)

Бауман, З. (2008). *Текущая современность.* СПб.: Питер.

Bauman, Z. (2008). *Liquid Modernity.* St. Petersburg. (In Russ.)

Бахтин, М. М. (1986). *Эстетика словесного творчества.* М.: Искусство.

Bakhtin, M. M. (1986). *Aesthetics of Verbal Creativity.* Moscow. (In Russ.)

Кириллина, Н. В. (2023). Реальная и воспринимаемая идентичность в цифровой среде. *Коммуникология.* № 11 (2). С. 150-157.

Kirillina, N. V. (2023). Real and Perceived Identity in the Digital Environment. *Communicology.* No. 11 (2). Pp. 150-157. (In Russ.)

Конева, А. В., Лисенкова, А. А. (2018). «День без селфи прожит зря», или цифровые визуальные стратегии самоидентификации. *Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение*. № 32. С. 214-228.

Koneva, A. V., Lisenkova, A. A. (2018). "A Day Without a Selfie Is Wasted", or Digital Visual Strategies of Self-Identification. *Bulletin of Tomsk State University. Cultural Studies and Art Criticism*. No. 32. Pp. 214-228. (In Russ.)

Лысак, И. В. (2017). Идентичность: сущность термина и история его формирования. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. № 38. С. 130-138.

Lysak, I. V. (2017). Identity: The Essence of the Term and the History of its Formation. *Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science*. No. 38. Pp. 130-138. (In Russ.)

Максимова, Л. Н., Федорова, А. В. (2025). Современная личность в информационном обществе с позиций социально-психологического знания. *Вестник Поволжского института управления*. № 25 (1). С. 103-115. DOI: 10.22394/1682-2358-2025-1-103-115

Maksimova, L. N., Fedorova, A. V. (2025). Modern Personality in the Information Society from the Standpoint of Socio-Psychological Knowledge. *Bulletin of the Volga Region Institute of Management*. No. 25 (1). Pp. 103-115. DOI: 10.22394/1682-2358-2025-1-103-115 (In Russ.)

Олешкова, А. М. (2023). «Новояз» как способ дискурсивного конструирования идентичности. *Общество: философия, история, культура*. № 4 (108). С. 68-73.

Oleshkova, A. M. (2023). "Newspeak" as a Way of Discursive Construction of Identity. *Society: Philosophy, History, Culture*. No. 4 (108). Pp. 68-73. (In Russ.)

Ореховская, Н. А. (2016). К вопросу определения понятия «социальная коммуникация». *Социально-гуманитарные знания*. № 2. С. 104-109.

Orekhovskaya, N. A. (2016). On the Definition of the Concept of "Social Communication". *Social and Humanitarian Knowledge*. No. 2. Pp. 104-109. (In Russ.)

Труфанова, Е. О. (2010). Человек в лабиринте идентичностей. *Вопросы философии*. № 2. С. 13-22.

Trufanova, E. O. (2010). Man in the Labyrinth of Identities. *Questions of Philosophy*. No. 2. Pp. 13-22. (In Russ.)

Харре, Р. (2007). Философия сознания как проблема философии и науки. *Epistemology & Philosophy of Science*. № 4. С. 13-29.

Harre, R. (2007). Philosophy of Mind as a Problem of Philosophy and Science. *Epistemology & Philosophy of Science*. № 4. Pp. 13-29. (In Russ.)

Gergen, K. (1991). *The saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. N.Y.

Kelly, G. (2003). *The Psychology of Personal Constructs. Vol. 1. A Theory of Personality*. London. Routledge.

Lifton, R. J. (1993). *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*. N.Y.

Mead, G. H. (1972). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago and London. The University of Chicago Press.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Скрипкина Татьяна Константиновна** – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: Skripkina-BSC11@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0006-1159-6219>

*Статья поступила в редакцию:* 10.04.2025

*После доработки:* 12.05.2025

*Принята к публикации:* 05.06.2025

**Skripkina Tatiana** – Junior Research of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: Skripkina-BSC11@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0006-1159-6219>

*The paper was submitted:* 10.04.2025

*Received after reworking:* 12.05.2025

*Accepted for publication:* 05.06.2025

УДК 304.5

## РОЛЬ ГАБИТУСА В ПОДДЕРЖАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Г. С. Солодова

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

**Аннотация.** В статье рассматриваются два ключевых понятия современной социологии – идентичность и габитус. Справедливости ради отметим, что последнее существенно уступает в частоте исследовательского приложения, а в публицистической практике оно практически не встречается. Одна из причин – определенная понятийная сложность. Принципиальной новизной данной статьи является то, что помимо описания механизма обретения идентичности, в работе показана связь габитуса и идентичности, его ключевая роль в сохранении и поддержании идентичности.

**Ключевые слова:** габитус, механизм обретения идентичности, воспроизводство габитуса, инертность.

**Для цитирования:** Солодова, Г. С. (2025). Роль габитуса в поддержании идентичности. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 163-169. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.163-169

## THE ROLE OF HABITUS IN MAINTAINING IDENTITY

G. S. Solodova

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

**Abstract.** The article discusses two key concepts of modern sociology: identity and habitus. To be fair, we should note that the latter is considerably inferior in the frequency of research application. It is practically never used in publicist practice. One of the reasons is a certain conceptual complexity. The principal novelty of this article is that in addition to describing the mechanism of acquiring identity, the paper shows the relationship between habitus and identity, its key role in preserving and maintaining identity.

**Keywords:** habitus, mechanism of identity acquisition, reproduction of habitus, inertness.

**For citation:** Solodova, G. S. (2025). The Role of Habitus in Maintaining Identity. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 163-169. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.163-169

Прежде чем обратиться к понятию идентичности, процессу ее обретения и влиянию габитуса на процесс ее воспроизводства, уместным и необходимым представляется более подробно рассмотреть само понятие габитуса. Как и многие другие термины и понятия, используемые в социологии, габитус не является социологическим неологизмом. Его истоки укоренены в древнегреческой философии и ведут к Аристотелю (упрощенно – многократно повторяющееся действие, способствующее его воспроизводству). Дальнейшая генеалогия понятия связана с Фомой Аквинским и его переводом аристотелевского экзиса на латынь как

габитуса (*habitus*). При этом основное смысловое наполнение как предрасположенности сохранилось. И в ранних, и в более поздних интерпретациях подчеркивается значимость прошлого опыта, его влияние на диапазон потенциальных практик и предпочтений. Усвоенные, интернализированные в прошлом установки и представления имеют тенденцию к своему воспроизводству и даже экстернализации.

Габитус – не просто предшествующий опыт, приобретенный в определенной среде и варьирующийся в зависимости от социального контекста, но в терминологии Бурдьё это – структурированная и одновременно структурирующая предрасположенность. Иначе говоря, это система прочных предрасположенностей, сформированных прошлым опытом и предназначенных для упрощения функционирования в настоящем и будущем, но уже в качестве активных «структурирующих структур».

Габитус не предполагает сознательной нацеленности на результаты. Это латентные, интернализированные и не рефлекслируемые индивидом установки, однако обладающие деятельностным потенциалом. Наделенный активной составляющей габитус производит отбор и в определенном смысле селекцию социальных представлений и практик. В некотором роде это встроенный измерительный и оценочный инструмент, который выбирает и воспроизводит только те практики, которые не только не противоречат, но совпадают с ранее полученными и интернализированными установками. В дальнейшем они воспринимаются как конвенциональные, естественные и в общем-то безальтернативные. Отбор и достраивание уже существующих представлений и практик новыми происходит непротиворечиво и непреднамеренно. В свою очередь он обеспечивает основу для дальнейшей согласованности и преемственности уже обретенных и новых идентичностей.

Защищенный от изменений самим принципом отбора новой информации, отрицанием информации, способной поставить под сомнение уже накопленную информацию, габитус имеет тенденцию к временной устойчивости и постоянству. В этих условиях идентичность получает большую стабильность и отчетливость. В качестве иллюстрации Бурдьё приводит эмпирически подтверждаемую ситуацию – люди склонны говорить о политике и религии с теми, кто придерживается аналогичных взглядов: «Производя систематические выборы мест, событий, людей для знакомств, габитус защищает себя от кризисов и критических нападков, обеспечивая себе, насколько это возможно, среду, к которой он уже приспособлен, т. е. относительно постоянный круг ситуаций, усиливающий его предрасположенности. Самое парадоксальное качество габитуса – отбирается информация, необходимая для того, чтобы уклониться от информации». Иными словами, человек интуитивно избегает ситуаций, нарушающих согласованность прежней картины мировосприятия и самовосприятия. Габитус – «это принцип выборочного восприятия индикаторов, направленных скорее на подтверждение и усиление габитуса, нежели на его трансформацию, это матрица, генерирующая реакции, заранее приспособленные ко всем объективным условиям, идентичным или гомологичным (с прошлыми) условиями производства габитуса». Как система предрасположенностей – это прошлое, которое присутствует в настоящем, но устремлено в будущее [Бурдьё, 1995, с. 31]. При таком рассмотрении габитуса одним из напрямую вытекающих следствий является его непосредственное участие в сохранении постоянства идентичности.

Далее хотелось бы обратиться к понятию идентичности и механизму ее выстраивания. Первоначально несколько вводных замечаний. Тема идентичности, ее разных аспектов, более чем изучена. Она стала предметом бесконечного множества отечественных и зарубежных публикаций. Вместе с тем заметим, что рассмотрение механизмов обретения и функционирования идентичности часто оставалось вне зоны исследовательского внимания, что обуславливает наше обращение к этой теме.

Термин идентификация (от позднелат. *identificare* – отождествлять) введен З. Фрейдом и означает процесс эмоционального или иного самоотождествления индивида с другим человеком, группой, образцом. Зарождение научного интереса к понятию идентичности и проблемам, связанным с процессами идентификации (проблематизация идентичности), принято относить ко второй половине прошлого века. Несмотря на работы Э. Дюркгейма и его понятие коллективного сознания и коллективных представлений как основы социальной идентичности; несомненный вклад Ч. Кули и Дж. Мида – символический интеракционизм с понятием зеркального Я; психосоциальную теорию Э. Эриксона, включившую в научный оборот понятие кризиса идентичности, обзор ранее вышедших научных и публицистических изданий не позволяет говорить о научной востребованности данной тематики, ее оформлении в самостоятельное исследовательское направление. Соответственно, в отличие от современных публикаций, которые пестрят обсуждениями и вариациями трактовок и видов идентичности, вопросы религиозной, политической, гендерной, этнической и иных идентичностей не стояли на повестке исследовательских или общественных обсуждений. Не было дискуссий и о двусмысленности, многомерности, и тем более кризисе и потере идентичности.

Активное введение в научный оборот и зарождение научного и социального интереса к данной теме – результат более позднего времени. Прочное укоренение внимания к вопросам идентичности связывают с последней четвертью XX в. Подобную актуализацию научных обсуждений рассматривают как закономерную реакцию на потребность в анализе и осмыслении влияния социокультурных и политических изменений на самовосприятие и социальное поведение человека. Высокая скорость и качественный характер трансформаций, происходящих на макроуровне, создали условия для расширения диапазона возможных самоопределений. Расхождения, диссонанс между традиционным и современным, локальным и глобальным, реальным и виртуальным сделал процесс идентификации более сложным. Внятность, устойчивость и в некотором роде однозначность и безальтернативность индивидуальной идентификации дополнились, а в некоторых ситуациях и заменились ее многозначностью и множественностью. При этом множественность идентичностей стала зеркальной реакцией на разнообразие социальных контекстов и сопутствующее ему различие в превалирующих ценностях и предпочтительных практиках. Однако множественность идентичностей оказалась не только ресурсом, но и социальной проблемой.

Базовым, определяющим тезисом в социологических теориях идентичности является ее рассмотрение как результата социальных взаимодействий. В первую очередь это постулируется в символическом интеракционизме и социальном конструктивизме. Строго говоря, идентичность не является объективной данностью и аскриптивным и неизменным признаком, это результат социальной включенности и внешней идентификации человека. Социальным следствием и продолжением такой идентификации является формирование определенного типа установок и практик.

Подчеркивается динамичность и растянутость самоопределения – обретение идентичности как процесс. Идентичность может служить и маркером отличий, выполнять функцию разграничения свой-чужой. Более того, сам процесс самоидентификации носит атрибутивный, маркирующий характер – вхождение или исключение. Такой тип идентификации называют дифференциальной, различительной – идентификация не по подобию, а по различению, т. е. не только вместе со своими, но и против чужих [Солодова, Краснополянская, 2020]. Иными словами, идентичность – одно из проявлений социального разделения и категоризации.

Несколько ключевых тезисов, на которых хотелось бы остановиться:

В основе идентификации – эволюционно выработанная антропологическая потребность в групповой принадлежности. Процесс отождествления себя с группой, сходная идентификация рассматривается как условие и основание групповой интеграции и сплоченности. В этом смысле идентичность выступает как показатель единства с общностью, результат одновременно и внешней идентификации, и самоопределения, и самоидентификации.

Стоит отметить и такой нюанс, как степень самоотождествления с группой. Высокий уровень приверженности целям, образцам и ценностям группы может вести к сплошной, тотальной самоидентификации с нею вплоть до утраты собственного мнения, собственного я, если оно отличается от группового мы, – группе придается высокая степень исходной гомогенности. Будучи автором и соавтором теорий социальной идентичности и социальной категоризации, Джон Тернер отмечал, что актуализация групповой идентичности (отождествления с группой) должна неизбежно тормозить установки и поведение, порождаемые личностной идентичностью, и, наоборот, актуализация личностной идентичности подавляет работу и эффекты идентичности социальной [Тернер, 2003]. Чем больше включенность молодого человека в ту или иную структуру, тем выше уровень его самоидентификации с ней и, соответственно, активнее процесс интериоризации групповых норм. Наряду с фиксированием и демонстрацией принадлежности к группе, иной задачей идентификации является функция отделения от чужих, от чужой группы. Следствием высокой степени самоотождествления с группой может стать снижение и обесценивание представлений иных групп.

Механизм обретения идентичности непосредственным образом связан с процессами интернализации или, другими словами, переводом в систему внутренних ценностей и убеждений внешних представлений и установок. Это ключевой этап и условие бесконфликтной встроенности пополняющих общество поколений в уже существующий социокультурный контекст. В наибольшей степени он характерен для процессов обретения первичных, базовых идентичностей. С социологической точки зрения процесс интернализации обстоятельно рассмотрен П. Бергером и Т. Лукманом применительно к первичной социализации [Бергер, Лукман, 1995].

Важной функцией интернализации является обеспечение соответствия внешних, задаваемых обществом социальных норм и реального поведения человека. Благодаря интернализации, некогда чуждые нормы и ценности принимаются и не воспринимаются как что-то внешнее и давящее. Интернализация способствует ненасильственному, но согласованному с внутренними представлениями и желаниями индивида, сохранению и поддержанию общественных норм и, как следствие, социального порядка общества в целом. Наличие и осуществление процесса интернализации, т. е. интернализация

индивидом социальных норм, позволяет рассматривать человека как результат общественных воздействий, иначе говоря, как социальный продукт. Иными словами, идентичность и идентификация в их базовых формах – результат интернализации индивидом оценок и представлений его ближайшего, но внешнего окружения.

В основе интернализации лежат две величайшие способности человека: первая – конформность, социальность, потребность в инкорпорации; вторая – восприимчивость, способность к обучению, подражанию, «перениманию от другого». Французский социолог и один из основоположников социальной психологии Г. Тард полагал, что принцип подражания лежит в основе человеческих взаимоотношений, а отношение учитель-ученик, в самом широком его толковании, является типовым социальным отношением. Более того, человек не только подражает другим, но желает, чтобы другие делали то же самое и походили на него. Неисполнение этого вызывает враждебность. Перенимание, восприятие от другого ведет к тому, что между людьми (значимыми другими и конкретным индивидом, ребенком) происходит непрерывная сходная идентификация и интерпретация событий, людей. Это обеспечивает социальные координаты и маркеры, встраивает человека в координатную сетку социальной системы, позволяет лучше ориентироваться и взаимодействовать в социальном пространстве, быть узнаваемым.

Успешность и прочность идентификации в значительной степени определяются обстоятельствами, в которых она происходит. Чем выше эмоциональная привязанность к человеку, влияющему на процесс самоидентификации, тем органичнее и результативнее интернализация и более укоренена обретаемая идентичность.

Основная функция обретения идентичности для индивида – субъективно понятное определение и размещение себя в социальном пространстве. Отсутствие идентичности, ее неопределенность ведут к фрустрации, человек теряет себя, не знает кто он. Приобретение идентичности предполагает освоение и выполнение определенных социальных, ментальных и поведенческих практик. Это продукт соотнесения с социальной реальностью, ее интернализации и тождественного отражения. Структурная сложность и семантическая многомерность современного социального пространства подразумевают множественность идентичностей, разную степень их интернализации и востребованности. Базовая идентичность может уходить на периферию социального взаимодействия, приобретать латентный характер и фрагментарную востребованность.

Как об общем процессе, наблюдаемом в современном мире, можно говорить, что идентичности приобретают локальность, эластичность и временность, ситуативность своего активного функционирования, т. е. границы. При этом набор потенциальных идентичностей индивида несвободен от исходного социокультурного контекста и интернализированных в нем представлений и базовых идентичностей. Можно говорить об определенной устойчивости и инертности приобретенных идентичностей. Вероятность обретения новых идентичностей находится в связи, коррелирует с уже сформированными и интернализированными представлениями о себе и о должном. Новые самоидентификации в идеале не должны вступать в конфликт с уже приобретенными. Речь скорее о расширении и согласованности набора потенциальных самоопределений, нежели об их кардинальном пересмотре.

Согласно Бурдьё, это как структурированная предрасположенность или диспозиция, т. е. заданная, предопределенная прошлым опытом склонность к повторению определенного типа социальных практик. Происходит воспроизводство поведения, предпочтений, оценок, типов социальных связей, ранее сформированных структурой, т. е. объективными социальными условиями [Бурдьё, 1995].

Еще один очень важный момент. Процесс обретения идентичности не является односторонним и механическим. Он предполагает подвижную, гибкую связь между внешней идентификацией и самоидентификацией. Другими словами, это рефлексия, отражение оценок, даваемых другими. Примером, иллюстрирующим связь идентификации и самоидентификации, могут послужить слова из известного произведения: «Если поросенком вслух, с пеленок обзывают, баюшки-баю, даже самый смиренный ребенок превратится в будущем в свинью»<sup>1</sup>. Связь эта никогда не остается статичной, раз и навсегда установленной, – она представляет собой непрерывное балансирование, динамический процесс.

В современных обществах с высокой интенсивностью и числом реальных и виртуальных контактов процесс выстраивания идентичности становится многофакторным и менее предсказуемым. В этом отношении чрезвычайно важно значение базовых идентичностей, приобретенных в процессе первичной, семейной социализации.

### Вместо заключения

Не углубляясь в детали, кратко резюмируем вышеизложенное. В отличие от психологических подходов, социологическое видение процессов формирования идентичности делает акцент на внешних, в том числе не рассмотренных здесь институциональных факторах и структурах. Будучи в значительной степени социальным продуктом, мы становимся такими, какими нас видят и какими нам позволяют быть окружающие. Наша идентичность – продукт нашей жизненной истории, конвенционный баланс между желаемым и должным, возможным и должным. Представляется, что данное утверждение носит общий характер и является релевантным по отношению к различным социокультурным формам и проявлениям идентичности. В современных обществах с высоким уровнем территориальной и социальной мобильности, когда человек менее связан с местом и контекстом своего рождения, чем в традиционных обществах, потребность в идентификации и принадлежности сохраняется. Усложняется структура, число и степень потенциального многообразия идентичностей. На смену, в общем-то, безальтернативности, неизменности и уверенности пришла кратковременность, ситуативность, множественность и двусмысленность. В этих обстоятельствах инструментом, придающим набору идентичностей некую цельность и целеполагание, служит габитус.

### Список литературы / References

Бергер, П., Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Пер. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум.

Berger, P., Luckmann, T. (1995). *The Social Construction of Reality. A treatise on the Sociology of Knowledge*. Rutkevich, E. D. (transl.). Moscow. (In Russ.)

---

<sup>1</sup> Высоцкий, В. С. (1973). Песня про ребенка-поросенка. *Культура. РФ*. URL: <https://www.culture.ru/poems/19765/pesnya-pro-rebenka-porosenka> (дата обращения: 10.04.2025).

Бурдьё, П. (1995). Структуры, Habitus, Практики. *Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас*: учебное пособие. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та.

Bourdieu, P. (1995). Structures, Habitus, Practices. *Modern Social Theory: Bourdieu, Giddens, Habermas*. Textbook. Novosibirsk. (In Russ.)

Солодова, Г. С., Краснопольская, И. И. (2020). Механизм производства этнических границ. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. № 58. С. 189-197.

Solodova, G. S., Krasnopolskaya, I. I. (2020). The Mechanism of Production of Ethnic Borders. *Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science*. No. 58. Pp. 189-197. (In Russ.)

Тернер, Дж. (2003). *Социальное влияние*. СПб.

Turner, J. (2003). *Social Influence*. St. Petersburg. (In Russ.)

#### Сведения об авторе / Information about the author

**Солодова Галина Сергеевна** – доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: [gsolodova@gmail.com](mailto:gsolodova@gmail.com)

*Статья поступила в редакцию:* 06.04.2025

*После доработки:* 05.05.2025

*Принята к публикации:* 26.05.2025

**Solodova Galina** – Doctor of Sociological Sciences, Leading Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: [gsolodova@gmail.com](mailto:gsolodova@gmail.com)

*The paper was submitted:* 06.04.2025

*Received after reworking:* 05.05.2025

*Accepted for publication:* 26.05.2025

УДК 316.334

## МАТРИЦА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛОКАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ

**В. С. Шмаков**

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

**Аннотация.** Эволюция социокультурного пространства определяется системой взаимодействия модерна, традиции и архаики. Сочетание настоящего, прошлого и будущего приводит систему взаимоотношения своих и чужих ценностей в условиях социально-экономической и институциональной нестабильности в состояние бифуркации. В процессе обретения социокультурной идентичности конструируется комплекс социокультурных ценностей, определяющих систему жизнедеятельности локальных сообществ в исторической перспективе. Анализ модификации социокультурной идентичности осуществляется в рамках матричного подхода и теории конструктивизма. Матрица социокультурной идентичности включает в конструкторскую парадигму аксиологические, морально-этические, коммуникативные, регулятивные акторы, определяющие социокультурное развитие локальностей. Функционально социокультурная матрица отражает координирующие связи и установки, моделирует тенденции развития, детерминированные социокультурными практиками, исполняет роль конструктора, навигатора. Сбой в матрице означает изменение смыслового поля социокультурной реальности.

**Ключевые слова:** глобализация, локальное сообщество, социокультурная трансформация, матрица, идентичность.

**Для цитирования:** Шмаков, В. С. (2025). Матрица социокультурной идентичности локальных сообществ. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 170-182. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.170-182

## THE MATRIX OF SOCIO-CULTURAL IDENTITY OF LOCAL COMMUNITIES

**V. S. Shmakov**

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

**Abstract.** The evolution of the socio-cultural space is determined by the system of interaction between modernity, tradition and archaism. The combination of the present, the past and the future leads the system of mutual relations of one's own and others' values in conditions of socio-economic and institutional instability into a state of bifurcation. In the process of acquiring a socio-cultural identity, a set of socio-cultural values is constructed that determine the system of vital activity of local communities in a historical perspective. The analysis of the modification of socio-cultural identity is carried out within the framework of the matrix approach and the theory of constructivism. The matrix of socio-cultural identity includes axiological, moral, ethical, communicative, and regulatory actors that determine the socio-cultural development of localities in the design paradigm. Functionally, the socio-cultural matrix reflects coordinating relationships and attitudes, models development trends determined by socio-cultural practices, and plays the role of a designer and navigator. A failure in the matrix means a change in the semantic field of socio-cultural reality.

**Keywords:** globalization, local community, socio-cultural transformation, matrix, identity.

**For citation:** Shmakov, V. S. (2025). The Matrix of Socio-Cultural Identity of Local Communities. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 170-182. DOI: 10.47850/RL.2025.6.2.170-182

Современные глобализационные процессы, направленные на всеобъемлющую реструктуризацию мировой политики и экономики, осуществляются прежде всего в интересах государств, являющихся основой глобализованной экономики, форсирующих процессы политического, экономического, технологического и социокультурного давления на мировое геополитическое пространство, обуславливая кризисное состояние цивилизации, провоцируя локальные войны за ресурсы и рынки сбыта. Глобализация, преобразовывая социокультурную реальность в плане конструирования унифицированной социокультурной среды, инициирует обострение социокультурных противоречий, формируя проблему кризиса культуры и социальности. В локальных сообществах, оказавшихся в состоянии нестабильности, возникает ощущение угрозы безопасности, формируются модели жизнедеятельности, жизнеустройства, порождающие процессы дезинтеграции социокультурной среды, рассогласованности внутреннего состояния устойчивости. Локальность, наполняя социокультурное пространство жизненным смыслом, генерируя традиции, ценности, социокультурные практики, определяет место жительства источником, объединяющим индивидуальное и коллективное начало социума. В процессе трансформации формируется социокультурный потенциал сообщества, складываются практики осознания собственной специфики, закрепляются представления о своем месте в мире, о соотношении и понимании концепта «мы» и «они», «свои» и «чужие». Местоположение в сочетании с историчностью позволяет анализировать трансформацию социума в единстве пространства и времени, в гармонии временных и пространственных измерений. Эволюция социокультуры на фоне трансформации исторического сознания определяет необходимость и возможность использовать в качестве маркера культурных и социальных преобразований социокультурную идентичность как матрицу, фиксирующую и отражающую глубину и емкость изменений социокультурной среды, определяющей и фиксирующей тенденции развития, глубину проблемы трансформации локальных сообществ [McAdams, 2011; Мусиездов, 2013; Евстифеев, 2017; Окунев, 2018; Малыгина, 2019; Самаркина, Башмаков, 2021]. Меняющаяся геополитическая и социально-экономическая реальность оказывает модернизирующее воздействие на трансформацию мирового социокультурного пространства, активизирует миграционные процессы, разрушая традиционные жизненные уклады локальных сообществ. Социокультурное пространство отображает истории национальных символов и традиционных ценностей, идентичность организуется и проявляется как концепт, консолидировавшийся на фундаменте взаимодействия и взаимозависимости историко-политических, производственно-экономических и национальных отношений. Гео-социокультурная среда формирует глубинные установки, смыслы и символы, конституирующие и регулирующие жизнедеятельность локального сообщества, упорядочивая восприятие мира, представления о социокультурной идентичности локального сообщества, генерируя социокультурную матрицу объяснения и понимания эволюции социокультурного пространства.

Целью нашего исследования является анализ тенденций эволюции социокультурной идентичности локальных сообществ на основе методологии матричного подхода. В методологическом плане анализ проблемы тенденций эволюции социокультурного пространства и модификации социокультурной идентичности осуществляется в рамках социокультурного анализа и теории конструктивизма. В процессе эволюции социокультурная структура формируется как сложная совокупность идентичностей,

обладающих историчностью, изменчивостью, способностью к взаимодействию на глобальном, национальном и локальном уровне, имеющих в своей основе нормативный традиционный характер. Преобразования социокультурной реальности обуславливаются процессами трансформации производственно-экономического, социально-политического и институционального дискурса, определяющего основные качества жизни локальных сообществ, оказывающего системообразующее воздействие на формирование и сохранение социокультурной идентичности.

### **Трансформация традиционного социокультурного уклада**

Глобальные социокультурные трансформации изменили понимание направленности, содержания реформации социокультурной идентичности локальных сообществ. В современной России «столкнулись прошлое с будущим, система общинно-коллективистских ценностей с индивидуалистической моралью» [Горшков и др., 2022, с. 407]. Ускоряющиеся процессы индивидуализации, мобильности меняют координаты формирования социокультурной среды, подчеркивая необходимость сохранения и развития социокультурной идентичности. Механизмы адаптации к новым состояниям бытия в плане кардинального изменения жизненных условий стимулируют попытки приспособления к привносимым чужим ценностям, провоцируя процессы деградации традиционной социокультуры. Э. Гидденс заметил, что люди «условиями современности вовлекаются в самостоятельный поиск самих себя» [Giddens, 1991, pp. 12-14]. Дезорганизация политического, производственно-экономического, институционального и социокультурного равновесия локальных сообществ расшатывает комплекс сложившихся традиционных ценностных маркеров, мотивов поведения и моделей жизнеустройства. Социокультурное пространство, активно модифицируясь под прессом глобализации, оказывает судьбоносное влияние на национальные, локальные жизненные установки, затрагивающие устойчивое развитие сообществ. Отметим, что в методологическом плане проблема трансформации идентичности рассматривается с разных позиций, определяется достаточное количество мнений и множество аспектов [напр.: Подвойский, Солеймани, 2019].

В рамках трансформации в условиях высоких темпов развития цивилизации конституируются и институционализируются метаморфозы социокультурного пространства, расширяя информационное поле понимания идентичности. Л. М. Дробичева и С. В. Рыжова определяют идентичность как «комплекс разделяемых представлений, образов, конструируемых в процессе социализации институтами общества, государства, семьей, сферой образования, СМИ, интернет-ресурсами» [Дробичева, Рыжова, 2021, с. 42]. В еще более широком смысле С. Т. Золян предлагает «трактовать идентичность как некую изначально данную сущность. Она объединяет людей “одной почвы и крови”, и единственное, что требуется для закрепления этой связи, – это язык» [Золян, 2018, с. 8].

Подчеркнем, что анализ проблемы трансформации и конструирования идентичности производится в контексте взаимосвязи и взаимовлияния аксиологических, эмоциональных, регулятивных факторов.

Многополярный мир диктует необходимость взаимодействия и взаимосвязи глобальности и локальности, развивающихся под влиянием традиции, новаций и архаики, реализующих аксиологические, сенситивно-эмоциональные, ценностные и регулятивные

установки и потенции формирования социокультурной матрицы, формирующей конструкцию социокультуры. Социокультурная среда задает условия и детерминанты, регламентирующие мотивацию понимания и осознания жизненных процессов субъектом эволюции, предопределяя отторжение или принятие потенциальных принципов жизнедеятельности. С точки зрения М. Р. Деметридзе, традиционные социокультурные ценности закладывают «ценностно-нормативный аспект традиционализма, задающий мировоззренческие и идейные основания консолидации членов общества, взаимодействия государства и индивидов» [Деметридзе, 2012, с. 127]. «Расшифровка образует также знаковую систему символических ценностей и связи ее с символизируемыми объектами, чем обеспечивается четкость работы ядра культуры: генерируемые здесь культурные коды и смыслы должны быть адекватны общепризнанным ценностям социума» [Там же, с. 124]. В таком контексте матрица представляется базой исследования, индуцирующей необходимость идентификации, объяснения и понимания аспектов жизнедеятельности локальных сообществ, организующих и регулирующих социокультурную среду и модель жизнедеятельности.

Возникающие аксиологические акценты позволяют определить и осмыслить интегративные значения ценностей, их место и роль в локальном социокультурном пространстве и в реалиях цивилизационного ценностного мира, учитывать структуру взаимосвязей и взаимовлияния.

Сенситивно-эмоциональные установки опираются на чувственные отклики, отображающие традиции социокультурной среды в процессе эволюции социокультурного пространства. Исторические закрепившиеся ценности представляются фундаментом эмоционально-деонтического становления социокультурной идентичности, как базовой составляющей социума, включающей традиционные ценности, символы и смысловые ориентации, моральные качества и стандарты. С. Хантингтон резюмировал: идентичность выступает своеобразным результатом коммуникаций, взаимодействий личностей и групп и определяется «самостью» [Хантингтон, 2008, с. 50-53]. Последовательно самость представляется эффектом созидания и развития понятий и образов субъектов о мире, отражающих и закрепляющих условия жизнедеятельности локального сообщества, обозначающих место в пространстве, принадлежность к данному типу культуры и социальности. В рамках поиска аутентичности формируется процесс восприятия, зарождения и понимания уникальности и своеобразия развития локального сообщества, связанных с образом жизни, менталитетом.

Деятельностный, регулятивный подход определяет состояние соотношения образа жизни локального сообщества с «миром» и формирование субъективных отношений внутри сообщества, детерминирующих интересы и потребности социума, способствующие самореализации личности. «Осознание идентичности снимается в чувстве своей идентичности, возникающем в процессе активной деятельности. Только тот, кто “знает, куда идет и кто идет с ним”, являет собой безошибочно узнаваемое, если и не всегда легко определяемое светлое единство внешнего облика и внутреннего содержания» [Эрикссон, 1996, с. 313].

Социокультурная идентичность определяет процедуру взаимодействия, сопричастности, принадлежности личности к локальному сообществу – субъективное восприятие тождественности, связанности, соучастия в жизнедеятельности сообщества, непрерывности сосуществования во времени и пространстве. Назначение идентичности

заключается в обеспечении квинтэссенции человека, удовлетворении потребностей, развитии способностей. По мере онтогенеза социокультурной идентичности оформляется понимание о локальном сообществе как сложившейся модели социокультуры, обладающей своеобразием и спецификой в форме оригинальной социокультурной матрицы. В самом общем виде идентичность, являясь субъективной реальностью, объективно формируется, кристаллизуется в процессе развития локальных сообществ в конкретизированном гео-социокультурном пространстве, в диалектической взаимосвязи и взаимозависимости индивида и общества. «Иначе говоря, любые идентификации возможны в пределах горизонтов, открывающихся особым социальным миром» и далее: «Иметь данную идентичность – значит занимать особое место в мире, предписываемое определенными правилами» [Бергер, Лукман, 1995, с. 89]. В конструировании социокультурной идентичности функционально задействованы разнообразные документальные, материальные, чувственные ценности и компоненты, сопрягаемые с национальной историей, социокультурой, традициями, складывающимися в процессе жизнедеятельности локального сообщества. В этом смысле М. Кастельс определяет идентичность как «процесс, через который социальный актор узнает себя и конструирует смыслы, главным образом на основе данного культурного свойства или совокупности свойств, *исключая* [выделено нами] более широкую соотнесенность с другими социальными структурами» [Кастельс, 2000, с. 43].

В целом можно отметить, что подходы к проблеме конструирования социокультурной идентичности осуществляются в рамках анализа, предполагающего понимание и объяснение настоящего как контента взаимосвязи локальной социокультуры, архаики и представлений модерна, не противоречащих традиционным ценностям, ритуалам и канонам. В процессе трансформации социокультурных ценностей складываются модели взаимодействия и взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, оказывающие формирующее влияние на эволюцию базовых социокультурных ценностей и установок. Под давлением либеральных канонов и практик обретаются новые значения культуры и социальности, конструирующие основания и смыслы, либо когерентные с либеральным социокультурным контентом, либо противоречащие.

### Социокультурная матрица как объяснительная модель идентичности

Матрица, которая по замыслу английского математика Джеймса Джозефа Сильвестра (1814–1897) представляется «многомерной моделью» исследуемой реальности, символизирует своеобразную исследовательскую, методологическую установку, позволяющую анализировать, интерпретировать эволюцию социокультурных явлений и процессов как фундаментальную содержательную картину. Социокультурная матрица выступает как энная реальность, обозначающая и объясняющая наблюдаемый мир, она регламентирует и устанавливает форму и заполняет ее содержанием и смыслом. В практическом значении может быть задействована для позиционирования внутренних определяющих положений и принципов формирования и развития социокультурных общностей, являющихся основой поддержания и регулирования жизнедеятельности [см.: Левицкий, 2018; Пушкарева, 2017]. Функционально социокультурная матрица детерминируется модернизацией социально-политической, производственно-экономической, институциональной сфер жизнедеятельности локальностей.

Социокультурная матрица, сформировавшаяся в пространственно-временном континууме, характеризуется стабильностью и представляет собой многогранную, интегрированную конструкцию, развертывающуюся в масштабах исторически сложившихся социокультурных координат, используемую для анализа социокультурных явлений и процессов, конституирующих и регулирующих жизнедеятельность локальных сообществ. Концептуально социокультурная матрица кристаллизуется как совокупность аксиологических, духовно-эмоциональных, социокультурных традиций и установок локального сообщества, которая определяет, актуализирует и сохраняет основополагающие жизненные смыслы, представляется ключевым звеном сохранения социокультурной идентичности. Как самодостаточный социокультурный конструкт она демонстрирует внутреннюю завершенность, обладает константной основой, интегрирующей и институционализирующей привносимые социокультурные инварианты.

Принимая социокультурную матрицу как объяснительный концепт внутреннего мира локального сообщества, можно наметить содержательные составляющие конструкты матрицы: глубинные установки, убеждения, архетипы, которые во многом определяют восприятие мира и поведенческие реакции.

В этом контексте социокультурная матрица выступает инструментом исследования механизмов, влияющих на трансформацию историко-культурной памяти локального социума, демонстрируется в особенностях взаимодействия локальности и глобальности.

В общих чертах социокультурную матрицу можно символизировать как методологическое основание для исследования эволюционных механизмов модификации социокультурного пространства локальных сообществ.

В функциональном плане социокультурная матрица как парадигмальная структура принимает, интегрирует и регулирует политические, экономические, социокультурные, моральные и духовные убеждения и ценности, обуславливающие, характеризующие и формирующие жизненную позицию, социокультурную идентичность.

Являясь своеобразным интеграционным ансамблем, матрица отображает сопряжение духовно-нравственных норм, принципов и социокультурных традиций, определяет и формирует ключевые параметры жизненной модели воспроизводства человеческого капитала сообществ.

Будучи комплексным социокультурным конструктом, матрица является параметром «культурного кода», исполняет функцию индикатора, мерила, на основе которого реализуется понимание и объяснение реальности, ее восприятие, отторжение или равнодушие. Модифицируется жизнь – меняется матрица.

В социокультурном пространстве матрица выступает как локальная полярность имеющая стержневую направленность развития сообщества, выбирает направления и перспективы движения в масштабах глобального социокультурного пространства.

Социокультурная матрица, формируя информационно-коммуникативную конструкцию, организует и поддерживает базовый традиционный социокультурный капитал ценностей, норм, традиций, обычаев и социокультурных практик, консолидирующих локальное сообщество.

По существу, увязывается феномен социокультурной матрицы как основы идентичности с концептом «социокультурная память» в контексте складывающейся парадигмы социокультурной идентичности, объяснения и понимания движения культуры и социальности на локальном уровне, выражении общего и особенного в процессе

взаимодействия локальности и глобальности. Интегрально социокультурная матрица обладает набором содержательных качеств: устойчивостью, комплексностью, интеграционностью конституирующих традиционную социокультуру как кластер социокультурных качеств локальных сообществ.

Преимущества матричного подхода при анализе социокультурного пространства локальных сообществ, как исторически возникшей и развивающейся социокультурной общности, обозначаются, прежде всего, при функциональном анализе.

1. Социокультурная матрица, концептуально обозначаясь на локальном уровне, в то же время проявляется в цивилизационном измерении, в связке с глобальной и локальной спецификой. Структурно парадигма социокультурной однородности организует развитие социокультурного пространства, включая исторические традиции, инновационные идеи и смыслы, институциональные структуры социокультурной организации, обозначая элементы архаики в жизнедеятельности сообщества.

2. Социокультурная матрица, актуализируя процессы взаимодействия и взаимовлияния, представляется как универсальная система традиционных социокультурных норм, правил, стандартов, прежде всего представляет совокупность поведенческих стереотипов, характерных для конкретной локальной социокультуры. Структура социокультурной матрицы характеризуется внутренней эмерджентностью, генерирующейся по ходу социокультурной эволюции. Сохранение социокультурных традиций создает условия для создания системы равновесного взаимодействия общего и особенного в балансе, глобальности и локальности.

3. Как локальное явление социокультурная матрица формируется в историческом континууме, обладает определенным масштабом, протяженностью и ценностью социокультурных практик.

4. Социокультурные матрицы исторически ассоциируются, соотносятся с гео-социокультурным пространством, в масштабах которого формируются и институционализируются традиционные социокультурные ценности, складываются и развиваются нормы, принципы, стандарты и жизненные смыслы. В рамках локального сообщества функционируют социокультурные институты, исполняющие руководящие и контролирующие функции, производя формальное и неформальное воздействие, регулируя жизнедеятельность локального сообщества в целях предотвращения развития негативных тенденций, сохранения социокультурных традиций и идентичности. Собственно, социокультурная матрица есть стержень, основа для зарождения социокультурных институтов.

5. Социокультурная матрица представляет собой своеобразный фундамент идентичности как интегрированный социокультурный конструкт, отслеживающий, изучающий, объединяющий социокультурные инварианты, принимая и конституируя как часть локальной социокультурной общности.

### **Конструирование матрицы социокультурной идентичности**

Методологическая значимость анализа формирования социокультурной идентичности определяется тем, что обеспечивает возможность исследовать эволюцию социокультурного развития в совокупности культуры и социальности в гео-социокультурном пространстве локального сообщества, отражая динамику социокультуры особенно в переходный период

развития социума. В этом смысле ассоциирование, корреляция социокультурной матрицы с проблемой идентичности на локальном уровне реализуется в связке глобальной и локальной специфики, делая акцент на сохранении и поддержании исторически сложившихся и институционализированных социокультурных практик, традиций и ценностей, учитывая условия взаимодействия и взаимовлияния традиций, модерна и заявляющих о себе фрагментов архаики. По сути, матрица социокультурной идентичности символизируется как интегрирующее начало, объединяющее локальное сообщество в систему специфического, самодостаточного типа культуры и социальности.

В чем собственно смысл содержания и конструирования матрицы. Во-первых, кристаллизуется связь культуры и социальности как единого связанного, неделимого процесса развития локального сообщества в пространстве и времени. Во-вторых, матрица отражает целостность традиционных социокультурных смыслов и значений, выступающих основой жизнедеятельности сообщества. В-третьих, в социокультурной матрице отображаются, контактируют, взаимодействуют и ассимилируются (или подавляются) субкультуры. В-четвертых, с нашей точки зрения, именно матрица определяет, сохраняет и актуализирует аксиологический контент идентичности. В этом значении социокультурная матрица имеет нарративно-описательный характер и носит декларативную форму [см., напр.: Ярская-Смирнова, 1997; Рикёр, 2008].

В процессе институционализации определяются и закрепляются основные константы, являющиеся ключевыми на стадии формирования жизненно важных постулатов матрицы, сложившихся на основе традиций, духовно-нравственных и социокультурных ценностей, отражающих специфику развития социокультуры и идентичности сообщества.

1. Формируясь как органичный интегрированный, по большому счету сакральный конструкт, социокультурная идентичность представляет собой устойчивый идейно-нравственный фундамент, краеугольный камень, объединяющий, конституирующий, способствующий решению проблем взаимодействия «своих» и «чужих» социокультур на протяжении коммуникаций социумов.

2. Социокультурная идентичность служит механизмом, акцентирующим, концентрирующим мысли, чувства, разум, рефлексию субъектов, исполняющим функцию навигатора.

3. При анализе социокультурной эволюции локальных сообществ, в связке с проблемой идентичности, основополагающее значение обретает аксиология. Система ценностей выступает ключевым источником сохранения интегральности, стабильного развития сообщества, поддерживая и совершенствуя социокультурную среду.

4. В процессе складывания социокультурной идентичности в локальных сообществах оформляются представления и понимания локального сознания, осваиваются, институционализируются ценностно-ориентированные представления и установки, конституирующие основные положения социокультуры.

5. Освоение и принятие социокультурного наследия, адаптация локального сообщества в системе жизнедеятельности в пространственно-временных рамках стимулируют формирование локальной социокультурной идентичности.

В локальных сообществах формируется эмоциональное ощущение принадлежности к избранному, предназначенному типу общества, отвечающему запросам, характеру, ментальности, жизненным ценностям, мотивирующее процедуру восприятия и признания собственной самобытности и уникальности.

В этом смысле матрица социокультурной идентичности, формируясь как производная жизнедеятельности локального сообщества, базируется на концептуальной позиции поиска аутентичности в прошлом сообщества, апелляции к истокам, жизненным, социокультурным ценностям и смыслам. Историческая память сохраняет и актуализирует традиционные основания и принципы жизнедеятельности локального сообщества, оказывает влияние на формирование тенденций и перспектив развития, сохраняет определенные представления о локальных топонимах, идентифицирующих жизненное пространство как место принадлежности, и наполняющих смыслом, содержанием, формирующим локальное сознание. Так, Мануэль Кастельс отмечает, что «при конструировании идентичностей используются строительные материалы из истории, географии, биологии, институтов производства продукции и воспроизводства, коллективной памяти и личных фантазий, властных аппаратов и религиозных откровений. Но отдельные люди, социальные группы и общества перерабатывают все эти материалы и перестраивают их значение в соответствии с социальными установками и культурными проектами, которые коренятся в их социальной структуре и в их пространственно-временных рамках» [Castells, 2010, p. 7].

Глобальные трансформационные процессы цивилизационного миропорядка вовлекают в свою орбиту все большее количество сторон, еще в большей степени способствует сбою, разрушению локальных социокультурных матриц, детерминируя конфликтное состояние на глобальном и локальном уровне.

Процесс разрушения матрицы как смыслового поля, изменение социокультурной реальности отражает процедуру утраты традиционных убеждений и ценностей в локальном сообществе, подстегивая необходимость поиска новых жизненных смыслов. Сбой в матрице обозначает процесс формирования иллюзорности, непонимания явлений и процессов, происходящих в локальном сообществе, выступающих за пределы адаптационных возможностей понимания, восприятия окружающего мира. В условиях цивилизационного сбоя отсутствие договороспособности предопределяет разрушение локальных социокультурных матриц, оказывая дезорганизующее воздействие на развитие сложившихся типов локальностей, активно втягивая их в структуру мировой политики и экономики. Происходит именно то, чего опасается Запад. «Не западные цивилизации продолжают попытки приобрести богатства, технологии, навыки, машины и оружие, которые являются частью современности. Они также попытаются примирить эту современность со своей традиционной культурой и ценностями. Их экономическая и военная мощь по сравнению с Западом возрастет. Следовательно, Западу все чаще придется приспособливаться к этим не западным современным цивилизациям, мощь которых приближается к Западной, но ценности и интересы существенно отличаются от западных» [Huntington, 1993, p. 49].

Социокультурная трансформация конструирует основные тенденции, характеризующиеся определенной двойственностью: формируются социокультурные образования, в пределах которых осуществляется стремление сохранить традиционную социокультурную среду; нарастающая деструкция традиционных социальных и культурных маркеров, порождает трансформацию целей, смыслов, оснований жизнедеятельности локальных сообществ, отображая основные характеристики переходного периода, провоцируя социокультурный конфликт, утерю идентичности.

## Заключение

Сформировавшаяся гео-социокультурная среда содержит глубинные установки, смыслы и символы, определяющие и регулирующие жизнедеятельность локального сообщества, принципы восприятия мира, отображает представления о социокультурной идентичности, генерируя социокультурную матрицу объяснения и понимания эволюции социокультурного пространства. Социокультурная матрица как основа формирования идентичности, сохраняет традиционные ценности, моделирует тенденции развития, детерминированные социокультурными практиками, установками, взаимосвязями и взаимодействиями на уровне языка, самосознания, самоопределения, самоактуализации. В этом значении функционально идентичность в рамках социокультурной матрицы представляет эмоциональный компонент, отражающий аксиологические, ценностные и регулятивные связи и установки, актуализирующие социокультурную солидарность и локальную принадлежность, исполняет функции конструктора, путеводителя. В масштабах социокультурной матрицы моделируется, формируется локальная институциональная сфера, генерируется пространственно-временной континуум, в который встраивается и в котором закрепляется идентичность, подчиненная нормам, правилам жизнедеятельности, сохраняя устойчивость, традиционные ценности, нормы, смыслы.

Коррелируя феномен историко-культурного наследия с содержанием социокультурной идентичности, анализируя их в едином контексте изучения тенденций и перспектив развития локальных сообществ, можно отметить основные положения эволюции социокультурных отношений и прогнозирования социокультурных взаимодействий на евразийском пространстве. Разлом социокультурной матрицы означает исчезновение объяснительных концепций, эксплицирующих жизненные ситуации на основе традиционных ценностей, норм и правил. В локальных сообществах формируется новая матрица со своими объяснительными концепциями, требованиями и нормами жизни, кажущимися нелогичными, странными, опасными, способствующими разрушению консолидировавшегося стабильного жизненного уклада. Современная эволюция социокультурного пространства предопределяет масштабную трансформацию культуры и социальности, провоцируя изменение моделей взаимовлияния и взаимодействия локальностей с глобализованным социумом не в пользу локальностей.

## Список литературы / References

Бергер, П., Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: Медиум. 124 с.

Berger, P., Luckmann, T. (1995). *Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Moscow. 124 p. (In Russ.)

Горшков, М. К., Комиссаров, С. Н., Карпухин, О. И. (2022). *На переломе веков: социодинамика российской культуры*. М.: ФНИСЦ РАН. 703 с. DOI: 10.19181/monorg.978-5-89697-390-4.2022.

Gorshkov, M. K., Komissarov, S. N., Karpushin, O. I. (2022). *At the Turn of the Century: Sociodynamics of Russian Culture*. Moscow. 703 p. DOI: 10.19181/monorg.978-5-89697-390-4.202 (In Russ.)

Деметрадзе, М. Р. (2012). Ядро традиционных ценностей как феномен постсоветских обществ. *Социологические исследования*. № 3 (335). С. 120-127.

Demetradze, M. R. (2012). The Core of Traditional Values as a Phenomenon of Post-Soviet Societies. *Sociological Research*. No. 3 (335). Pp. 120-127. (In Russ.)

Дробижева, Л. М., Рыжова, С. В. (2021). Общероссийская идентичность в социологическом измерении. *Вестник российской нации*. № 1-2. С. 39-52.

Drobizheva, L. M., Ryzhova, S. V. (2021). All-Russian Identity in the Sociological Dimension. *Bulletin of the Russian Nation*. No. 1-2. Pp. 39-52. (In Russ.)

Евстифеев, Р. В. (2017). Исследования локальных идентичностей: теоретические подходы и перспективные направления. *Научный результат. Социология и управление*. Т. 3. № 2. С. 3-9. DOI: 10.18413/2408-9338-2017-3-2-3-9

Evstifeev, R. V. (2017). Research on Local Identities: Theoretical Approaches and Promising Directions. *A Scientific Result. Sociology and Management*. Vol. 3. No. 2. Pp. 3-9. DOI: 10.18413/2408-9338-2017-3-2-3-9 (In Russ.)

Золян, С. Т. (2018). О принципах и типах описания национальной идентичности. *Вестник РАУ. Серия: Гуманитарные и общественные науки*. № 2 (29). С. 7-18.

Zolyan, S. T. (2018). On the Principles and Types of Description of National Identity. *Bulletin of the RAU. Series: Humanities and Social Sciences*. No. 2 (29). Pp. 7-18. (In Russ.)

Кастельс, М. (2000). *Информационная эпоха. Экономика, общество и культура*. М.: ГУ ВШЭ. 608 с.

Castells, M. (2000). *The Information Age. Economics, Society and Culture*. Moscow. 608 p. (In Russ.)

Левицкий, В. С. (2018). Конструируя реальность: осознание в феноменологической традиции социальной природы реальности как атрибута модерна. *Философия и общество*. Вып. №3 (88). С. 25-39. DOI: <https://doi.org/10.30884/jfio/2018.03.02>

Levitsky, V. S. (2018). Constructing Reality: Awareness in the Phenomenological Tradition of the Social Nature of Reality as an Attribute of Modernity. *Philosophy and Society*. Iss. 3 (88). Pp. 25-39. DOI: <https://doi.org/10.30884/jfio/2018.03> (In Russ.)

Малыгина, И. В. (2019). Идентичность в пространстве пост-культуры. *Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки*. № 13 (829). С. 173-185.

Malygina, I. V. (2019). Identity in the Space of Post-Culture. *Bulletin of the Moscow State Linguistic University. Humanities*. No. 13 (829). Pp. 173-185. (In Russ.)

Мусиездов, А. А. (2013). Территориальная идентичность в современном обществе. *Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований*. № 5. С. 51-58.

Musiezdov, A. A. (2013). Territorial Identity in Modern Society. *Maze. Journal of Social and Humanitarian Studies*. No. 5. Pp. 51-58. (In Russ.)

Окунев, И. Ю. (2018). Территориальная и пространственная идентичность: концептуализация базовых понятий. *Сравнительная политика*. Т. 9. № 1. С. 18-25. DOI: 10.24411/2221-3279-2018-00002

Okunev, I. Yu. (2018). Territorial and Spatial Identity: Conceptualization of Basic Concepts. *Comparative Politics*. Vol. 9. No. 1. Pp. 18-25. DOI: 10.24411/2221-3279-2018-00002 (In Russ.)

Подвойский, Д. Г., Солеймани, С. (2019). Понятие социальной идентичности: основные исследовательские подходы. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология*. Т. 19. № 4. С. 825-834. DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-4-825-834

Podvoisky, D. G., Soleimani, S. (2019). The Concept of Social Identity: The Main Research Approaches. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Sociology*. Vol. 19. No. 4. Pp. 825-834. DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-4-825-834 (In Russ.)

Пушкарева, Г. В. (2017). Идеи и ценности как способ конструирования символического пространства национальной идентичности. *Полис. Политические исследования*. № 5. С. 156-173. DOI: 10.17976/jpps/2017.05.11

Pushkareva, G. V. (2017). Ideas and Values as a Way of Constructing the Symbolic Space of National Identity. *Polis. Political Studies*. No. 5. Pp. 156-173. DOI: 10.17976/jpps/2017.05.11 (In Russ.)

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

Ricoeur P. (2008). *I am Like Another*. Moscow. 416 p. (In Russ.)

Самаркина, И. В., Башмаков, И. С. (2021). Локальная идентичность: механизмы конвертации в конструктивные социально-политические практики молодежи. *Полис. Политические исследования*. № 2. С. 99-112. DOI: <https://doi.org/10.17976/jpps/2021.02.07>

Samarkina, I. V., Bashmakov, I. S. (2021). Local Identity: Mechanisms of Conversion into Constructive Socio-Political Practices of Youth. *Polis. Political Studies*. No. 2. Pp. 99-112. DOI: <https://doi.org/10.17976/jpps/2021.02.07>. (In Russ.)

Хантингтон, С. (2008). *Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности*. М.: АСТ. 637 с.

Huntington, S. (2008). *Who Are We? Challenges to American National Identity*. Moscow. 637 p. (In Russ.)

Эриксон, Э. (1996). *Идентичность: юность и кризис*. М.: Прогресс. 344 с.

Erikson, E. (1996). *Identity: Youth and Crisis*. Moscow. 344 p. (In Russ.)

Ярская-Смирнова, Е. Р. (1997). Нарративный анализ в социологии. *Социологический журнал*. № 3. С. 38-61.

Yarskaya-Smirnova, E. R. (1997). Narrative Analysis in Sociology. *Sociological journal*. No. 3. Pp. 38-61. (In Russ.)

Castells, M. (2010). *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. II. Wiley-Blackwell.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self Identity: Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press. 256 p.

Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. Vol. 72. No. 3. Pp. 22-49.

McAdams, D. P. (2011). Narrative Identity. In Schwartz, S. J., Luyckx, K., Vignoles, V. L. (eds.). *Handbook of Identity Theory and Research*. New York. Springer Science + Business Media. Pp. 99-115.

#### Сведения об авторе / Information about the author

**Шмаков Владимир Сергеевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: [vsshmakov@gmail.com](mailto:vsshmakov@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-2965-1758>

*Статья поступила в редакцию:* 26.03.2025

*После доработки:* 05.05.2025

*Принята к публикации:* 25.05.2025

**Shmakov Vladimir** – 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: [vsshmakov@gmail.com](mailto:vsshmakov@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-2965-1758>

*The paper was submitted:* 26.03.2025

*Received after reworking:* 05.05.2025

*Accepted for publication:* 25.05.2025