



RESPUBLICA  
LITERARIA

№1 2021



# Respublica Literaria

2021. Т. 2. № 1.

## Учредитель:

Институт философии и права  
Сибирского отделения Российской академии наук

## Founder:

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

## Редакция:

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

## Редакционный совет:

Вольф М. Н. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Лазаревич А. А. (Институт философии, Минск,  
Республика Беларусь)  
Дробизева Л. М. (ФНИСЦ РАН, Москва, Россия)  
Аязбекова С. Ш. (МГУ, Нур-Султан, Казахстан)  
Синеокая Ю. В. (ИФ РАН, Москва, Россия)  
Толстых В. Л. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Целищев В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Шаронова С. А. (РУДН, Москва, Россия)  
Liberska H. (Университет г. Быдгощ им. Казимира  
Великого, Быдгощ, Польша)  
Campbell C. (Техаский университет в Остине, США)

## Редакционная коллегия:

Аблажей А.М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Афонасин Е.В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Борисов Е. В. (ТГУ, Томск, Россия)  
Григоричев К. В. (ИГУ, Иркутск, Россия)  
Зазулина М. Р. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Зыков С. В. (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)  
Мадюкова С. А. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Петров В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Попков Ю. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Санжениаков А. А. (ИФПР СО РАН, Новосибирск,  
Россия)  
Сторожук А.Ю. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)  
Ярулин И. Ф. (Тихоокеанский университет, Хабаровск,  
Россия)  
Ячин С. Е. (ДВФУ, Владивосток, Россия)  
Dr. David C. Lewis (Yunnan University, China; University  
of Cambridge, England)  
Farnika M. (Университет Зелена Гура, Зелена Гура,  
Польша)

## Editorial council:

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

## Editorial Board:

Volf M. N. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Lazarevich A. A.  
(Institute of philosophy, Minsk, Republic of Belarus)  
Drobizheva L. M. (FCTAS RAS, Moscow, Russia)  
Ayazbekova S. Sh. (MSU, Nur-Sultan, Kazakhstan)  
Sineokaya Yu. V. (IP RAS, Moscow, Russia)  
Tolstykh V. L. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Tselishchev V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Sharonova S. A. (Peoples ' Friendship University  
of Russia, Moscow, Russia)  
Liberska H. (University of Bydgoszcz.  
Casimir The Great, Bydgoszcz, Poland)  
Campbell K. (University of Texas at Austin, USA)

## Editorial Board:

Ablazhey A. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Afonasin E. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Borisov E. V. (TSU, Tomsk, Russia )  
Grigorichev K. V. (ISU, Irkutsk, Russia)  
Zazulina M. R. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Zykov S. V. (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)  
Madyukova S. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, 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)  
Storozhuk A. Yu. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)  
Yarulin I. F. (Pacific National University,  
Khabarovsk, Russia)  
Yachin S. E. (FEFU, Vladivostok, Russia)  
Dr. David C. Lewis (Yunnan University, China;  
University of Cambridge, England)  
Farnika M. (Zielona góra University,  
Zielona góra, Poland)

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

<b>Аникина А. Б., Каулинь А. Л.</b> Историческая наука и политика памяти.....	5
<b>Афонасин Е. В.</b> Филодем о древней Академии («история академических философов», col. V–XVI) .....	14
<b>Берестов И. В.</b> Содержит ли современный анализ затруднений с зеноновскими последовательностями решение <i>Дихотомии</i> ?.....	28
<b>Доманов О. А.</b> Нечеткая теория типов в анализе аргументации.....	37
<b>Моисеева А. Ю.</b> Роль понятия перформативности в контексте исследований непрямой коммуникации.....	48
<b>Смирнов С. А.</b> Философский Давос как повод для развода. Версия М. Фридмана. Ч.1. ....	62

### СОЦИОЛОГИЯ

<b>Мадюкова С. А.</b> Место и роль этнических традиций в социокультурном пространстве.....	84
<b>Персидская О. А.</b> Влияние этнической идентичности на представления о межэтнической интеграции: к постановке проблемы .....	95
<b>Шмаков В. С.</b> Глобальное и локальное: социокультурный аспект.....	104

### МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<b>Сатыбалдиева Дж. С.</b> Феноменология кинематографа в философии постмодернизма.....	118
--	-----

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<b>Петров В. В., Аблажей А. М., Лбова Е. М., Персидская О. А.</b> Социогуманитарное знание в цифровой среде.....	129
--	-----

## CONTENTS

### PHILOSOPHY

<b>Anikina A. B., Kaulin A. L.</b> The Historiography and the Politics of Memory .....	5
<b>Afonasin E. V.</b> Филодем о Древней Академии («История академических философов», col. V–XVI).....	14
<b>Berestov I. V.</b> Does Contemporary Analysis of Difficulties with Zeno Sequences Contain a Solution to the <i>Dichotomy</i> ?.....	28
<b>Domanov O. A.</b> Fuzzy Type Theory in the Analysis of Argumentation.....	37
<b>Moiseeva A. Yu.</b> The role of the concept of performativity in the context of indirect communication research .....	48
<b>Smirnov S. A.</b> Philosophical Davos as a reason for divorce. M. Fridman’s version. Part 1. ....	62

### SOCIOLOGY

<b>Madyukova S. A.</b> Place and role of ethnic traditions in the socio-cultural space....	84
<b>Persidskaya O. A.</b> Influence of ethnic identity on representations about interethnic integration: to statement of the problem .....	95
<b>Shmakov V. S.</b> Global and local: socio-cultural aspect .....	104

### INTERDISCIPLINARY RESEARCH

<b>Satybaldiyeva J.</b> Phenomenology of cinema in philosophy of postmodernism.....	118
---	-----

### SCIENTIFIC LIFE

<b>Petrov V. V., Ablazhey A. M., Lbova E. M., Persianskaya O. A.</b> Socio-Humanitarian Knowledge in the Digital Environment .....	129
---	-----

## ФИЛОСОФИЯ

УДК 1 (165.5)

### ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА И ПОЛИТИКА ПАМЯТИ<sup>1</sup>

**А. Б. Аникина**

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

**А. Л. Каулинь**

Новосибирский государственный университет (г. Новосибирск)  
a.kaulin2011@yandex.ru

**Аннотация.** Среди представителей общественных наук преобладает мнение о том, что именно научная история должна определять политику памяти и служить образцом для нарративов коллективной идентичности. Однако следует помнить, что память и история, несмотря на близкое родство, имеют разные цели и выполняют разные функции в обществе. Историческая наука не может определять коллективную память, но должна участвовать в формировании политики памяти. Задача исторической политики состоит как раз в том, чтобы отсеять множественность для того, чтобы обеспечить возможность для действия, в то время как задача исторической науки в целом – сохранять и приумножать потенциал множественности для обеспечения широты выбора возможных действий.

**Ключевые слова:** теория истории, политика памяти, коллективная память, П. Рикёр, нарративный шаблон, воспоминание.

**Для цитирования:** Аникина, А. Б., Каулинь, А. Л. (2021). Историческая наука и политика памяти. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 5-13. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.5-13.

### THE HISTORIOGRAPHY AND THE POLITICS OF MEMORY

**A. B. Anikina**

Novosibirsk State University (Novosibirsk)  
lieda27@gmail.com

**A. L. Kaulin**

Novosibirsk State University (Novosibirsk)  
kaulin2011@yandex.ru.

**Abstract.** The prevailing opinion among the scholars is that history as a study should determine the politics of memory and serve as a model for the narratives of collective identity. However, it should be remembered that memory

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00801. «Концепция тройственного мимесиса П. Рикёра как основание верифицируемости исторических нарративов».

The article was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No 20-011-00801 “The Concept of the Tripartite Mimesis of P. Ricoeur as the Basis for Verification of Historical Narratives”.

and history, despite their close relationship, have different goals and realize different functions in society. Historical science cannot define the collective memory, but must participate in shaping the politics of memory. The task of historical politics is precisely to cut off multiplicity in order to provide an opportunity for action, while the task of historical science as a whole is to preserve and increase the potential of multiplicity to provide a wide choice of possible actions.

**Keywords:** theory of history, politics of memory, collective memory, P. Ricoeur, narrative template, recollection.

**For citation:** Anikina, A. B., Kaulin, A. L. (2021). The Historiography and the Politics of Memory. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 5-13. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.5-13.

Вопрос о соотношении исторической науки и политики памяти включает разные аспекты: могут ли историки вмешиваться в политику памяти? должна ли историческая наука в пределе определять коллективную память? Следует ли в осуществлении политики памяти ориентироваться на нарративы научной истории?

Например, известный специалист по политике памяти О. Малинова утверждает, что «Конечно, разработка нарратива(ов) национального прошлого – это прежде всего задача профессиональных историков, однако и политическая элита должна выполнять свою часть работы, включая в публичный оборот символы, связанные с событиями прошлого, и участвуя в их реинтерпретации» [Малинова, 2012, с. 388]. Противоречивость этого утверждения состоит как раз во множественном числе: историческая наука на сегодняшний день не может предложить единого нарратива национального прошлого, не имеет методологических оснований для его выработки, а многие полагают, что и не должна иметь такой цели. В то время, как для государственной политики на каждом этапе развития требуется единый связный нарратив, а идентичность должна быть более-менее однозначной, тогда как отсутствие таковой характеризуется как «кризис идентичности». Процесс конкуренции и выбора между различными версиями национального нарратива – и есть политика памяти.

Однако мнение о том, что именно научная история должна определять коллективную идентичность общества преобладает в отечественной науке. Такой взгляд, конечно, находит поддержку у рационально мыслящих людей: ведь если идентичность и память определяют способность субъекта адекватно реагировать на обстоятельства, то необходимо, чтобы они опирались на реальный опыт, а именно историческая наука сохраняет интенцию достоверности. Однако существующая практика обращения с прошлым в современном обществе (не только в России, но и в мире) показывает обратное.

Это особенно заметно, если посмотреть на проблему через призму отношений истории и памяти. В первой половине XX века история, лишь недавно утвердившаяся в своем статусе научной дисциплины, действовала как бы против памяти. Субъективная, обманчивая природа последней противоречила требованиям объективных наук, изучающих общие закономерности. Хотя история и вынуждена была опираться на память, последняя оставалась не более чем свидетельством, нуждающимся в проверке, критической оценке и интерпретации историка. Историк был тем, кто решал, должен ли сохраниться тот или иной факт в истории сообщества (как правило, нации), все остальные факты были частным делом памяти отдельных групп.

Памяти в свою очередь приходилось бороться с унифицирующим воздействием истории, стремившейся объединить все народы в один нарратив (марксистский, шпенглеровский, прогрессистский и прочие), дав им общую судьбу, цель и прошлое с одинаковыми для всех этапами развития. Противостоя подобной унификации, стала пробуждаться память неевропейских народов и меньшинств. П. Нора в известной статье «Всемирное торжество памяти» назвал этот процесс «демократизацией истории», подразумевая под этим предоставление права на место в истории тем, кто раньше был его лишен, начиная от всех неевропейских народов и женщин до маргинальных сообществ [Нора, 2005].

Обретение собственного прошлого для различного рода меньшинств стало условием утверждения их идентичности. Первоначально это происходило на почве живой памяти их представителей: мы помним себя, отцов, мы (или они) страдали, мы оказались в какой-то ситуации и хотим понять, почему? По мнению Нора, изначально в расширении прав памяти доминировал позитивный призыв к эмансипации и равенству. По словам Рикёра память «явилась как отмщение униженных и оскорбленных, история тех, кто не имел права на историю. Если память и не гарантировала истины, она гарантировала верность» [Рикёр, 2004, с. 133].

То значение, какое придавалось лично пережитым страданиям, привело к пересмотру отношения к памяти, которая теперь проявляла «претензию на истину более «истинную», чем истина истории: истину живой памяти о пережитом», что обернулось сакрализацией памяти, которая «превращается в форму замкнутости, мотив исключения и орудие войны» [Там же, с. 135].

Поэтому многие историки сегодня продолжают критиковать память как то, что должно быть преодолено с помощью критического инструментария историка, уже в ответ на это «торжество памяти». Например, А. Мегилл рассуждает, что в случае конфликтов между группами споры не могут быть разрешены на основе обращения к памяти о том, с чего все началось и кто виноват: одна группа «помнит» одним образом, другая – другим. Апелляции к прошлому положению дел являются нерелевантными любым актуальным проблемам: «“память” одновременно и подстрекает к таким конфликтам, и является признаком неспособности вовлеченных в него людей справиться с причинами конфликта в той конкретной ситуации, в которой они живут» [Мегилл, 2007, с. 127]. В этом случае необходимое решение противоречия между конфликтующими «воспоминаниями» может быть найдено только на другом уровне, где действуют не мнемонические критерии, а, например, критерии исторической достоверности. Близкую позицию высказывает К. Помян в статье «От истории, части памяти, к памяти, части истории» [Роман, 1998].

На противостояние истории и памяти наложилась критика репрезентативных возможностей истории в результате многочисленных «поворотов» (лингвистического, семиотического, нарративного и т. п.), в результате которых распространилось мнение о непреодолимо субъективном характере истории. В итоге возникает искушение поставить знак равенства между историей и памятью, или представить историю как «практику культурного воспоминания», как утверждает Е. И. Махотина, когда ставит вопрос «Является



ли историография тоже лишь формой коллективного воспоминания?». Отвечая на него, Махотина пишет: «Взгляд на историю как часть культуры воспоминания больше не является спорным» (ссылаясь на высказывание П. Берка, что «ни история, ни память не являются больше объективными») [Махотина, 2018, с. 77-78].

Но проблема состоит в том, что под словом «воспоминание» могут подразумеваться очень разные явления. Например, воспоминание как собственно содержание памяти, то, что в ней запечатлено. То, что история никак не является формой коллективного воспоминания, можно проиллюстрировать на примере защиты докторской диссертации К. Александрова (хотя найти подобных примеров можно много, например, скандальная выставка «Enola Gay», посвященная 50-летию атомной бомбардировки Японии). Диссертация об офицерах Русской освободительной армии А. Власова, которая воевала на стороне Германии в Великой Отечественной войне, вызвала большой (для события такого рода) общественный резонанс. На защите выступил Михаил Фролов, профессор ЛГУ имени Пушкина, участник войны с показательным заявлением: «Диссертация служит уничтожению памяти о великой Победе» (цит. по изданию «Фонтанка» [Кузнецова, 2016]). Такой тип наступления на историю обозначил Пьер Нора, отмечая, что «Слово “память” получило такой общий и экстенсивный смысл, что имеет тенденцию вообще попросту вытеснить слово “история” и поставить занятия историей на службу памяти. [Нора, 2005, с. 129].

Однако не все воспоминания одинаково легко извлекаются из памяти, некоторые нужно еще **вспомнить**, разыскать, опираясь на какие-то зацепки, напоминания, свидетельства. И в этом смысле история вполне может быть частью культуры **вспоминания**. Такое различие между «трудным» и «моментальным воспоминанием» проводит А. Бергсон: трудное воспоминание – это явная форма интеллектуального усилия, в то время как моментальное не требует от сознания никаких усилий [Бергсон, 2014].

Опираясь на это различие, П. Рикер также выстраивает свою классификацию феноменов памяти. Он противопоставляет воскрешение в памяти (evocation) и разыскание (recherche) в памяти. Воскрешение – произвольно пришедшее воспоминание (Аристотель считал его чувством «pathos»), разыскание в памяти – это результат интеллектуального усилия. Эти два полюса соотносятся с такими явлениями как привычка и память. Привычка характеризуется автоматизмом и не требует интеллектуальных усилий, в то время как воспоминание вызывается к жизни процессом **вспоминания**, требующим воображения, и в этом смысле близким к процессу изобретения. Мгновенное воскрешение образа прошлого вызывается каким-либо воздействием: запахом, памятным предметом. Воспоминание вызывается затруднением: нужно осознать, что нечто забыто, и целенаправленно приложить усилие для восстановления упущенного памятью [Рикер, 2004].

На этом противопоставлении автоматизма и рефлексивности Рикер выстраивает свою концепцию истории как научной наследницы памяти, утверждая идею их независимости и взаимной дополнительности. Рикер пытается избежать обеих крайностей: и порицания памяти, как способности к адекватной репрезентации прошлого, и принижения истории перед лицом достоверных свидетельств. Его позиция состоит в том, что, хотя история может (и должна) дополнить, уточнить или даже опровергнуть свидетельство памяти относительно



прошлого, но она не в состоянии упразднить память. Причина этому с одной стороны кроется в онтологии, поскольку, несмотря на социальную и культурную обусловленность, вопреки всем подозрениям и ловушкам воображения, можно утверждать, что специфическая потребность в истине имплицитна нацеленности на прошлую вещь. [Ricoeur, 2000, p. 66]. Самая первая функция памяти – это способность к усвоению получаемого опыта, и для выживания организма очень важно, чтобы опыт действительно запомнился, и чтобы запомнился именно он. В силу этого память сохраняет нацеленность на мир, на реальный опыт, поэтому история не должна противопоставляться памяти.

С другой стороны, причина неустранимости памяти кроется в этике: память децентрирует исторического субъекта, она позволяет увидеть прошлое в разнообразии и в итоге расширяет коллективный исторический опыт. При сохранении корректирующей роли истории, память сохраняет этот освобождающий, демократизирующий, антирепрессивный импульс, о котором писал П. Нора. Память охраняет в первую очередь человеческое измерение глобальных построений ученых. Рикёр утверждает симметричность двух составляющих одного процесса осмысления прошлого. С одной стороны это историзация памяти, то есть рассмотрение ее как феномена культуры, подверженного историческим изменениям, как и любой другой феномен. Такой подход к памяти инициирует встречный процесс, «в котором история осуществляет свою корректирующую истинностную функцию в отношении памяти, постоянно выполняющей по отношению к ней свою функцию матрицы» [Рикёр, 2004, с. 546-547]. Наказ помнить должен быть дополнен дистанцированным и критическим взглядом историка.

Концепция Рикера интересным образом перекликается с подходом Джеймса Верча к национальной памяти, как к системе «быстрого мышления» [Верч, 2017]. Верч опирается на метафору двух систем мышления, как их описывает Д. Канеман:

- Система 1 (быстрое мышление) срабатывает автоматически и очень быстро реагирует на ситуацию, не требуя или почти не требуя усилий и не давая ощущения намеренного контроля (примером действия быстрого мышления может быть приветствие человека, чье лицо показалось знакомым, хотя через секунду уже приветствующий может вспомнить, что когда-то поссорился с этим человеком и дал себе слово больше не общаться с ним). Система 1 нередко делает ошибки, но позволяет экономить энергию, потребляемую мозгом в большом количестве.

- Система 2 (медленное мышление) выделяет внимание, необходимое для сознательных умственных усилий, позволяет изменить устоявшиеся взгляды и образ действий. Действия Системы 2 часто связаны с субъективным ощущением деятельности, выбора и концентрации. [Канеман, 2016, с. 31].

Верч вводит понятие нарративного шаблона как обобщенной схемы, обуславливающей организацию событий в нарративах коллективной памяти. Примечательно, что Верч говорит о памяти как о «коллективном припоминании», что подразумевает активный характер процесса. Но в его концепции коллективное припоминание опирается на специфический набор нарративных шаблонов как на «привычное средство для производства быстрых, почти

автоматических суждений, которые обычно не подвергаются сознательной рефлексии Системы 2» [Верч, 2017].

Проводя аналогию с концепцией Рикера, можно сказать, что нарративные шаблоны представляют собой привычку мышления, а не воспоминания о чем-то прошлом. Если нарративы национальной памяти основываются исключительно на такой привычке, тогда они становятся скорее «автоматическими воспоминаниями». Можно далее рассмотреть, что это подразумевает в концепции Рикёра: отсутствие чувства дистанции между настоящим и прошлым, отсутствие чувства сомнения, а значит активного визирующего воображения, позволяющего конфигурировать адекватные воспоминания. Но и в терминах *memory studies* очевидно, что такая ситуация пагубно отражается на способности общества решать свои проблемы и взаимодействовать с соседями. Верч полагает, что в противоположность нарративным шаблонам коллективным припоминанием должна управлять Система 2 с опорой «на рефлексию и тщательный анализ свидетельств», которые должны помочь «избежать поспешных заключений, внушаемых нарративным шаблоном» [Верч, 2017]. В терминологии Рикёра речь в таком случае идет о разыскании «трудных воспоминаний». Естественно предположить, что «рефлексией и анализом свидетельств» должна заниматься в первую очередь историческая наука, осуществляя таким образом свою критическую функцию по отношению к памяти.

Вопрос о том, должна ли историческая наука определять коллективную память, редко ставится прямо в трудах ученых, но очень часто подразумевается позитивный ответ на него. Показательной является статья М. Ф. Румянцевой «Историческая память и презентация истории», где автор сразу прямо утверждает, что «актуальная функция исторической науки – предложить социуму наиболее эффективный и адекватно отвечающий его потребностям способ конструирования идентичности / формирования общей социальной памяти» [Румянцева, 2017, с. 18]. Сразу следом М. Ф. Румянцева высказывает сомнение в том, что историк имеет на это право, особенно в силу того, что его построения субъективны. В последующих рассуждениях о том, как можно преодолеть «произвол историка», подразумевается, что, если найти решение этой проблемы, то историк приобретает монополию на социальную память [Там же].

Однако выбор, какой именно способ конструирования идентичности является «наиболее эффективным и отвечающим потребностям социума» остается делом социума, но и историка тоже, как его члена. Поль Рикёр полагал, что спор между памятью и историей не может быть выигран с помощью только эпистемологических процедур. В своей концепции он переносит его на другую сцену – сцену, принадлежащую читателю истории, которая вместе с тем является и сценой рассудительного гражданина. «Получатель исторического текста должен и лично, и в плане публичной дискуссии поддерживать равновесие между историей и памятью» [Рикёр, 2004, с. 691]. Эта ответственная роль возлагается на адресата истории потому, что он вместе с тем является и действующим лицом истории, несущим ответственность за последствия.

Конечно, применительно к реалиям соотношения памяти и истории в России, выбор, который делают субъекты истории, заставляет тревожиться представителей исторической

науки. Тем не менее, эта та реальность, с которой необходимо работать, как оптимистично заключает в своей статье И. И. Курилла «историков России ожидает ... сложная, но интересная борьба за историю» [Курилла, 2014]. Делом исторической науки может быть участие в формировании институтов и механизмов осуществления этого выбора в социуме. Характерной чертой ориентации субъекта в современном мире является множественность возможных стратегий действия (как на уровне индивидуальных, так и на уровне коллективных субъектов): действия не предопределены религиозными, социальными, культурными, гендерными и иными стереотипами. Залогом эффективности деятельности является возможность переключения между этими стратегиями, которая проистекает из различных способов переоценки ситуации, смены объяснительных моделей, тесно связанных с используемыми нарративами.

Методологической реальностью исторической науки сегодня является множественность версий прошлого; предположительно, полноту репрезентации прошлого создает именно возможность переключения между различными нарративами. Задача исторической политики состоит как раз в том, чтобы отсечь множественность для того, чтобы обеспечить возможность для действия, в то время как задача исторической науки в целом – сохранять и приумножать потенциал множественности для обеспечения широты выбора возможных действий. Таким образом, историческая наука и коллективная память оказываются частями одной системы сохранения социального опыта и определения субъектом собственного места в мире. Они соперничают между собой за ресурсы общества, и обе они не лишены достоинств и недостатков, но главной проблемой оказываются не их недостатки, а стремление подменить историю памятью и наоборот.

### Список литературы / References

Бергсон, А. (1914). Интеллектуальное усилие. *Собр. соч. в 5 т.: Т. 4. Вопросы философии и психологии*. СПб. М. И. Семенов. С. 141-189.

Bergson, A. (1914). An Intellectual effort. In: *Collected works in 5 volumes. Vol. 4. Questions of philosophy and psychology*. St. Petersburg. M. I. Semenov. pp. 141-189. (In Russ.)

Верч, Дж. (2018). Нарративные инструменты, истина и быстрое мышление в национальной памяти: мнемоническое противостояние между Россией и Западом по поводу Украины. *Историческая экспертиза*. № 2(15). С. 15-32.

Wertsch, J. (2018). Narrative Tools, Truth, and Fast Thinking in National Memory: A Mnemonic Standoff between Russia and the West over Ukraine. *The Historical Expertise*. no 2(15). pp. 15-32. (In Russ.)

Канеман, Д. (2016). *Думай медленно... решай быстро*. М. АСТ. 653 с.

Kahneman, D. (2016). *Thinking, fast and slow*. Moscow. 653 p. (In Russ.)



Кузнецова, Е. (2016). Защита с генералом Власовым [Электронный ресурс]. *Фонтанка.ру*. URL: <https://www.fontanka.ru/2016/03/01/173/> (дата обращения: 8.02.2021).

Kuznetsova, E. (2016). Defense with General Vlasov [Online]. *Fontanka.ru*. Available at: <https://www.fontanka.ru/2016/03/01/173/> (Accessed: 08 Feb. 2021) (In Russ.)

Курилла, И. И. (2014). История и память в 2004, 2008 и 2014 годах. *Отечественные записки*. № 3(60). С. 36-43.

Kurilla, I. I. (2014). History and memory in 2004, 2008 and 2014. *Otechestvennye zapiski*. no. 3(60). pp. 36-43. (In Russ.)

Малинова, О. Ю. (2012). Использование прошлого в российской официальной символической политике (на примере анализа ежегодных президентских посланий). *Историческая политика в XXI веке*. М. НЛЮ. С. 368-395.

Malinova, O. Yu. (2012). The Use of the Past in Russian Official Symbolic Policy (based on the analysis of annual Presidential messages). In: *History politics in the XXI century*. Moscow. pp. 368-395. (In Russ.)

Махотина, Е. И. (2018). Нарративы музеефикации, политика воспоминания, память как шоу: Новые направления memory studies в Германии. *Методологические вопросы изучения политики памяти*. М.; СПб. Нестор-История. С. 75-92.

Makhotina, E. I. (2018). Narratives of Musealization, the Politics of Recollection, Memory as a Show: New Directions of Memory Studies in Germany. In: *Methodological issues of studying the politics of memory*. Moscow; St. Petersburg. Nestor-History. pp. 75-92. (In Russ.)

Мегилл, А. (2007). *Историческая эпистемология*. М. «Канон+», РООИ «Реабилитация» 480 с.

Megill, A. (2007). *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*. Moscow. 480 p. (In Russ.)

Нора, П. (2005). Всемирное торжество памяти. *Неприкосновенный запас*. № 2. С. 202-208.

Nora, P. (2005). The Global Triumph of Memory. *Neprikosnovennyyu zapas*. no. 2. pp. 202-208. (In Russ.)

Рикёр, П. (2004). *Память, история, забвение*. М. Изд-во гуманитарной литературы. 728 с.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. Moscow. Publishing House of Humanitarian Literature. 728 p. (In Russ.)

Румянцева, М. Ф. (2017). Историческая память и презентация истории: неоклассическая vs классическая – неклассическая – постнеклассическая модели исторической науки. *Событие в истории, памяти и нарративах идентичности*. М. Аквилон. С. 18-48.

Rumyantseva, M. F. (2017). Historical Memory and Presentation of History: Neoclassical vs Classical – Non-classical – Post-non-classical Models of historical Science. In: *The Event in History, Memory and Narratives of Identity*. Moscow. Aquillo. pp. 18-48. (In Russ.)

Pomian, K. (1998). De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire. *Revue De Métaphysique Et De Morale*. no. 1. pp. 63-110.

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris. Seuil. 682 p.

### Сведения об авторах / Information about the authors

**Аникина Александра Борисовна** – кандидат философских наук, преподаватель Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск, ул. Пирогова, 2, e-mail: liedda27@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5713-3168>.

**Каулинь Алена Леонидовна** – студентка Новосибирского государственного университета, Новосибирск, Пирогова, 1, kaulin2011@yandex.ru

*Статья поступила в редакцию: 10.01.2021*

*После доработки: 15.02.2021*

*Принята к публикации: 25.02.2021*

**Anikina Alexandra** – Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at Novosibirsk State University, Novosibirsk, 2, Pirogova str., e-mail: liedda27@gmail.com

**Kaulin Alena** – student of Novosibirsk State University, 1, Pirogova str., Novosibirsk, kaulin2011@yandex.ru.

*The paper was submitted: 10.01.2021*

*Received after reworking: 15.02.2021*

*Accepted for publication: 25.02.2021*

УДК 1 (091)

**ФИЛОДЕМ О ДРЕВНЕЙ АКАДЕМИИ  
(«ИСТОРИЯ АКАДЕМИЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ», col. V–XVI)**

**Е. В. Афонасин**

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

**Аннотация.** В статье предлагается русский перевод части «Истории философов» Филодема, доступной в двух Геркуланских папирусах (PHerc. 1021 и PHerc. 164) и посвященной истории Древней Академии (col. V–XVI и дополнения). Этот важный источник, переведенный и прокомментированный в статье, содержит интересные биографические подробности, позволяющие лучше понять образ жизни наследников Платона Спевсиппа, Ксенократа, Полемона, Кратета и Крантора, чья активность приходится на период с 347 по 274 гг. до н. э.

**Ключевые слова:** история научно-образовательных институтов, философские биографии, Афины.

**Для цитирования:** Афонасин, Е. В. (2021). Филодем о Древней Академии («История академических философов», col. V–XVI). *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 14-27. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.14-27.

**PHILODEMUS ON THE OLD ACADEMY  
(“HISTORY OF THE ACADEMIC PHILOSOPHERS”, col. V–XVI)**

**E. V. Afonasin**

Institute of philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
afonasin@gmail.com

**Abstract.** The paper offers a Russian translation of the portion of the “History of the philosophers” by Philodemus, available in two Herculaneum papyri (PHerc. 1021 and PHerc. 164), which deals with the history of the Old Academy (col. V–XVI, and some supplements). This important source, translated and commented in the article, highlights the most interesting biographical details of the heirs of Plato, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crates, and Crantor, whose activity ranges from 347 to 274 BCE.

**Keywords:** the history of scientific and educational institutes, philosophical biographies, Athens.

**For citation:** Afonasin, E. V. (2021). Philodemus on the Old Academy (“History of the academic philosophers”, col. V–XVI). *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 14-27. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.14-27

Изучаемая в данной статье история Древней Академии представляет собой, как теперь считается, часть более пространного собрания историй Филодема о философах под названием Σύνταξις τῶν φιλοσόφων (так его называет Диоген Лаэртий, *Жизни философов* 10.3). Ранние



издатели эту часть общего собрания называли Academicorum Index. Содержащие данный текст папирусы PHerс 1021 и PHerс 164, обнаруженные при раскопках в погибшем в результате извержения Везувия городе Геркулануме, сохранились фрагментарно. Точнее, от последнего сохранилось всего несколько обрывков, тогда как первый представляет собой сильно пострадавший, но все же читаемый свиток. Кроме самого папируса существует также Оксфордский список, который был изготовлен вручную вскоре после обнаружения папируса. Папирус исписан с двух сторон, поэтому колонки на лицевой стороне обозначаются издателями римскими цифрами, а несколько восстанавливаемых колонок на оборотной стороне – буквами от Z до M. Имеется несколько реконструкций этого текста, из которых самым точным и удачным считается издание Тициано Доранди [Dorandi, 1991]. Новейшее комментированное издание и перевод Пола Каллигаса и Вулы Цуны [Kalligas, Tsouna, 2020] основаны на нем, с учетом более ранних работ Гайзера [Gaiser, 1988] и др. авторов. В ряде случаев текст восстанавливается очень приблизительно<sup>1</sup>. Перевод сопровождается комментариями, которые помещаются сразу после каждого фрагмента. Ряд общих сюжетов вынесен во вступительную статью, опубликованную в одном из предыдущих номеров журнала *Respublica Literaria* [Афонасин, 2020b].

#### Col. V.32–VI.10

[Учениками Платона были] ... [Спевсипп Афинский, Ксенократ Халки]донский<sup>1</sup>, Гераклид и Аминт<sup>2</sup>, оба из Гераклеи, Менедем Пиррский<sup>3</sup>, Гестиэй Перинфский<sup>4</sup>, Аристотель Стагирит, [Херон] из Пеллены<sup>5</sup>, Дион Сиракузский, низвергший тиранию Дионисия, Гермодор Сиракузский, писавший о нем и переправивший его диалоги в Сицилию<sup>6</sup>, Эраст и [Кориск Скепсийские]<sup>7</sup>, Асклепад, написавший о нем воспоминания, Кизикийский Тимолай, Каллиген, Афинский Тимолай, которого Спевсипп упоминает в *Поминках по Платону*, Архит Тарентский, Хион, низвергший тирана Гераклеи, Пифон и [Гераклид], убившие Котия и за это получившие афинское гражданство и увенчанные золотым венком, оба Эносские<sup>8</sup>. Кроме того, он передает<sup>9</sup> ... что женщины учились вместе с ними ([συνεσ]χόλασαν)ν), будучи одеты в мужскую одежду<sup>10</sup>.

1. Имена в квадратных скобках добавлены на основании других списков учеников Платона, более или менее стандартных (см.: Диоген Лаэртий 3.46, [здесь и далее: Dorandi, 2013]).

2. Мы не знаем, кто это, но так как в аналогичном месте списка у Диогена Лаэртия стоит имя Амикл Гераклеяский, то его можно отождествить с математиком Амиклом, о котором упоминает Прокл (Комментарий к *Началам* Евклида 67.8).

3. См. ниже: col. VI.

4. Гестиэй упоминается в одном доксографическом сообщении в связи с движением планет и теорией зрения (318.15, 403.19 Dox. Gr.). Кроме того, Теофраст в *Метафизике* (6b9)

<sup>1</sup> Фотографии папируса доступны в составе Oxford drawings of the papyri. Транскрипция Г. Кавалло на основе ряда изданий доступна в базе данных: The Thesaurus Herculansenium Voluminum Project: <http://papyri.info/dclp/62441>.

пишет, что, подобно Ксенократу, он стремился изучать все разнообразие действительности и, наконец, Порфирий (фр. 174 Smith) упоминает его среди тех, кто писал о знаменитой лекции Платона *О благе*.

5. Имя «Херон» надписано в папирусе между строк. О нем см. ниже: col. XI–XII.

6. Гермодор упоминается также Цицероном (*Письма Аттику* 13.21.4), причем с определенным сарказмом: очевидно, распространение книг Платона, в пифагорейском ключе, ассоциировалась не только с наживой, но и «открытием» тайных знаний невеждам. Естественно предположить, что Гермодор стал учеником Платона во время пребывания последнего на Сицилии. Диоген (2.106 и 3.6) упоминает его сочинение о Платоне, сообщая, что после смерти Сократа Платон сначала поехал в Мегары к Евклиду, затем в Кирену к математику Феодору, а лишь потом в Италию к пифагорейцам (см. col. X, выше, прим. 1). Сохранилось несколько упоминаний о его философских сочинениях. [Подробнее см.: Dillon, 2003, pp. 198-204; Диллон, 2005, с. 226-233; фрагменты: Isnardi-Parente, 1982].

7. Об Эрасте и Кориске см. col. V и Платоново *Шестое письмо*.

8. Котий был фракийским царем (382–358), однако его убийство у Диогена Лаэртия (9.66) приписывается Пиррону (со ссылкой на Диокла).

9. Строки 21–25 не сохранились. Возможно, там речь шла о Спевсиппе, если судить по параллельным упоминаниям учениц Платона и Спевсиппа у Диогена Лаэртия 4.2.

10. Согласно Дикеарху, их звали Ласфения из Мантинеи и Аксиофея из Флиунта (Диоген Лаэртий 3.46 и 4.2). Из списка Диогена здесь не упомянуты Филип Опунтский (скорее всего, его имя шло одним из первых), а также иначе не известные Эвеон Лампсакский, Гиппофал и Каллип Афинские, и Деметрий Амфипольский. Вместо Аминта у Диогена, как уже упоминалось, стоит Анкл, причем ряд имен у него отсутствует. В целом, список Филодема выглядит более основательным, хотя бы потому, что дает дополнительные сведения о малоизвестных личностях.

Col. T.1–13

Это пишет о нем Диодор<sup>1</sup>, который, хотя и сочинил свою историю во времена Теофраста, сам был учеником Спевсиппа: «Природа и трудолюбие его заслуживают особого упоминания. Ведь он не только занимался всевозможными предметами и высказался обо всем [достаточно подробно], но и так что, как казалось, если бы он не облюбовал места для занятий (διατριβήν) [в пределах мусея (εἰς τὸ μουσεῖον π]έραν)]»<sup>2</sup> ...

1. Согласно Диогену Лаэртию (4.2), этот иначе неизвестный ученик Спевсиппа сочинил «Памятные записки», в которых приписывает своему учителю способность связывать разные науки друг с другом (как прутья в вязанке хвороста). И действительно, список сочинений Спевсиппа у Диогена показывает необычайную широту интересов. [Подробнее о нем: Dillon, 2003, pp. 30-88; Диллон, 2005, с. 43-107; фрагменты: Isnardi-Parente, 2007].

2. Платон, а затем Спевсипп, Менедем и Ксенократ совершали со своими учениками прогулки и проводили занятия в публичном парке неподалеку от мусея и «сада», который принадлежал Платону, а затем перешел во владение его преемникам. Именно такую сцену рисует комедиограф Эпикрат (фр. 11 Kock), описывая, как Платон, Спевсипп и Менедем учили

юношей процедуре диэрезы на примере тыквы, а Элиан (*Пестрые рассказы* 3.19) рассказывает, как престарелый Платон, не желая терпеть общества Аристотеля и его сторонников, покинул «место для прогулок (περίπατος)» снаружи и удалился внутрь своего «сада». О физическом устройстве Академии [см.: Dillon, 2003, pp. 2-15; Диллон, 2005, с. 12-27; Афонасина, 2019].

#### Col. VI.28–40

Спевсипп ведь от самого Платона, хотя и [был болен]<sup>1</sup>, получил место для занятий (διατριβήν). Спевсипп же, как говорит Филохор, когда завладел музеем (τὸ μουσεῖον), [посвятил Харитам статуи,] на которых было написано следующее: «Этих [священных] богинь, Харит, Музам посвящает Спевсипп, ради речений свершив дар (λογίων εἴνεκα δῶρα τελεῶν)»<sup>2</sup> ... парализован. Также он (Филохор) пишет, что он заведовал этим местом для прогулок (τὸν περίπατον) восемь лет до своей смерти.

1. Диоген Лаэртий (4.3) также отмечает, что Спевсипп начал управлять школой еще до смерти Платона и по его личному указанию, будучи уже в возрасте и испытывая проблемы со здоровьем (вероятно, страдая от артрита).

2. Согласно Диогену Лаэртию (4.1), он добавил эти статуи к святилищу Муз (мусею), основанному Платоном в Академии. Далее, рассказывая уже о Полемоне, Диоген (4.19) описывает местоположение этого святилища, говоря, что сам Полемон жил затворником в «саду» Академии, тогда как его ученики селились близ музея и крытой галереи. Из надписи следует, что Спевсипп, возможно, исполнил таким образом какой-то религиозный обет.

#### Col. VI.41–VII.18

Молодежь же решила определить голосованием, кто будет руководить<sup>1</sup>, и избрали Ксенократа Халкидонского<sup>2</sup>. Аристотель в это время был в Македонии, а Менедом Пиррский и Гераклид Гераклеяский<sup>3</sup> проиграли ему лишь несколько голосов. Гераклид затем отправился на Понт, а Менедом обустроил для себя другое место для прогулок (περίπατον) и занятий (διατριβήν). [Присутствующие тогда в Академии] предпочли Ксенократа потому, что восхищались его сдержанностью. Ведь в Спевсиппе жил более буйный нрав, нежели в иных людях, не знающих меры, так что, [побежден сладострастием, он страдал слабостью суставов]<sup>4</sup> ...

1. То есть, должны были решить, кто возглавит Академию после смерти Спевсиппа в 339 г.

2. [Подробнее см.: Dillon, 2003, pp. 89-155; Диллон, 2005, с. 108-181; фрагменты: Isnardi-Parente, 1982].

3. Традиционно Гераклид считается одним из ближайших учеников Платона, лишь косвенно связанным с Аристотелевским Ликеем (см. Цицерон, *О законах* 3.14, *О природе богов* 1.13.34, *Тускуланские беседы* 5.3.8–9, *О дивинации* 1.23.46; фр. 30, 72, 85 и 117A Schütrumpf, соответственно). Лишь Прокл (фр. 66, *Комментарий к «Тимею»* 4.281e) по каким-то причинам отрицает это. [Фрагменты: Schütrumpf et al., 2008; Афонасин, 2020a]. Сообщение о нем см. col. IX, ниже.



4. О несдержанности и вспыльчивости Спевсиппа, как и о его болезни, пишет Диоген Лаэртий (4.1 и 3), однако, возможно, все эти анекдотические истории – просто отражение собственного учения Спевсиппа о наслаждении [Dillon, 2003, p. 64 sq.; Диллон, 2005, с. 80 сл.].

Col. VII.22–VIII.46 и IV.1–24

... здесь был Антипатр, который радушно принял других... ведь ... говорят ... его ... Антипатр... благосклонно принял ответ. И когда его спросили, что он думает о проекте соглашения, то он ответил, что оно годится для домашних слуг, но горестно для свободных людей<sup>1</sup>. Говорят, что благорасположение Ксенократа к народу было таково, что он даже не стал приносить жертву музам, когда (вражеский) гарнизон вошел в город. И позже, когда Демад установил свое правление и внес Ксенократа в списки афинских граждан, он не решился принять эту регистрацию, заметив, что для него было бы позором иметь что-либо общее с правительством, против создания которого народ избрал его выступить в качестве посла<sup>2</sup>. Некоторые же, говоря, что Ксенократ вернулся из дипломатической поездки, не достигнув успеха, так что союзник Антипатра был избран голосованием [в качестве посредника] для народа ... Кроме того, Тимей ... его ... менее<sup>3</sup> ... некоторые же пишут о нем ... статья ... завтра ... слышать ... о празднике ... посетив<sup>4</sup>... А так как там присутствовало сто пирующих, слугами была принесена сотня золотых кубков для вина. После того, как каждый кубок был наполнен вином, а большой и красивый золотой венок помещен в центре на треножнике, он (Дионисий) сказал, что венок достанется тому, кто первым выпьет вино. Выйдя победителем, Ксенократ взял его (венки) и увенчал статую Гермеса так, как если бы это была гирлянда из цветов. Вести об этом поступке быстро разлетелись, а человек, выказавший такое пренебрежение к золоту, заслужил восхищение большее, нежели тот, кто столько всего приготовил в один день ... Его учениками, как говорят, были Ксенократ, [бывший его родственником], Метрон и Адемант из Этолии, Крантор из Сол, афинянин Кратет, ... из Мессины, Олимпиад ... и Полемон Афинский<sup>5</sup>, который принял после него школу. Другим ... похвалив ... все, что ... показал ...

1. В седьмой колонке строки 19–21 утрачены полностью, строки 22–35 сильно повреждены. История об участии Ксенократа в посольстве к македонскому регенту Антипатру после поражения Афин и их союзников в Ламийской войне в 322 г. хорошо известна (Диоген Лаэртий 4.8–9, Плутарх, *Фокион* 27.1–4). В частности, сообщается, что Антипатр радушно принял других послов, но не Ксенократа. Передает Плутарх и реакцию Ксенократа на унижительное для Афин соглашение.

2. См.: Плутарх, *Фокион* 29.4, который сообщает, что гражданство Ксенократу предложил не Демад, а Фокион. Но философ также от него отказался.

3. Первая часть сообщения Тимея из Тавромения утрачена полностью.

4. Строки с 18 по 34 почти полностью утрачены. Очевидно, это начало последующей истории о праздничном пире во дворце сицилийского тирана Дионисия Младшего, рассказываемой и другими античными авторами. Афиней (*Пирующие софисты* 10.437В) излагает ее со ссылкой на Тимея, на которого, должно быть, опирался и Филодем.

5. О преемнике Ксенократа Полемоне см. ниже, col. IV, XIII–XV. О Кратете и Кранторе см. небольшие главы у Диогена Лаэртия (4.21–27) и ниже, col. XV–XVI, S, Q. [Подробнее о Кранторе см.: Dillon, 2003, pp. 216-230; Диллон, 2005, с. 246-261]. Адеманту из Этолии, возможно, посвящена col. R, ниже.

#### Col. IX.1–X.35

Он был опытным предсказателем и, как говорят некоторые, Гераклид<sup>1</sup> кроме того был и учителем грамматики, что потенциально одно и то же. Поэтому, «когда в области Гераклеи случился неурожай сначала из-за засухи, а затем по причине затяжных дождей, на землю Гераклеи на многие годы пришел голод. И после того, как жители Гераклеи обратились, по их сообщению (к пифии) ... Кефисоген пифии ... Когда же ответ был прочитан, Кефисоген упал замертво... Гераклид оступился, упал, и, скатившись по ступеням в центр театра, ударился головой о каменный выступ. Так что он испустил дух почти что вслед за подкупившим (пифию). Случилось также и так, что прорицательница, как только она вошла в храм, была укушена змеей и умерла»<sup>2</sup>. Этот же человек<sup>3</sup> говорит, что среди философов были и лучшие ученики, и лучшие граждане, нежели он (Гераклид), и к тому же лучшие риторы ... об искусстве ... хороший ... хорошего ... мудрого ... выступая против философов, он говорит правду, так как о делах Диона Сиракузского рассказывают и многие другие.

1. Полную фантастических деталей биографию Гераклида подробно рассказывает Диоген Лаэртий (5.86).

2. Эта история известна также благодаря Диогену Лаэртию (5.91): «Гермипп сообщает, что когда в стране наступил голод, жители Гераклеи обратились к пифии за помощью. И Гераклид, как говорят, подкупил посланников и вышеупомянутую пифию, чтобы они дали ответ, что мол беда отступит лишь тогда, когда они увенчают Гераклида, сына Евтифрона прижизненно золотым венком, а после смерти будут почитать его как полубога (героя). Подложный оракул был доставлен в город, но те, кто его подделал, ничего не получили. Ведь как только они увенчали Гераклида в театре, его тут же разбил паралич, послов забили камнями до смерти, а сама пифия в тот же час, спускаясь в святилище, наступила на одну из своих змей, была укушена и тут же испустила дух. Вот что говорят о его кончине». Гермипп писал биографии знаменитых людей, жил в конце III в. до н. э., был родом из Смирны и учился у Каллимаха.

3. Это плохо сохранившееся сообщение приписывается тому же автору, что и предыдущее (у Диогена Лаэртия это Гермипп, который упоминается и в следующей колонке) и касается вопроса о вовлечении философов в политические дела. О друге Платона Дионе Сиракузском см. выше. Возможно, Филодему или цитируемому им автору показалось уместным в этом месте сравнить нашего Гераклида с сицилийским военачальником Гераклидом, союзником, а затем противником Диона, убитым по приказу последнего в 354 г. (Диодор Сицилийский, *Историческая библиотека* 16.16.2, Плутарх, *Дион* 53 и др.).

## Col. X.35–XII.1–41

Обсуждать еще и эти сообщения в данном сочинении – это не мое дело, равно как и [выяснить], что было сделано (в них) в согласии с философией, [а что нет]. Однако ничто не мешает нам добавить сведения о Хероне из Пеллены, которые передает Гермипп в сочинении «О людях, от преследования мудрости (философии) перешедших к [стремлению] к доблести и власти». «Херон из Пеллены пребывал в Академии при Платоне и Ксенократе, однако, одержав два или три раза победу в борьбе, ни разу не оступившись и, как говорят, трижды став победителем в Пифийских играх, он [не пожелал более] оставаться покладистым учеником благородного и доблестного [мужа] ... равных ... показательно совершив прекрасные вещи благодаря своей дерзости ... [презрительно] ... весьма ... Антипатра ... благодаря Коррагу и другим доблестным воинам, которые пришли с ним на Пелопоннес, захватив власть в своем родном городе, он изгнал из него граждан и передал рабам имущество и жен их господ». Фений же сообщает, что из любви к славе и наживе, а также благодаря своей заслуженной победе в Олимпии, он превратился в дерзкого тирана. Некоторые говорят, что он даже пытался основать город Херонею близ так называемого мегарского ... его ... и упомянутый Ксенократ ... школу ... к послам Антипатра ... благодаря Коррагу и тысяче воинов, пришедшим с ним на Пелопоннес ...»<sup>1</sup>.

1. Сообщение Гермиппа здесь дополняется выдержкой из книги о тираноубийцах Фения из Эреса. Примечательно, что, в отличие от Гермиппа, который явно обвиняет Херона в том, что тот отошел от политического учения своего наставника Платона, рассказывающий ту же историю Афиней (*Пирующие софисты* 11, 509a–b), напротив, отмечает, что тираном он стал благодаря «великолепному» *Государству* и «беззаконным» *Законам*. В целом, история о тирании Херона хорошо известна: ее также упоминают Псевдо-Демосфен (*Речи* 17.10) и Павсаний (7.27.7). Сообщение перипатетика Фения о том, что Херон хотел основать город в свою честь, видимо, желая в этом уподобиться Александру, уникально.

Херон упоминается также в одном изолированном фрагменте сочинения Филодема, на сей раз со ссылкой на перипатетика Дикеарха из Мессины: «Дикеарх говорит ... Но [Херон] ... показал дерзкими делами...» (*PHerc* 164, fr. 22.1–7).

## Col. IV.25–45, XIII.1–10

Антигон<sup>1</sup> же, сам ... прическа<sup>2</sup> ... так как (Полемон<sup>3</sup>), происходя из дема Эи, как говорит Антигон, и будучи сыном Филострата, одного из первых людей Афин, также вроде бы некогда был в числе тех, кто разводил лошадей для скачек. Рассказывают, что в молодые годы он сначала вел разгульный образ жизни, так что как-то целый день пьянствовал во время процессии через Керамик, а жена выдвинула против него позорное обвинение в дурном с ней обращении, поскольку он увлекался мальчиками и юношами. А еще он постоянно носил с собой монеты различной ценности, дабы всегда иметь их наготове в случае какой надобности<sup>4</sup>.

1. Сведения о Полемене, Каратете и Кранторе, которые приводит Филодем, восходят к биографическому сочинению эллинистического собирателя историй Антигона из Каристоса

(ок. 240 г. до н. э.), который был также источником для Диогена Лаэртия, что облегчает восстановление пропущенных мест. Фрагменты из сочинений Антигона собраны Т. Доранди [Dorandi, 1999]. Данный отрывок – это фр. 8 и 9A Dorandi.

2. С 25 по 37 строку текст в этой колонке не сохранился. Можно предположить, что «прическа» упомянута Антигоном в связи с известной историей о разгульной жизни молодого Полемона.

3. Полемон, о котором далее пойдет речь, сменил Ксенократа на посту главы Академии в 314 г. и оставался схолархом целых сорок лет, до самой своей смерти в 270/69 г. Фрагменты сочинений Полемона и свидетельства о его учении: [Gigante, 1977]; исследование его философии: [Dillon, 2003, pp. 156-177; Диллон, 2005, с. 182-204].

4. Диоген Лаэртий (4.16) развивает эту тему. Он сообщает, что он также прятал монеты в различных местах и одна такая, в три обола (то есть как раз достаточная для того, чтобы оплатить услуги уличной девки), была обнаружена у одного столба в Академии.

Col. XIII.10–45, XIV.1–12

Но увлекшись Ксенократом и связавшись с ним, он изменил свой образ жизни настолько, что с тех пор не менялся в лице, не подавал вида и не повышал голоса, сдерживая себя, даже если был чем-то недоволен<sup>1</sup>. Особенно он подавлял страх перед собаками. Говорят, что как-то на него напала бешеная собака и вцепилась ему в лодыжку, и хотя все присутствующие [пришли в ужас или отвернулись], он оставался [невозмутимым]<sup>2</sup> ... хотя возражающие против этого, как ты увидишь, доминируют. И во время театральных представлений он сидел неподвижно, тогда как другие живо реагировали на сказанное<sup>3</sup>. По-видимому, он был невелик ростом, однако благородной наружности, напоминая изображение самоуверенного и твердого человека, как писал об этом Меланф[ий], будучи украшен величавостью, достойной политика<sup>4</sup>. Да и сам он негодовал по поводу тех, кто предметом спора делал неразрешимые вопросы, достойным занятием считая лишь дельные упражнения (*ἐν τοῖς πράγμασιν ὑμνάζεσθαι*). Посему, занимаясь этим делом, он и сам был безупречным (*ἀσώλοικος*), и, сторонясь всякого умствования (*ἀστέϊστοῦ*), оставался, как говорится, ревностным приверженцем Пиндарова сложенья (*ἀρμονίας*)<sup>5</sup>.

1. Аналогичное место у Диогена (4.17) также восходит к Антигону. Но перед этим (4.16) и, возможно, на основании иного источника, он сообщает, что молодой Полемон вломился в Академию с венком на голове, пьяный и в сопровождении друзей, и к философии обратился, выслушав речь Ксенократа об умеренности. В целом история очень известная и на разные лады пересказывается в 14-ти источниках (Полемон, фр. 15–33 Gigante). Афиней (*Пирующие софисты* 2, 44е) полагает, что в это время Полемону было уже ок. 30 лет. Дж. Диллон [Диллон, 2005, р. 183] высказывает сомнение по этому поводу, считая, что Полемон должен был в это время быть значительно моложе, а поэтому, возможно, еще не был женат. Как бы там ни было, ясно, что с женой он должен был разойтись, так как из дальнейшей истории следует, что жил он со своим другом и будущим преемником Кратетом в доме их общего друга Лисикла (Диоген Лаэртий 4.22).



2. Строки 27–35 не читаются. Возможно, там было то же, что и у Диогена (4.17): «... он даже не побледнел, и сохранял невозмутимость, несмотря на шум, который поднялся по этому поводу в городе».

3. Диоген постоянно сравнивает Полемона с Кратетом, тогда как у Филодема эта линия отсутствует. Трудно сказать, была ли она у самого Антигона. До этого Диоген отмечает, что Полемон привлек Кратета своей невозмутимостью, в данном же случае он пишет, что, в отличие от Кратета, Полемон никак не отреагировал на чтение стихов Гомера самим «Никостратом, по прозвищу Клитемнестра», должно быть знаменитым тогда рапсодом.

4. Из слов Плиния (*Естественная история* 35.32) следует, что Меланфий сам был живописцем из школы Апеллеса. Диоген (4.18) связывает это сообщение с последующим замечанием о том, что и сам Полемон говорил, что диалектическим упражнениям должно предпочитать поступки.

5. У Диогена (4.18) это сообщение дополняется утверждением, что, согласно Полемену, не применять теорию на практике – это все равно, что выучить гармонику по учебнику или быть в состоянии ответить на любой вопрос, не умея при этом упорядочить собственную жизнь. Практическую этику Полемона, в соответствии с которой цель человека – это жизнь в согласии с собственной природой, а добродетель – достаточное условие для счастья, подробно исследует Дж. Диллон [Диллон, 2005, с. 185-193].

#### Col. XIV.13–46, XV.1–46

Избегая общения и сторонясь толпы, оставаясь в одиночестве, наподобие тех, кто стремится к затворничеству<sup>1</sup> ... всякого различия ... превыше ... то, что признавалось ради хорошего или даже приемлемого отношения к городу, и люди не переставали восхищаться им и хвалить его на все лады за присущие ему верность и благоразумие, а также за то, что его жизнь была свободна от всяких злодеяний и страданий. Ведь даже ... в суд или публичное здание, если не возникала какая-либо нужда<sup>2</sup>. Так и проживал он один за городом, тогда как его многочисленные приверженцы, поставив себе домики в саду (*ἐν τῷ κήπῳ*), проводили рядом с ним большую часть своего времени<sup>3</sup>. Должно быть с юных лет он восхищался Ксенократом, всячески воспевал его, во всем ему подражал. Кроме того, он был, как говорят, любителем Софокла, более всего восхваляя совершенную слаженность (*τὸ παναρμονιότατον*) и смелость (*παράβολον*) его речей<sup>4</sup>. Аркесилай, пришедший (в Академию) от Теофраста, сказал, что приверженцы Полемона подобны богам или остаткам неких древних – тех, что вылеплены из рода людей золотого века (*ἐκ τοῦ χρυσοῦ γένους διατετασμένων ἀνθρώπων*)<sup>5</sup>, и это [уже тогда относилось к немногим людям, столь царственным и величественным по природе, хотя они не прекращали] говорить, что большую часть всего этого получили от Платона. Спевсипп же и Ксенократ ... наконец ... столь великие ... сказал чудесно ... осталось Ксенократу ... юношей ... серьезных и трудолюбивых<sup>6</sup>. После этого ... Кратета ... расположен ... из руководителей Академии, который, будучи хорош собой по сравнению с другими, отважившимися на такое дело, и к тому же принадлежа к старшему поколению, в стремлении увлечь за собой юношу (Кратета), он (Полемон) не только не уступил и не испугался, но, напротив, продолжил бороться и соперничать с ним до тех пор, пока не достиг своей цели и не привлек Кратета к себе<sup>7</sup>.

1. Строки 17–21 утрачены.

2. Это предложение, как и следующее за ним, частично восстанавливается благодаря аналогичному высказыванию у Диогена Лаэртия (4.19).

3. У Диогена топография описана подробнее. Он сообщает, что ученики «ставили домики близ святилища Муз и крытой галереи». Согласно Диогену (4.19), Полемон никогда не садился для того, чтобы разобрать аргументы своих учеников, но прохаживался. Это замечание можно истолковывать как простое указание на стиль его преподавания, но оно может означать также, что, подобно Платону, какие-то занятия Полемон проводил не в стенах школы, но в открытом для широкой публики парке. Не очень понятно также и сообщение Диогена о том, что Полемон жил с Кратетом в доме Лисикла (4.21). Возникает вопрос, почему он не мог жить в доме Платона? И если он жил не на территории самой школы, то зачем там было селиться его ученикам, стремящимся быть ближе к учителю? Можно предположить, что Диоген механически объединяет разные источники и, даже если принять их достоверность, можно предположить, что речь идет о разных периодах жизни Полемона.

4. Диоген (4.20) добавляет, что, по словам Полемона, Гомер – это Софокл в эпосе, а Софокл – Гомер в трагедии.

5. Это сравнение, у самого Антигона из Каристоса и пересказывающего его Филодема относящееся к Полемону и ученикам возглавляемой им Академии, Диогеном Лаэртием (4.22) трансформировано в описание личных отношений между Полемоном и его преемником Кратетом, к которым, собственно, и сводится весь его рассказ.

6. Антигон (или Филодем) продолжает ту же мысль, наряду с Платоном упоминая Спевсиппа и Ксенократа. Строки 18–34 в колонке XV сохранились очень плохо.

7. Эта история о соперничестве внутри Академии никем более не засвидетельствована. О близости и взаимной привязанности Полемона и Кратета подробно пишет Диоген Лаэртий (4.21–23). В частности, со ссылкой на Антигона (фр. 14 Dorandi), он отмечает, что «общий стол» у них был в доме Крантора, у которого жил и будущий основатель Средней Академии Аркесилай. Подобная традиция совместного проживания наставника с ближайшими учениками сохранилась, как известно, вплоть до последних лет существования Академии, когда в доме Плутарха в Афинах жили сначала его ученик Сириан, а затем Прокл. Следует отметить, что сообщения наших биографов нередко следуют определенному паттерну: теоретические воззрения того или иного философа, нередко в сатирическом ключе, переносятся на его жизнь. Так, вечно подавляющий свой гнев и разбрасывающийся домашними питомцами Ксенократ конечно же должен был писать о воздержании, кичливый Гераклид, сочинивший историю об апофеозе Эмпедокла, и сам стремился к личному обожествлению и даже подкупил для этого пифию, а несдержанный в молодости, но любвеобильный Полемон, не только сам научился сдерживать свои чувства, попутно развивая теорию этического ригоризма, впоследствии заимствованную стоиками, но и стал автором теории философской любви, о чем у нас имеются некоторые свидетельства. Действительно, Плутарх сохранил высказывание Полемона: «Любовь – это служение богу ради заботы и спасения юных» (Плутарх, *О необразованном правителе* 780d), и это высказывание естественнее всего прочитывается в контексте философской платонической любви, основы которой заложены в *Пире*, *Федре* и *Алквиаде I* [Диллон, 2005, с. 191-192].

## Col. XVI.1–15

Крантор, как он (Антигон) говорит, хотя и заслужил восхищение жителей Сол, должен был (δέον) все же оставить благополучную жизнь там<sup>1</sup>, и прибыв в Афины, сначала слушал Ксенократа, а затем учился у Полемона, хотя его интересовало совсем не то, что увлекало последнего (καίτοι πολὺ διαφέρων ἐν οἷς ἔλαιζεν). Он был трудолюбив ... [не в меньшей мере в поэзии] ... [он напал (?)] ... [говорят], что он оставил после себя тридцать тысяч (поэтических) строк, часть которых некие люди затем приписали Аркесилаю ... их ... себя ... Спевсиппу ... собирався ... образ жизни ... заслуживая не меньших вещей, ухваченных<sup>2</sup> ...

1. Очевидно, Крантор прославился на родине как поэт (образец его сочинения о любви приводит Диоген – 4.26), но совершенно непонятно, какая именно необходимость заставила его покинуть дом. Возможно, Антигон (или Филодем) не имели в виду ничего конкретного, просто отмечая стремление молодого человека к лучшему образованию в центре современной ему интеллектуальной мысли. Впрочем, как показывает следующее предложение, он не перестал заниматься поэзией и другой литературной деятельностью.

2. Строки 16–40 очень фрагментированы. О том, что некоторые из сочинений Крантора затем приписали Аркесилаю (возможно, потому что тот издал их), говорит и Диоген Лаэртий (4.24). К сожалению, следующее предложение, где в каком-то контексте упоминается Спевсипп, более ни у кого не сохранилось. Несколько ниже (col. XVIII.34–40) у Филодема сообщается, что Аркесилай, который, как известно, сам на сократический манер ничего не писал, «исправил» сочинения Крантора или даже (по Диогену Лаэртию, 4.32) «был пойман за исправлением книг, из которых одни опубликовал, а другие сжег».

## Col. XVI.19 и S.1–37

(Антигон) говорит, что Аркесилай спросил у него (Крантора), когда тот был уже при смерти, желает ли он упокоиться в общей могиле, или какой другой?<sup>1</sup> Он же ответил так: «Найти покой прекрасно среди холмов родимой земли». Когда же Полемон возразил и указал на то, что ему надлежит упокоиться в той гробнице, которая была и для них самих предназначена, то он ответил, что ни в чем ранее не противился ему, и теперь не станет. И хотя он не возглавил школу, тем не менее принес много пользы в общих (делах) ... говорят, что было ... для того, что имелось в наличии<sup>2</sup>. [Из его учеников] были известны борисфенит Бион, Евмен из Аспендоса, которому принадлежат сочинения о комедии, Еврипил с Коса, афинянин Кратет, Аркесилай из Питаны ... с Кипра<sup>3</sup> ...

1. Крантор умер ок. 290 г. Эта общая гробница, где впоследствии похоронили Полемона и Кратета, упоминается и у Диогена (4.21).

2. Крантор не стал главой школы, однако внес иной вклад в развитие платонизма. Действительно, ему принадлежит популярное впоследствии сочинение *О горе*, известное еще Цицерону (*Академика* 2.135 и др.), а также, что важнее, он мог быть зачинателем жанра комментирования диалогов Платона, столь важного для последующей истории развития платонизма вплоть до периода поздней античности [Диллон, 2005, с. 247-262]. В частности, Прокл в своем комментарии к *Тимею* Платона (In Tim. 1.75.30, 76.2) сообщает, что Крантор

стремился обосновать включение в диалог рассказа об Атлантиде, а несколько ниже, обсуждая вопрос о сотворении космоса, даже пишет о «комментаторах школы Крантора» (1.227). Крантора в качестве толкователя Платона упоминает также и Плутарх (*О порождении души в «Тимее»* 1012d и др.).

2. Из учеников Кратета, кроме Крантора и Аркесилая, известен лишь «софист» и ниспровергатель философских учений Бион, которому Диоген посвящает отдельную главу (4.46–58).

#### Col. R.3–10

... всячески он выделялся им (из числа учеников?) и вызывал удивление не только афинян, но и этолийцев, так как толпа восхищалась не только самим этим мужем, но и порядком его речей, благодаря которым, [по словам Антигона]<sup>1</sup> ...

1. Вслед за Гайзером [Gaiser, 1988, p. 532] Доранди (Антигон, фр. 16 Dorandi) считает, что речь здесь могла идти об ученике Ксенократа Адеманте из Этолии (Ἀδεΐμαντος, col. VIII.10). Более ничего о нем мы не знаем.

#### Col. Q.2–12

... говорят ... он простился с жизнью раньше Полемона в архонтство Филократа. Антигон сообщает, что после смерти Полемона Кратет, который получил от него место для занятий (διатρίβην) и считался достойным возглавить (школу) ... его самого<sup>1</sup> ...

1. Таким образом, Крантор преждевременно умер «в архонство Филократа (276/5)», и школу после кончины Полемона в 270/69 гг. возглавил последний схолярх Древней Академии Кратет, который, судя по всему, был избран на эту должность с одобрения ее членов. Со следующей колонки начинается биография Аркесилая, ученика Полемона и Крантора, который, возглавив Академию после смерти Кратета в середине 270-х гг., решил возродить забытую сократическую традицию и основал то, что получило название Средней (или Скептической) Академии.

### Список литературы

Афонасин, Е. В. (2020a). *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. СПб. Изд-во РХГА.

Afonasin, E. V. (2020a). *Heraclides of Pontus. Fragments and testimonies*. Saint Petersburg. Publishing house of the Russian Christian Academy for the Humanities. (In Russ.)

Афонасин, Е. В. (2020b). Платон и Академия («История академических философов» Филодема). *Respublica Literaria*, Т. 1. № 1. С. 7–24.

Afonasin, E. V. (2020b) Plato and the Academy (Philodemus' "History of the Academic Philosophers"). *Respublica Literaria*. Vol. 1. no. 1. pp. 7–24.



Афонасина, А. С. (2019). Место философской школы в античном городе: Академия Платона и Дом Прокла в Афинах. *ПРАΞΗΜΑ (Praxema)*. № 3(21). С. 27-42.

Afonasina, A. S. (2019). The place of the philosophical school in the ancient city: the Academy of Plato and the House of Proclus in Athens. *ПРАΞΗΜΑ (Praxema)*. no. 3(21). pp. 27-42. (In Russ.)

Диллон, Дж. (2005). *Наследники Платона*. Пер. Е. В. Афонасина. СПб. Изд-во СПбГУ.

Dillon, J. (2005). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Translated by Eugene Afonasin. St Petersburg State University Press. (in Russ.)

Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford University Press.

Dorandi, T. (ed.) (1991). *Filodemo, Storia dei filosofi: Platone e l'Accademia*. Napoli. Bibliopolis.

Dorandi, T. (ed.) (1999). *Antigone de Caryste. Fragments*. Paris. Les Belles Lettres.

Dorandi, T. (ed.) (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge University Press.

Gaiser, K. (hrsg.) (1988). *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei Herculanensischen Papyri*. Supplementum Platonicum 1. Stuttgart. Frommann.

Gigante, M. (ed.) (1977). *Polemonis Academici fragmenta*. Napoli.

Isnardi-Parente, M. (ed.) (1982). *Senocrate – Ermodoro: frammenti*. Napoli.

Isnardi-Parente, M. (ed.) (2007). *Speusippo: frammenti*. Napoli.

Kalligas, P., Tsouna, V. (2020). Philodemus' History of Philosophers. In Kalligas, P., Balla, Ch., et al. (eds.) *Plato's Academy. Its Working and Its History*. Cambridge University Press. pp. 276-383.

Schütrumpf, E. (ed.), Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S. (eds., trs.) (2008). *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.

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

**Афонасин Евгений Васильевич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: afonasin@gmail.com

*Статья поступила в редакцию: 05.02.2021*

*После доработки: 20.02.2021*

*Принята к публикации: 25.02.2021*

**Afonasin Evgeny** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Researcher of the Institute of Philosophy and Law (IPL), Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: afonasin@gmail.com

*The paper was submitted: 05.02.2021*

*Received after reworking: 20.02.2021*

*Accepted for publication: 25.02.2021*

УДК 125:1(091)

## СОДЕРЖИТ ЛИ СОВРЕМЕННЫЙ АНАЛИЗ ЗАТРУДНЕНИЙ С ЗЕНОВСКИМИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЯМИ РЕШЕНИЕ *ДИХОТОМИИ*?

**И. В. Берестов**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

berestoviv@yandex.ru

**Аннотация.** Мы анализируем современные мысленные эксперименты с некоторыми зеноновскими объектами и машинами бесконечности. Мы показываем, как способ рассуждения из статьи J. Hawthorne помогает понять структуру одного из опровержений довольно изощрённого варианта апории *Дихотомия* Зенона Элейского. После этого мы предлагаем усовершенствование этого варианта *Дихотомии* и показываем, что способ оперирования с бесконечными последовательностями условных предложений, предложенный в статье J. Hawthorne, недостаточен для опровержения последнего варианта *Дихотомии*.

**Ключевые слова:** Зенон Элейский, *Дихотомия*, машины бесконечности, зеноновские объекты, мереологическая сумма, континуум, открытый интервал, выполнение бесконечной последовательности действий.

**Для цитирования:** Берестов, И. В. (2021). Содержит ли современный анализ затруднений с зеноновскими последовательностями решение *Дихотомии*? *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 28-36. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.28-36.

## DOES CONTEMPORARY ANALYSIS OF DIFFICULTIES WITH ZENO SEQUENCES CONTAIN A SOLUTION TO THE *DICHOTOMY*?<sup>1</sup>

**I. V. Berestov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

berestoviv@yandex.ru

**Abstract.** We analyze contemporary thought experiments with some Zeno objects and infinity machines. We show how the method of reasoning from J. Hawthorne's paper helps to understand the structure of one of the refutations of a rather sophisticated version of Zeno's of Elea *Dichotomy*. After that, we propose an improvement of this version of the *Dichotomy*. Further, we show that the method of operating with infinite sequences of conditional sentences – proposed in J. Hawthorne's paper – is insufficient to refute the last variant of the *Dichotomy*.

**Keywords:** Zeno of Elea, the *Dichotomy*, machines of infinity, Zeno objects, mereological sum, continuum, open interval, completing of an infinite sequence of acts.

**For citation:** Berestov, I. V. (2021). Does Contemporary Analysis of Difficulties with Zeno Sequences Contain a Solution to the *Dichotomy*? *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 28-36. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.28-36.

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

<sup>1</sup> The study is funded by the Russian Science Foundation (RSF) (No.19-18-00128 project)

В настоящей статье мы рассматриваем ставшие в последнее время довольно известными мысленные эксперименты, в которых описывается положение дел, задаваемое бесконечными последовательностями условных предложений. Анализ таких последовательностей восходит к [Benardete, 1964, pp. 255-260], где был выявлен ряд затруднений, и в статье [Hawthorne, 2000] было предложено решение этих затруднений, которое было уточнено и дополнено в [Uzquiano, 2012]. Это обсуждение связано с дискуссией о так называемых зеноновских объектах (также являющихся чисто умозрительными построениями) – т. е. объектов, содержащих бесконечное число в каком-то аспекте уменьшающихся в геометрической прогрессии частей, причём объект содержит свои части таким способом, что это порождает противоречие или что-то контринтуитивное (или, по крайней мере, видимость этого [Prosser, 2009]). Зеноновские объекты могут быть использованы как аргумент в пользу тезиса «с бесконечностью что-то не так». Например, что допущение существования бесконечного числа вещей абсурдно вообще, или конкретный вид их расположения недопустим; или выполнение бесконечного числа действий (любых или определённого типа) невозможно. Первое связывает зеноновские объекты непосредственно с аргументами Зенона Элейского о невозможности существования сложного объекта (см., например, 29 В 1 DK). Второе связывает зеноновские объекты с аргументами Зенона против движения *Дихотомия* и *Ахиллес*.

Широко известными и довольно простыми зеноновскими объектами является, например, куб  $1\text{ м} \times 1\text{ м} \times 1\text{ м}$ , состоящий из бесконечного числа горизонтальных слоёв, лежащих друг на друге. Нижний слой, имеющий толщину в  $1/2$  м, имеет красный цвет, следующий, толщиной в  $1/4$  м, имеет синий цвет, следующий слой, толщиной в  $1/8$  м, снова имеет красный цвет, и т.д. до бесконечности. Странность такого объекта заключается в том, что невозможно определить цвет верхнего слоя. Взглянув на этот слой сверху, непонятно какой цвет мы увидим. Однако довольно трудно превратить эту странность в полноценный аргумент, обосновывающий невозможность существования куба, являющегося композицией (или мереологической суммой, fusion) слоёв, заданных указанным способом. Действительно, представленный способ задания куба не определяет цвет, который будет виден сверху – ведь этим цветом должен быть цвет его последнего слоя, но, поскольку число слоёв бесконечно, последнего слоя не существует. Поэтому, как указывается в [Prosser, 2009], можно сказать, что в одном возможном мире наблюдатель, находящийся над кубом, увидит синий цвет, в другом – красный, в других мирах он увидит произвольные надписи произвольных цветов, любые картины и т.д. Из этого вовсе не следует невозможность существования так заданного куба.

В [Thomson, 1954] представлен несколько более сложный зеноновский объект – «лампа Томсона». Представим себе лампу, включённую  $1/2$  минуты, затем сразу же выключенную  $1/4$  минуты, затем сразу же снова включённую  $1/8$  минуты, и т.д. до бесконечности. Как и в предыдущем случае – исходя из представленного описания ситуации – невозможно определить, будет ли лампа Томсона включена или выключена через минуту после того, как её впервые включили. В одних возможных мирах она включена, в других выключена. Как



и в предыдущем случае, из этого вовсе не следует невозможность существования такой лампы. Заметим, что в этом случае зеноновским объектом является не просто лампа Томсона в некоторый момент времени, а положение дел, описывающее состояние лампы в течение всей минуты, состоящее из положений дел, состоящих в том, что лампа в течение 1/2 минуты включена, затем в течение 1/4 минуты выключена и т. д.

В [Hawthorne, 2000] анализируется несколько зеноновских объектов, обсуждение которых восходит к [Benardete, 1964, pp. 255-260]. В первом случае речь идёт о шаре, который катится по ровной дороге АВ слева направо от точки А к точке В и далее. Дорога ровная, без препятствий и идёт вниз под небольшим уклоном, свернуть с неё или покинуть её невозможно. Точка В отстоит от точки А на 2 мили, и в точке В имеется стена с номером 1, толщиной в 1 фут. В точке, отстоящей от А на 1½ мили, также имеется стена номер 2, толщиной в 1/2 фута. В точке, отстоящей от А на 1¼ мили, также имеется стена номер 3, толщиной в 1/4 фута. В точке, отстоящей от А на 1 и 1/8 мили, также имеется стена номер 4, толщиной в 1/8 фута, и т.д. до бесконечности. Каждая стена непроницаема, т.е. шар, столкнувшийся с ней, не преодолеет её. Кроме того, примем, что шар, столкнувшийся с какой-либо стеной, остановится в точке столкновения. Спрашивается: будет ли шар остановлен, и, если будет, то в какой точке и стеной с каким номером? Если шар продвинется от точки С, находящейся на расстоянии в 1 милю от А, на какое-либо ненулевое расстояние  $l$ , то между шаром и точкой С будет находиться бесконечное число стен. Поскольку стены непроницаемы, для любого ненулевого  $l$  можно доказать, что шар не может откатиться от С на ненулевое расстояние  $l$ . Также для любого номера стены  $n$ , можно доказать, что шар не достигнет стены с номером  $n$ , поскольку для любого  $n$  существует стена с номером  $n+1$ , находящаяся ближе к С, чем стена с номером  $n$ . Из этого следует, что шар не сдвинется от С на какое-либо расстояние, и будет остановлен в С. Мы получили положение: шар будет остановлен, но, однако, ни одна стена не остановит шар. Этот вывод кажется парадоксальным, но противоречия здесь нет, а значит, не доказано, что зеноновский объект, состоящий из мереологической суммы бесконечного числа стен, не может существовать. В [Hawthorne, 2000] утверждается, что именно мереологическая сумма стен – а не какая-либо отдельная стена, имеющая порядковый номер – остановит шар. Шар (представим его, скажем, как замкнутый интервал) в момент задержания не касается ни одной из стен, но касается их мереологической суммы (интервал, открытый со стороны шара) – если контакт замкнутого интервала с открытым понимать, как отсутствие у шара и мереологической суммы общих точек и отсутствие точек между ними.

В [Ibid] предложено и «более радикальное» рассуждение. Пусть стены, воздвигнутые от С до В, будут не воздвигнуты *актуально*, но каждая стена лишь *может быть* воздвигнута некоторым могущественным демоном. Первый демон намерен воздвигнуть стену номер 1 на расстоянии в 2 мили от А (т. е. в В) только если шар не будет задержан на отметке в 1½ мили от А. Второй демон намерен воздвигнуть стену номер 2 на расстоянии в 1½ мили от А только если шар не будет задержан на отметке в 1¼ мили от А. Третий демон намерен воздвигнуть стену номер 3 на расстоянии в 1¼ мили от А только если шар не будет задержан на отметке в 1 и 1/8 мили от А. И т.д. до бесконечности. В этом случае можно доказать, что ни один демон не воздвигнет стену, но шар, тем не менее, будет остановлен в точке С. В этом случае, как

утверждается в [Ibid], шар будет задержан мереологической суммой не реальных стен, а лишь намерений демонов. Коллектив демонов задержит шар силой мысли. И опять, здесь нет никакого противоречия, доказывающего невозможность зеноновского объекта в виде такой суммы.

Представленному описанию ситуации с шаром, демонами и стенами не противоречит, что мереологическая сумма намерений демонов воздвигла свою собственную стену, благодаря которой и произошло задержание, или мереологическая сумма намерений демонов задержала шар без возведения стены. Однако ни один из этих вариантов не следует из этого описания. Из этого описания мы можем вывести лишь, что шар будет задержан в токе С. Но совершенно непонятно, что именно его задержит. Если мы примем дополнительное условие, что в рассматриваемой нами ситуации ничто, кроме намерения каждого отдельного демона, не может воздвигнуть стену, то останется только последний вариант: мереологическая сумма *намерений* демонов задержала шар без возведения стены. И, хотя последнее утверждение не приводит к противоречию, мы опять возвратились к кажущемуся странным утверждению, что демоны задержали шар силой мысли. Если же мы примем «естественное» допущение, что шар может быть задержан только стеной, имеющий конкретный номер, то наше описание положения (как в случае с шаром и стенами, так и в случае с шаром, демонами и их намерениями возвести стены при определённых условиях) просто станет противоречивым: шар задержан, поскольку, если он не задержан в С, ему пришлось бы преодолеть бесконечное число непроницаемых стен; но ни один отдельный демон не воздвиг стену; задержать шар может только стена, воздвигнутая отдельным демоном; если на пути шара нет стен, то шар не будет задержан; следовательно, шар не задержан.

Рассмотрим, наконец, на какие размышления об *Обратной* (или *Регрессивной*) *Дихотомии* может навести обрисованный выше подход из [Hawthorne, 2000]. Ахиллесу (который изначально неподвижен и находится в точке А), для того, чтобы, идя слева направо, от А дойти до В, нужно пройти сначала левую половину (АВ), чтобы пройти её, нужно пройти левую половину левой половины (АВ), и т.д. до бесконечности. Зенон утверждает, что в силу *этого* Ахиллес никогда не дойдёт до В<sup>2</sup>. Но в силу чего именно? Если мы будем считать, что двигаясь от А невозможно последовательно, одна за другой, пройти точки на (АВ), соответствующие числовой последовательности частей (АВ) ... , 1/8, 1/4, 1/2, 1, то это утверждение ложно: из допущения, что АВ пройден – причём каждая из указанных точек пройдена позже предыдущей, – противоречие не выводится. Оно не выводится даже если указанная последовательность точек – как предполагается – бесконечна, а значит, не содержит первой точки, которую Ахиллесу надо пройти раньше всех остальных точек из этой последовательности.

Но можно привести и второй, кажущийся более корректным, аргумент, подтверждающий вывод Зенона. Сделаем следующее допущение для доказательства *a contrario*:

---

<sup>2</sup> В дошедших до нас редакциях *Дихотомии*, собранных в 29 А 25 DK, недостижимость В для Ахиллеса выводится с использованием следующего допущения: *бесконечного числа точек невозможно коснуться в конечное время*. Это допущение в наше время считается ложным. Однако ни одна из редакций *Дихотомии* не считается текстом, написанным самим Зеноном. Это даёт нам некоторое право предложить ниже трактовку *Дихотомии*, не использующую это допущение.

(0) *Ахиллес, покоившийся в определённый момент времени  $t_0$  в точке А, достиг точки В.*

В следующем положении принимается, что Ахиллес должен пройти весь интервал от А до В целиком и последовательно, т.е. не возвращаясь назад:

(1) *Если Ахиллес, покоившийся в определённый момент времени  $t_0$  в точке А, достиг точки В, то Ахиллес последовательно прошёл все полученные посредством Дихотомии точки.*

В соответствии с описанием *Дихотомии*, следует признать следующее положение:

В следующем положении утверждается, что последовательного преодоления Ахиллесом всех точек, генерируемых в *Дихотомии*, недостаточно для того, чтобы Ахиллес достиг В. Поскольку Ахиллес изначально неподвижен в точке А, Ахиллесу необходимо совершить ещё один акт – начать двигаться, т.е. изменить свой статус с «неподвижного» в точке А в момент времени  $t_0$  на «движущийся» в моменты времени, следующие после  $t_0$ :

(2) *Если Ахиллес, покоившийся в определённый момент времени  $t_0$  в точке А, достиг точки В, то он совершил такой акт, что его статус изменился с «неподвижен» в момент времени  $t_0$  на «движущийся» в моменты времени, следующие после  $t_0$ .*

Положение (2) не является излишним. Очевидно, что Ахиллес сначала покоился, а потом стал двигаться, но мы не можем сказать, что он стал двигаться, когда совершил свою первую пробежку в *Дихотомии*: первой пробежки не существует. Также затруднительно объявить акт изменения статуса просто совпадающим с какой-либо другой пробежкой.

В следующем положении утверждается, что интервал времени, в течение которого осуществляется изменение, должен быть ненулевым, и *первый* момент времени, в котором изменение уже осуществлено, должен существовать:

(3) *Если статус Ахиллеса изменился с «неподвижен» в точке А в момент времени  $t_0$  на «движущийся» в моменты времени, следующие после  $t_0$ , то существует момент времени  $t_1$ , такой, что Ахиллес не имеет статус «движущийся» в любой момент времени  $t$ ,  $t_0 < t < t_1$ .*

Следующее положение следует из последовательности движения Ахиллеса:

(4) *Если Ахиллес не имеет статус «движущийся» вплоть до момента времени  $t_1$ ,  $t_0 < t_1$ , то он не может пройти последовательно полученные Дихотомией точки на  $(AB)$  между А и D, где D есть положение Ахиллеса на  $(AB)$  в момент времени  $t_1$ .*

Из (0) & (2) & (3) & (4) следует, что Ахиллес, появившийся D, не может последовательно пройти все точки интервала (AD), полученные *Дихотомией*. Следовательно, *Ахиллес последовательно прошёл не все точки, получаемые Дихотомией*. Это противоречит следующему положению, выводимому из (0) & (1): *Ахиллес последовательно прошёл все полученные посредством Дихотомии точки*. Поскольку (1) & (2) & (3) & (4) кажутся довольно разумными положениями, по *modus tollens* положение (0) следует признать ложным и заключить, что Ахиллес никогда не доберётся из А в В.

Опровергнуть представленную версию *Дихотомии* можно, если отказаться признавать, что *первый* момент времени, в котором изменение уже осуществлено, должен существовать, т.е. если отказаться признавать (3). Можно признать допустимым, что Ахиллес, имевший статус «покоящийся» в  $t_0$ , изменил его на «движущийся» в  $t_1$ , если в любой момент после  $t_0$  (и вплоть до момента достижения точки В) он двигался. При этом не указывается момент времени или временной интервал, когда происходит изменение статуса, не указывается

*первый* момент пребывания в новом статусе, хотя может быть указан временной интервал пребывания Ахиллеса в статусе «движущийся» –  $(t_0, t_2]$ , где  $t_2$  – время достижения Ахиллесом точки В.

Это решение имеет сходство с предложением из [Hawthorne, 2000], в соответствии с которым объект может изменить свой статус (с «движущийся» на «неподвижный») не из-за осуществления его задержания какой-либо конкретной стеной, а из-за его задержания бесконечной мереологической суммой стен. В случае *Дихотомии* объект может изменить свой статус (с «неподвижного» на «движущийся») не из-за выполнения какой-либо конкретной пробежки (позволяющей достичь какой-либо конкретной точки на  $(AB)$ , получаемой *Дихотомией*), а из-за выполнения бесконечной мереологической суммы пробежек. Мереологическая сумма стен изменяет статус объекта после точки А, и для изменения статуса не требуется присутствия объекта в прежнем статусе на интервале  $(AB)$ . Мереологическая сумма пробежек изменяет статус объекта в момент времени  $t_0$ , и для изменения статуса не требуется присутствия объекта в прежнем статусе на временном интервале  $(t_0, t_2]$ .

Получается, что решение *Дихотомии* относится к тому типу решений затруднений с бесконечными последовательностями, который был предложен в [Hawthorne, 2000]. Однако у представленного решения *Дихотомии* есть своя цена: приходится допустить возможность мгновенного изменения – т.е. изменения, не занимающего интервала времени или даже одного момента времени. Некоторое ощущение контринтуитивности от такого допущения, тем не менее, довольно трудно представить в виде развёрнутого контраргумента к рассматриваемому решению. С другой стороны, у рассматриваемого решения есть ещё один недостаток, который кажется более серьёзным. Мы покажем это, сконструировав ещё один вариант *Дихотомии*, в котором не используется (3), но, как и в только что описанном аргументе против варианта *Дихотомии* с (3), допускается возможность «мгновенного» изменения в указанном выше смысле.

В положении (1) утверждается, что для достижения своей цели *Ахиллес должен последовательно пройти все полученные посредством Дихотомии точки*. Это является следствием более общего положения, утверждающего следующее:

**(5) Если Ахиллес, покоившийся в определённый момент времени  $t_0$  в точке А, достиг точки В, то Ахиллес последовательно завершил выполнение всех необходимых для этого действий.**

В (5) говорится о том, что для достижения точки В Ахиллес выполняет необходимые для этого действия последовательно, т.е. эти действия упорядочены по времени их завершения. В противном случае непонятно, как можно разбивать процесс движения, происходящий во времени. Для того чтобы действия были упорядочены по времени их завершения, должны быть выполнены следующие условия:

**(6) Действия из совокупности действий упорядочены по времени их завершения тогда и только тогда, когда;**

**(а) для каждого действия из этой совокупности определён временной интервал, на котором оно завершено;**

**(б) Если  $i'$  – временной интервал, на котором завершено одно действие,  $i''$  – временной интервал, на котором завершено другое действие, то либо  $i'$  включён в  $i''$ , либо  $i''$  включён в  $i'$  (но никогда  $i'' = i'$ ) для любой пары действий из этой совокупности.**



Из (0) & (2) & (5) следует, что не только все пробежки Ахиллеса упорядочены по времени их завершения, но, кроме того, действия из такой совокупности действий, которая содержит все пробежки Ахиллеса **и** действие Ахиллеса по изменению своего статуса с «неподвижный» в  $t_0$  на «движущийся» в любой более поздний момент времени вплоть до  $t_2$ , также упорядочены по времени их завершения.

С интервалами, на которых пробежки Ахиллеса завершены, всё понятно – они последовательно вложены друг в друга: интервал, на котором завершена пробежка, завершившаяся на половине всей дистанции от А до В, включён в интервал, на котором завершена пробежка, завершившаяся на 1/4 всей дистанции; и т.д. Таким образом, можно сказать, что интервалы, на которых пробежки завершены, удовлетворяют условию (6), и поэтому все пробежки Ахиллеса упорядочены по времени их завершения. Но упорядочены ли по времени их завершения действия из совокупности, содержащей все пробежки Ахиллеса **и** его действие по изменению своего статуса?

Допустим, что действия из совокупности, содержащей все пробежки Ахиллеса, **и** его действие по изменению своего статуса упорядочены по времени их завершения. Тогда интервал  $i_s$ , на котором завершено действие Ахиллеса по изменению им своего статуса, должен включать в себя каждый интервал, на котором завершена какая-либо пробежка Ахиллеса, не совпадая ни с одним из них. В силу (6b) это означает, что существует момент времени  $t$ , лежащий на  $(t_0, t_2]$ , такой, что для *каждого* интервала  $i_n$ , на котором завершена  $n$ -я пробежка,  $t$  лежит на  $i_s$ , но не лежит на  $i_n$ . Однако по условиям *Дихотомии*, а также в силу континуальности и открытости со стороны  $t_0$  временного интервала  $(t_0, t_2]$ , каким бы ни был момент  $t$ , ему *всегда* предшествует бесконечное множество моментов, на которых завершено бесконечное число пробежек Ахиллеса. Таким образом, если для *какого-либо* интервала  $i_n^*$  верно, что  $t$  не лежит на  $i_n^*$ , то всегда существует интервал  $i_m$ ,  $m > n^*$ , такой, что  $t$  не лежит на  $i_m$ . Следовательно, неверно, что для *каждого* интервала  $i_n$ , на котором завершена  $n$ -я пробежка,  $t$  лежит на  $i_s$ , но не лежит на  $i_n$ . Следовательно, совокупность, содержащая все пробежки Ахиллеса **и** действие Ахиллеса по изменению своего статуса не удовлетворяет (6), а значит, эти действия не упорядочены по времени их завершения.

Но выше мы вывели из (0) & (2) & (5) отрицание этого. Мы получили противоречие: действия из такой совокупности действий, которая содержит все пробежки Ахиллеса **и** действие Ахиллеса по изменению своего статуса с «неподвижный» в  $t_0$  на «движущийся» в любой более поздний момент времени вплоть до  $t_2$ , и упорядочены, и не упорядочены по времени их завершения. Следовательно, (0) ложно, так что Ахиллес всё-таки не может пройти из А в В.

Получается, что современный подход к решению затруднений с бесконечными последовательностями – в частности, из [Hawthorne, 2000] – недостаточен для окончательного опровержения тезиса из оригинальной версии *Дихотомии* Зенона Элейского<sup>3</sup>. Чтобы показать это, мы не использовали весьма сомнительные тезисы вроде «движение есть, вероятно, переход от одной точки к следующей (motion is, presumably, the progression from a point of space to the next)» [Antonopoulos, 2003, p. 498], в которых подразумевается, что у точки прямой

<sup>3</sup> О недостаточной универсальности подхода из [Hawthorne, 2000], не разрешающего всех трудностей с бесконечными последовательностями условных предложений, см. [Uzquiano, 2012].

имеется «следующая» точка. Также мы не использовали тезисы о принципиальной недостаточности расселовского понимания движения через функцию, задающую координаты движущегося тела в зависимости от времени<sup>4</sup>. Такую критику подхода Б. Рассела мы видим, например, в [Papa-Grimaldi, 1996]. Наше обсуждение не касается попыток опровергнуть Зенона, признав абсурдным предположительную склонность Зенона говорить о движении в точке, а не на интервале [Vlastos, 1995, p. 213; Alper, Bridger, 1997, p. 155]. Такого рода тезисы остаются достаточно спорными. Отказ от «движения в точке» приводит некоторых философов к попытке опровергнуть Зенона с использованием нестандартного анализа [McLaughlin, 1994; McLaughlin, Miller, 1992], дополняющего вещественные числа бесконечно-малыми, но корректность таких опровержений также является предметом споров.

### Список литературы / References

Alper, J. S., Bridger, M. (1997). Mathematics, Models and Zeno's Paradoxes. *Synthese*. Vol. 110. pp. 143-166. DOI: 10.1023/A:1004967023017.

Antonopoulos, C. (2003). The Tortoise is Faster. *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 41. pp. 491-510.

Benardete, J. (1964). *Infinity: An Essay in Metaphysics*. Oxford (UK). Clarendon Press. 289 p.

Hawthorne, J. (2000). Before-Effect and Zeno Causality. *Noûs*. Vol. 34. no. 4. pp. 622-633.

McLaughlin, W. I. (1994). Resolving Zeno's Paradoxes. *Scientific American*. Vol. 271. no. 5. pp. 66-71.

McLaughlin, W. I., Miller, S. L. (1992). An Epistemological Use of Nonstandard Analysis to Answer Zeno's Objections Against Motion. *Synthese*. Vol. 92. pp. 371-384.

Papa-Grimaldi, A. (1996). Why Mathematical Solutions of Zeno's Paradoxes Miss the Point: Zeno's One and Many Relation and Parmenides' Prohibition. *Review of Metaphysics*. Vol. 50. no. 2. pp. 299-314.

Prosser, S. (2009). Zeno Objects and Supervenience. *Analysis*. Vol. 69. no. 1. pp. 18-26. DOI: 10.1093/analys/ann003.

Russell, B. (1903). *The Principles of Mathematics*. Cambridge (UK). CUP. 534 p.

Thomson, J. F. (1954). Tasks and Super-Tasks. *Analysis*. Vol. 15. pp. 1-13.

---

<sup>4</sup> По Б. Расселу, летящая стрела может изменять своё положение просто из-за того, что она занимает различные положения в различные моменты времени [Russell, 1903, p. 469].

Uzquiano, G. (2012). Before-Effect without Zeno Causality. *Noûs*. Vol. 46. no. 2. pp. 259-264. DOI: 10.1111/j.1468-0068.2010.00812.x.

Vlastos, G. (1995). A Note on Zeno's Arrow. *Studies in Greek Philosophy*. Vol. 1. Princeton. Princeton University Press. pp. 205-218.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Берестов Игорь Владимирович** – кандидат философских наук, старший 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: 10.12.2020*

*После доработки: 27.01.2021*

*Принята к публикации: 10.02.2021*

**Berestov Igor** – 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: berestoviv@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0003-0782-761X>

*The paper was submitted: 10.12.2020*

*Received after reworking: 27.01.2021*

*Accepted for publication: 10.02.2021*

УДК 16+81.42

## НЕЧЕТКАЯ ТЕОРИЯ ТИПОВ В АНАЛИЗЕ АРГУМЕНТАЦИИ

О. А. Доманов

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

odomanov@gmail.com

**Аннотация.** В статье описан нечеткий вариант интуиционистской теории типов П. Мартин-Лёфа, представляющий собой расширение последней с помощью операций и понятий нечеткой логики. Представлен обзор правил нечеткой теории типов и пример ее применения к анализу убедительности аргументации. При этом истинностные значения нечеткой логики интерпретируются как степени убедительности утверждений и аргументов. Формализация реализована в системе Agda.

**Ключевые слова:** теория аргументации, теория типов, нечеткая логика.

**Для цитирования:** Доманов, О. А. (2021). Нечеткая теория типов в анализе аргументации. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 37-47. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.37-47.

## FUZZY TYPE THEORY IN THE ANALYSIS OF ARGUMENTATION

O. A. Domanov

Institute of philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

odomanov@gmail.com

**Abstract.** The article deals with a fuzzy variant of P. Martin-Löf's intuitionistic type theory. It presents the overview of fuzzy type theory rules and an example of its application to the analysis of the persuasiveness of argumentation. In the latter, the truth values of fuzzy logic are interpreted as degrees of persuasiveness of statements and arguments. The formalization is implemented in the proof assistant Agda.

**Keywords:** theory of argumentation, type theory, fuzzy logic.

**For citation:** Domanov, O. A. (2021). Fuzzy Type Theory in the Analysis of Argumentation. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 37-47, DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.37-47.

При анализе сложных аргументов часто требуется оценка убедительности рассуждений, не сводящаяся к простой бинарной логике: утверждения могут быть более или менее убедительны, и аргументация нацелена на повышение или понижение этой убедительности. Одним из распространенных инструментов работы в таких ситуациях является нечеткая логика [Заде, 1976; Hájek, 1998]. При этом, однако, используются расширения логики первого порядка или сходных систем. Вместе с тем, по-видимому, более близким и естественным подходом является теоретико-доказательственный. Действительно, аргументы можно рассматривать как доказательства, а степени их убедительности — как степени истинности. Тогда сеть взаимосвязанных аргументов становится подобной дереву вывода, в котором правила могут быть нестрогими и направленными на повышение или понижение убедительности утверждения для той или иной аудитории. В этом смысле, анализ аргументативных

\*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-01376 (18-00-00760).

сетей тяготеет к интуиционистской, и шире, конструктивистской логике, в которой истинность определяется через доказательство. Данная статья представляет вариант интуиционистской теории типов с нечеткими истинностными значениями, интерпретируемыми как степени убедительности. Она представляет собой нечеткий вариант теории типов П. Мартин-Лёфа [Martin-Löf, 1984].

Формализацию в Agda можно найти по адресу: <https://github.com/odomanov/ttsemantics/tree/master/Agda/FuzzyTT>.

### Аргументы и суждения

В основе нашей формализации лежит понятие суждения. Суждения утверждаются (или отвергаются) с той или иной степенью убедительности для той или иной аудитории. Суждения следует отличать от пропозиций или высказываний. Суждение есть констатация (факта) знания, тогда как пропозиции относятся к содержанию знания. В теории типов пропозиции являются типами, а именно типами (или множествами) своих доказательств. Запись  $a : A$  означает « $a$  относится к типу  $A$ » или « $a$  является элементом (или термом) типа  $A$ ». В частном случае пропозиции она также означает « $a$  является доказательством пропозиции  $A$ ». Эта запись обозначает одно из важнейших типов атомарных суждений (о типах суждений см. ниже). Вынося суждение  $a : A$  мы выражаем знание о том, что имеется доказательство пропозиции  $A$  и  $a$  является этим доказательством. Более общей формой суждения является гипотетическое суждение  $\Gamma \vdash J$ , означающее: «В контексте  $\Gamma$  известно, что  $J$ ». Здесь  $J$  — атомарное суждение, а  $\Gamma$  — контекст, позволяющий сформулировать (то есть понять)  $J$  и вынести его в качестве суждения. Как мы увидим ниже, контекст сам состоит из суждений и, в частности, может быть пустым.

Одним из важнейших отличий суждений от пропозиций состоит в том, что правила вывода связывают не пропозиции, а суждения и имеют вид

$$\frac{\Gamma_1 \vdash J_1 \quad \dots \quad \Gamma_n \vdash J_n}{\Gamma_1, \dots, \Gamma_n \vdash J}.$$

Это правило означает: «Если имеется знание — то есть могут быть вынесены (в соответствующих контекстах) суждения —  $J_1, \dots, J_n$ , то можно сделать вывод — то есть вынести (в объединенном контексте) суждение —  $J$ ». Мы далее будем представлять аргументацию в терминах правил вывода. Аргумент в этом смысле является схемой, позволяющей от убежденности в  $J_1, \dots, J_n$  переходить к убежденности в  $J$ . При этом убедительность будет иметь промежуточные значения помимо бинарных «полностью убежден» и «совершенно не убежден», измеряемые структурой, которую будем называть алгеброй убедительности или алгеброй степеней убедительности.

### Алгебра (степеней) убедительности

В соответствие с общим подходом нечеткой логики [Заде, 1976; Hájek, 1998], алгебра убедительности представляет собой так называемую решетку с остатками (residuated lattice). Семантически, будем понимать ее как минимальную степень убедительности суждения, которую мы имеем основания ему приписать. Такое понимание позволяет, в частности, делать оценки при неполной информации: даже если не вся информация известна, мы в некоторых случаях можем дать нижнюю оценку убедительности. Такой подход — моделирование убедительности в терминах истинности — не является единственно возможным. См. обсуждение ниже.



Формально [Hájek, 1998, pp. 47 sqq.], алгебра убедительности это алгебра  $\langle L, \wedge, \vee, \otimes, \Rightarrow, \perp, \top \rangle$ , где

- $\langle L, \wedge, \vee, \perp, \top \rangle$  — полная решетка с инфимумом  $\wedge$ , супремумом  $\vee$ , минимальным и максимальным элементами  $\perp$  и  $\top$ ; будем обозначать порядок решетки  $\leq$ ;
- $\langle L, \otimes, \top \rangle$  — коммутативная полугруппа с единицей (моноид); это означает, что  $\otimes$  является двуместной коммутативной и ассоциативной операцией, такой, что  $x \otimes \top = x$  для любого  $x$ ;
- для любых  $x, y, z$  можно определить двуместную операцию  $\Rightarrow$ , такую, что

$$z \leq (x \Rightarrow y) \text{ тогда и только тогда, когда } x \otimes z \leq y.$$

Операция  $\otimes$  называется  $t$ -нормой и является обобщением конъюнкции. Мы будем использовать ее для оценки убедительности выводов по правилам. Убедительность применима только к суждениям, и мы будем обозначать степень убедительности суждения  $J$  через  $\llbracket J \rrbracket$ . Тогда, если имеется правило

$$\frac{\Gamma \vdash J_1 \quad \Delta \vdash J_2}{\Gamma, \Delta \vdash J},$$

то степень убедительности  $J$  будем вычислять как  $\llbracket J \rrbracket = \llbracket J_1 \rrbracket \otimes \llbracket J_2 \rrbracket$ . Это соотношение обобщается на случай  $n$  суждений.

Как операция на убедительности  $t$ -норма должна удовлетворять нескольким очень общим условиям:

- она коммутативна и ассоциативна;
- она неубывающая по обоим аргументам, то есть повышение убедительности любой посылки не должно приводить к понижению убедительности вывода;
- для любых  $x$  выполнены равенства:  $x \otimes \perp = \perp$  и  $x \otimes \top = x$ .

Существует множество способов определить  $t$ -норму, из которых наиболее распространены три, определенные на единичном вещественном интервале  $[0, 1]$ :

- Норма Лукасевича:  $x \otimes y = \max(0, x + y - 1)$ .
- Норма Геделя:  $x \otimes y = \min(x, y)$ .
- Норма произведения:  $x \otimes y = xy$ .

Как видно из определения, степень импликации  $x \Rightarrow y$  равна супремуму таких  $z$ , что  $x \otimes z \leq y$ . Как мы увидим ниже, это соответствует правилу *modus ponens*, если  $\leq$  понимать как логический вывод, а  $\Rightarrow$  — как импликацию. В нечеткой логике операция  $\Rightarrow$  называется остатком (*residuum*). Она, в частности, участвует в вычислении обобщенного *modus ponens* как степень импликации [Заде, 1976, с. 131; Hájek, 1998, p. 170].

### Суждения и правила вывода

Наша дальнейшая задача состоит в том, чтобы расширить теорию типов, добавив в нее оценку убедительности. Введем обозначения. Пусть  $a \mid \alpha : A$  обозначает суждение «со степенью убедительности  $\alpha$  можно утверждать, что  $a$  является элементом (термом) типа  $A$ ». В случае пропозиций это означает: « $a$  является доводом со степенью убедительности  $\alpha$  в пользу пропозиции  $A$ ». Степень будем

также записывать как  $\llbracket a : A \rrbracket$ . Другими словами, если  $a \mid \alpha : A$ , то  $\alpha = \llbracket a : A \rrbracket$ . Здесь как  $a$ , так и  $A$  являются четкими, а нечеткость появляется только при отнесении объектов к типам, когда мы не вполне уверены в этом отнесении. При этом четкость типа относится к его определению, но не к его содержанию: в нашей формализации мы точно знаем, что из себя представляют типы и объекты, но не вполне уверены в том, какие именно объекты к какому именно типу относятся. Знание определения мы понимаем как знание отношения типа к другим типам, его поведения в формулах и т. д. Определение это символическая конструкция, которая должна иметь фиксированную форму. В итоге, мы всегда точно знаем определения типов и точно выделяем объекты, но не всегда точно можем определить, относятся ли объекты к этим типам. Например, мы можем иметь четкое определение города (через его роль в юридических отношениях и пр.) и четко выделять отдельные населенные пункты, но не всегда можем уверенно определить, является ли тот или иной населенный пункт городом. В случае аргументации мы точно знаем обосновываемое утверждение и доводы в его пользу, но не всегда вполне уверены в том, что эти доводы обосновывают это утверждение.

То же самое касается зависимых типов. Эти типы четки в смысле их определения, но нечетки в смысле принадлежности им тех или иных объектов. Например, зависимый тип «Население города» зависит от города и имеет четкое определение (например, «население города это количество жителей этого города»), однако для каждого из городов мы относим к ним числа с той или иной степенью уверенности. Аналогично, «Территория города» имеет точное определение (например, «территория, занимаемая данным городом»), но мы не всегда уверены, что тот или иной конкретный участок земли относится к этой территории.

Введем сокращение

$$a : A := a \mid \top : A.$$

Оно означает «полную принадлежность», то есть принадлежность в максимальной степени.

### Контексты и основные суждения

Будем опираться на представление теории типов в книге [Univalent Foundations Program, The, 2013, Appendix A.2]. Я буду опускать некоторые правила, в которых не участвуют степени убедительности, поскольку они совпадают с приведенными в указанной книге. Кроме того, сделаны небольшие изменения в обозначениях.

Мы предполагаем бесконечную иерархию универсумов  $\mathcal{U}_0, \mathcal{U}_1, \mathcal{U}_2, \dots$  и следующие основные типы суждений:

$$\Gamma \text{ ctx} \qquad \Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \qquad \Gamma \vdash a \mid \alpha : A \qquad \Gamma \vdash a = a' : A$$

Первое суждение утверждает, что контекст  $\Gamma$  правильно построен, второе — что в контексте  $\Gamma$  является типом из универсума  $\mathcal{U}_i$ . Контекстом называется упорядоченная последовательность переменных с указанием их типов и степеней:

$$x_1 \mid \alpha_1 : A_1, x_2 \mid \alpha_2 : A_2, \dots, x_n \mid \alpha_n : A_n$$

Они подчиняются следующим правилам (здесь  $\cdot$  это пустой контекст):

$$\frac{\text{---}}{\cdot \text{ ctx}} \text{ ctx-EMP} \qquad \frac{x_1 \mid \alpha_1 : A_1, \dots, x_{n-1} \mid \alpha_{n-1} : A_{n-1} \vdash A_n : \mathcal{U}_i}{(x_1 \mid \alpha_1 : A_1, \dots, x_n \mid \alpha_n : A_n) \text{ ctx}} \text{ ctx-EXT}$$

$$\frac{(x_1 \mid \alpha_1 : A_1, \dots, x_n \mid \alpha_n : A_n) \text{ ctx}}{x_1 \mid \alpha_1 : A_1, \dots, x_n \mid \alpha_n : A_n \vdash x_i \mid \alpha_i : A_i} \text{ Vble}$$

Как видно, мы не рассматриваем случай нечеткого отнесения типов к универсуму типов. Как сказано выше, в нашей формализации как тип, так и его отнесение к типам всегда четко, а вся нечеткость содержится в отнесении термов к типам. Поэтому, в частности, правила формирования типов вида  $X$ -форм ниже не содержат никаких указаний на степени убедительности.

Что касается кумулятивности универсумов (принадлежности универсумов нижних уровней универсумам верхних уровней), то она может как предполагаться, так и не предполагаться. Например, некоторые компьютерные системы позволяют рассматривать оба случая (например, Coq, Agda). Для нашего построения это не имеет значения.

Суждение  $\Gamma \vdash a \mid \alpha : A$  имеет смысл: «В контексте  $\Gamma$  объект  $a$  относится к типу  $A$  со степенью убедительности  $\alpha$ ». Мы считаем, что степени составляют алгебру убедительности и предполагаем выполнимость соответствующих правил. Вообще говоря, сама эта алгебра должна быть представлена в теоретико-типовой форме, мы, однако, это представление опустим для простоты (эта опущенная часть присутствует в указанной выше Agda-формализации). В том случае, когда тип является пропозицией, а объект ее доказательством, суждение выносится о степени уверенности в том, что аргумент  $a$  поддерживает пропозицию  $A$ . При этом истинность пропозиции определяется на основе доказательства. Степень уверенности в истинности может быть определена по-разному; будем считать, что она равна супремуму степеней всех доказательств (то есть термов) этой пропозиции:

$$\llbracket A \text{ true} \rrbracket = \bigvee_x \llbracket x : A \rrbracket.$$

Таким образом, степень истинности  $A$  (то есть степень непустоты  $A$ ) равна супремуму степеней принадлежности  $\llbracket a : A \rrbracket$ . Это соответствует «оптимистической установке» — истинность определяется самым сильным аргументом. В частности, при таком определении истинность не зависит от количества имеющихся аргументов.

Всякий объект в нашей формализации сопровождается не только типом, но и степенью принадлежности этому типу. В теории типов Мартин-Лёфа, объект может относиться лишь к одному типу (если не учитывать кумулятивности универсумов). Однако, вообще говоря, если мы не уверены в отнесении объектов к типам, то вполне возможны ситуации, при которых мы один и тот же объект относим к нескольким типам (возможно, с разной степенью уверенности). Более того, в определенном смысле, каждый объект принадлежит к каждому типу, хотя к некоторым из них с минимальной степенью убедительности. С другой стороны, всякий тип может быть пустым лишь с некоторой степенью убедительности. Пустой тип это тип, которому все объекты принадлежат в минимальной степени. В этом описываемая здесь теория отличается от теории Мартин-Лёфа.

Равенство определяется как эквивалентность, и соответствующие правила не содержат указаний на степени убедительности.

### Производные типы

Приведем теперь правила для производных типов, конструируемых из других типов. Большей частью, они содержат правила для конструирования типов  $X$ -форм, конструирования объектов типов

$X$ -INTRO, элиминации или использования объектов типов  $X$ -ELIM и вычисления  $X$ -COMP.

Правила для типов функций (П-типов) выглядят следующим образом (подчерк обозначает неважное, то есть не используемое далее значение):

$$\frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x | \_ : A \vdash B : \mathcal{U}_i}{\Gamma \vdash (\Pi x : A) B : \mathcal{U}_i} \text{ П-FORM} \quad \frac{\Gamma, x : A \vdash b | \beta : B}{\Gamma \vdash \lambda(x : A) b | \bigwedge_x \beta : (\Pi x : A) B} \text{ П-INTRO}$$

$$\frac{\Gamma \vdash f | \_ : (\Pi x : A) B \quad \Gamma \vdash a | \alpha : A}{\Gamma \vdash f(a) | \llbracket f \rrbracket_a \otimes \alpha : B[a/x]} \text{ П-ELIM}$$

$$\frac{\Gamma, x : A \vdash b | \beta : B \quad \Gamma \vdash a | \alpha : A}{\Gamma \vdash (\lambda(x : A) b) (a) = b[a/x] | \alpha \otimes \beta(a) : B[a/x]} \text{ П-COMP}$$

$$\frac{\Gamma \vdash f | \varphi : (\Pi x : A) B}{\Gamma \vdash f = (\lambda(x) f(x)) | \varphi : (\Pi x : A) B} \text{ П-UNIQ}$$

Правило П-INTRO оценивает степень убедительности функции как инфимум степеней импликации этой функции по всем аргументам. Это соответствует указанному выше пониманию степени как минимальной: мы убеждены, что степень результата применения функции составит как минимум эту величину. Однако определение функции предполагает, что нам известно значение  $\llbracket f \rrbracket$  для всех аргументов. Это обстоятельство используется далее в правиле элиминации.

Вообще говоря, в полном виде правило интродукции для функции должно выглядеть следующим образом:

$$\frac{\Gamma, x | \xi : A \vdash b | \beta : B}{\Gamma \vdash \lambda(x : A) b | \bigwedge_x (\xi \Rightarrow \beta) : (\Pi x : A) B} \text{ П-INTRO}$$

Мы, однако, считаем, что степень  $\beta$  не зависит от  $\xi$ , поэтому можно полагать последнюю равной  $T$  и записывать правило так, как это сделано выше. В таком виде оно напоминает монадную операцию, и указанная выше Agda-формализация действительно реализована с помощью монады `Writer`. Это, в частности, указывает, что для нашей формализации существенным является условие коммутативного моноида для  $\otimes$ , условие же полной решетки может быть ослаблено просто до решетки или даже до частичного порядка. Полная решетка существенна, если мы моделируем убедительность как истинностное значение, но это не всегда правильно. Например, это предполагает, что существует максимальная степень убедительности, что не во всяком случае верно. Более того, ни одна из трех указанных выше популярных  $t$ -норм не способна моделировать увеличение убедительности при принятии аргумента или при росте количества аргументов. Пример использования алгебры убедительности, более слабой, чем решетка с остатками, приведен в указанной Agda-формализации.

Правило П-ELIM соответствует *modus ponens* (ср. обобщенный *modus ponens* в [Заде, 1976, с. 131; Hájek, 1998, р. 170]). Здесь  $\llbracket f \rrbracket_a$  обозначает степень функции  $f$  на аргументе  $a$ , как она содержится в определении этой функции. Мы интерпретируем ее как силу аргумента. Очень часто в реальном

процессе аргументации эта сила оценивается как одна и та же для всех переменных, и правило интродукции принимает тогда вид:

$$\frac{\Gamma, x : A \vdash b \mid \varphi : B}{\Gamma \vdash \lambda(x : A) b \mid \varphi : (\Pi x : A) B} \text{ П-INTR0,}$$

где  $\varphi$  не зависит от  $x$ . Тогда в правиле элиминации  $\llbracket f \rrbracket_a = \varphi$ , и результат применения функции имеет степень  $\varphi \otimes \alpha$ . Вообще, функции соответствуют импликации, степень которой в нечеткой логике, как сказано выше, определяется как остаток (residuum), то есть максимальное значение, которое при  $t$ -норме с  $\llbracket a \rrbracket$  дает в результате  $\llbracket f(a) \rrbracket$ . Наше правило соответствует этому определению. Кроме того, оно проясняет смысл  $t$ -нормы как операции, позволяющей по степеням посылок аргумента и самого аргумента вычислять степень его вывода. Степень (или сила) аргумента при этом интерпретируется как степень соответствующей импликации (см. иллюстративный пример ниже).

Правила для типов пар ( $\Sigma$ -типов) выглядят следующим образом:

$$\frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A \vdash B : \mathcal{U}_i}{\Gamma \vdash (\Sigma x : A) B : \mathcal{U}_i} \Sigma\text{-FORM}$$

$$\frac{\Gamma, x : A \vdash B : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash a \mid \alpha : A \quad \Gamma \vdash b \mid \beta : B[a/x]}{\Gamma \vdash (a \mid \alpha, b \mid \beta) \mid \alpha \otimes \beta : (\Sigma x : A) B} \Sigma\text{-INTR0}$$

$$\frac{\Gamma, z : (\Sigma x : A) B \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A, y : B \vdash g \mid \gamma : C[(x, y)/z] \quad \Gamma \vdash (a \mid \alpha, b \mid \beta) \mid \alpha \otimes \beta : (\Sigma x : A) B}{\Gamma \vdash \text{ind}_{(\Sigma x : A) B}(z.C, x.y.g, p) \mid \gamma \otimes \alpha \otimes \beta : C[p/z]} \Sigma\text{-ELIM}$$

$$\frac{\Gamma, z : (\Sigma x : A) B \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A, y : B \vdash g \mid \gamma : C[(x, y)/z] \quad \Gamma \vdash a \mid \alpha : A \quad \Gamma \vdash b \mid \beta : B[a/x]}{\Gamma \vdash \text{ind}_{(\Sigma x : A) B}(z.C, x.y.g, (a, b)) = g[a/x][b/y] \mid \gamma \otimes \alpha \otimes \beta : C[(a, b)/z]} \Sigma\text{-COMP}$$

Как видно, пара состоит из двух объектов с указанием степени их принадлежности к соответствующим типам. Правило  $\Sigma$ -ELIM позволяет строить функции вида  $(\Pi p : (\Sigma x : A) B) C(p)$  на основе функций вида  $(\Pi x : A) (\Pi y : B) C((x, y))$ . Если задана функция  $g(x)(y)$ , то

$$\text{ind}_{(\Sigma x : A) B}(C, g, (a, b)) = g(a)(b).$$

Например, в частном случае первой проекции имеем  $g(x)(y) = x$ ,  $\gamma = \top$ , и тогда правило имеет вид:

$$\frac{\Gamma, z : (\Sigma x : A) B \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A, y : B \vdash x : A \quad \Gamma \vdash (a \mid \alpha, b \mid \beta) \mid \alpha \otimes \beta : (\Sigma x : A) B}{\Gamma \vdash a \mid \alpha \otimes \beta : A}$$

Здесь первые две посылки можно было бы опустить, получив в сокращенном виде правило для проекции:

$$\frac{\Gamma \vdash (a \mid \alpha, b \mid \beta) \mid \alpha \otimes \beta : (\Sigma x : A) B}{\Gamma \vdash a \mid \alpha \otimes \beta : A}$$



В случае пропозиций  $\Sigma$ -тип соответствует пропозиции «существует  $x : A$ , такой, что  $B$ ». При этом

$$\llbracket (\Sigma x : A) \mathbb{1} \text{ true} \rrbracket = \bigvee_{x:A} \llbracket x \rrbracket = \llbracket A \text{ true} \rrbracket.$$

Здесь  $\mathbb{1}$  это единичный тип, всегда имеющий элемент (см. ниже). Таким образом, степень пропозиции « $A$  истинно» совпадает со степенью пропозиции «существует  $x$  типа  $A$ ».

Правила для ко-произведения выглядят следующим образом:

$$\frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash B : \mathcal{U}_i}{\Gamma \vdash A + B : \mathcal{U}_i} \text{+FORM}$$

$$\frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash B : \mathcal{U}_i}{\Gamma \vdash a \mid \alpha : A} \text{+INTRO}_1 \quad \frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash B : \mathcal{U}_i}{\Gamma \vdash b \mid \beta : B} \text{+INTRO}_2$$

$$\frac{\Gamma, z : (A + B) \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A \vdash c \mid \gamma : C[\text{inl}(x)/z] \quad \Gamma, y : B \vdash d \mid \delta : C[\text{inr}(y)/z]}{\Gamma \vdash e \mid \_ : A + B} \text{+ELIM}$$

$$\frac{\Gamma, z : (A + B) \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A \vdash c \mid \gamma : C[\text{inl}(x)/z] \quad \Gamma, y : B \vdash d \mid \delta : C[\text{inr}(y)/z]}{\Gamma \vdash a \mid \alpha : A} \text{+COMP}_1$$

$$\frac{\Gamma, z : (A + B) \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A \vdash c \mid \gamma : C[\text{inl}(x)/z] \quad \Gamma, y : B \vdash d \mid \delta : C[\text{inr}(y)/z]}{\Gamma \vdash \text{ind}_{A+B}(z.C, x.c, y.d, \text{inl}(a)) = c[a/x] \mid \gamma \otimes \alpha : C[\text{inl}(a)/z]} \text{+COMP}_1$$

$$\frac{\Gamma, z : (A + B) \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A \vdash c \mid \gamma : C[\text{inl}(x)/z] \quad \Gamma, y : B \vdash d \mid \delta : C[\text{inr}(y)/z]}{\Gamma \vdash b \mid \beta : B} \text{+COMP}_2$$

$$\frac{\Gamma, z : (A + B) \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, x : A \vdash c \mid \gamma : C[\text{inl}(x)/z] \quad \Gamma, y : B \vdash d \mid \delta : C[\text{inr}(y)/z]}{\Gamma \vdash \text{ind}_{A+B}(z.C, x.c, y.d, \text{inr}(b)) = d[b/y] \mid \delta \otimes \beta : C[\text{inr}(b)/z]} \text{+COMP}_2$$

Ко-произведение является обобщением дизъюнктивной суммы и дизъюнкции. Это тип, который может иметь в качестве элемента элементы одного из двух других типов. Способы конструирования элементов  $A + B$  обозначаются  $\text{inl}(a)$  для  $a : A$  и  $\text{inr}(b)$  для  $b : B$  (соответственно, «левая» и «правая» инъекции). Функция индукции  $\text{ind}_{A+B}$  позволяет построить функции вида  $(\text{P}x : A + B) C$  из двух функций вида  $(\text{P}x : A) C$  и  $(\text{P}y : B) C$ . Функции  $\text{ind}$  и  $h$  равны

$$\text{ind}_{A+B}(C, c, d, e) = \begin{cases} c(a) & \text{при } e = \text{inl}(a) \\ d(b) & \text{при } e = \text{inr}(b) \end{cases} \quad h(e) = \begin{cases} \gamma \otimes \alpha & \text{при } e = \text{inl}(a) \\ \delta \otimes \beta & \text{при } e = \text{inr}(b) \end{cases}$$

Правила для пустого типа  $\mathbb{0}$ :

$$\frac{\Gamma \text{ ctx}}{\Gamma \vdash \mathbb{0} : \mathcal{U}_i} \text{\mathbb{0}-FORM} \quad \frac{\Gamma, x : \mathbb{0} \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash a \mid \alpha : \mathbb{0}}{\Gamma \vdash \text{ind}_{\mathbb{0}}(x.C, a) \mid \alpha : C[a/x]} \text{\mathbb{0}-ELIM}$$

Функция  $\text{ind}_{\mathbb{0}}$  позволяет построить функцию из пустого типа в соответствие с принципом *ex falso quodlibet*.

Единичный тип или синглетон  $\mathbb{1}$  это тип, который всегда имеет элемент с некоторой степенью уверенности:

$$\frac{\Gamma \text{ ctx}}{\Gamma \vdash \mathbb{1} : \mathcal{U}_i} \mathbb{1}\text{-FORM} \qquad \frac{\Gamma \text{ ctx}}{\Gamma \vdash \star : \mathbb{1}} \mathbb{1}\text{-INTRO}$$

$$\frac{\Gamma, x : \mathbb{1} \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash c | \gamma : C[\star/x] \quad \Gamma \vdash a | \alpha : \mathbb{1}}{\Gamma \vdash \text{ind}_{\mathbb{1}}(x.C, c, a) | \gamma \otimes \alpha : C[a/x]} \mathbb{1}\text{-ELIM}$$

$$\frac{\Gamma, x : \mathbb{1} \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash c | \gamma : C[\star/x] \quad \Gamma \vdash a | \alpha : \mathbb{1}}{\Gamma \vdash \text{ind}_{\mathbb{1}}(x.C, c, a) = c | \gamma \otimes \alpha : C[\star/x]} \mathbb{1}\text{-COMP}$$

Этот тип соответствует всегда истинной пропозиции, в которой мы уверены. Индуктивный принцип для него показывает, что для конструирования функции из единичного типа в тип  $C$  достаточно иметь элемент  $C$ . Соответственно,  $\text{ind}_{\mathbb{1}}(C, c, a) = c$ .

Правила для  $\mathbb{0}$  и  $\mathbb{1}$ , фактически, являются частными случаями правил  $\Pi$ -типа для соответствующих функций.

Наконец, приведем правила для пропозиционального равенства.

$$\frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash a | \_ : A \quad \Gamma \vdash b | \_ : A}{\Gamma \vdash a \equiv_A b : \mathcal{U}_i} =\text{-FORM} \qquad \frac{\Gamma \vdash A : \mathcal{U}_i \quad \Gamma \vdash a | \alpha : A}{\Gamma \vdash \text{refl}_a | \alpha : a \equiv_A a} =\text{-INTRO}$$

$$\frac{\Gamma, x : A, y : A, p : x \equiv_A y \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, z : A \vdash c | \gamma : C[z, z, \text{refl}_z/x, y, p] \quad \Gamma \vdash a | \alpha : A \quad \Gamma \vdash b | \beta : A \quad \Gamma \vdash p' | \pi : a \equiv_A b}{\Gamma \vdash \text{ind}_{\equiv_A}(x.y.p.C, z.c, a, b, p') | \gamma \otimes \alpha \otimes \beta \otimes \pi : C[a, b, p'/x, y, p]} =\text{-ELIM}$$

$$\frac{\Gamma, x : A, y : A, p : x \equiv_A y \vdash C : \mathcal{U}_i \quad \Gamma, z : A \vdash c | \gamma : C[z, z, \text{refl}_z/x, y, p] \quad \Gamma \vdash a | \alpha : A}{\Gamma \vdash \text{ind}_{\equiv_A}(x.y.p.C, z.c, a, a, \text{refl}_a) = c[a/z] | \gamma \otimes \alpha : C[a, a, \text{refl}_a/x, y, p]} =\text{-COMP}$$

Обратите внимание, что в правиле интродукции  $\text{refl}_a$  имеет в качестве индекса только  $a$ . Мы считаем, что для всякого объекта его степени принадлежности типам являются неотъемлемыми характеристиками, поэтому задание  $a$  и  $A$  автоматически определяет и  $\alpha$ . Причем мы полагаем, что степень принадлежности самого  $\text{refl}_a$  к типу  $a \equiv_A a$  также равна  $\alpha$ .

Правило  $=\text{-ELIM}$  утверждает, что для любого предиката  $C(x, y, p)$  при наличии его доказательства для  $z, z, \text{refl}_z$  можно построить доказательство для любых  $a, b$ , таких, что существует  $p : a \equiv_A b$ . При этом

$$\text{ind}_{\equiv_A}(C, c, a, b, p') = c(a) = c(b).$$

Поскольку  $\alpha$  и  $\beta$  могут, вообще говоря, различаться, мы оцениваем результат, используя их  $t$ -норму.

### Пример

В качестве заключения и иллюстрации рассмотрим научно-популярный текст с сайта «Викиновости» (<https://ru.wikinews.org>) [ср.: Zagorulko et al., 2020, pp. 363 sqq.]:

«Хорошо известно, что в центре практически каждой крупной галактики находится массивная черная дыра. В то же время самые тяжелые галактики окружены самыми массивными гало из темной материи. Это дало основания для предположений, что темная материя играет ключевую роль в росте черных дыр. Исследования ученых из Института внеземной физики общества Макса Планка, Университетской обсерватории Мюнхена и Техасского университета в Остине, однако, показали, что такой прямой связи не существует, а рост черной дыры определяется процессом формирования галактического ядра.»

В этом тексте можно выделить следующие явные и неявные пропозиции (опуская часть из них):

- S1: Хорошо известно, что в центре практически каждой крупной галактики находится массивная черная дыра.
- A1 (аргумент «Ad populum»): Если хорошо известно, что A, то A.
- S2: В центре практически каждой крупной галактики находится массивная черная дыра.
- S3: Самые тяжелые галактики окружены самыми массивными гало из темной материи.
- A2 (аргумент от корреляции к причине): Если есть корреляция, то есть причина.
- S4: Темная материя играет ключевую роль в росте черных дыр.
- S5: Указанные ученые обладают компетенцией в области астрофизики.
- S7: Исследования ученых ... показали, что ... рост черной дыры определяется процессом формирования галактического ядра.
- A4 (аргумент от эксперта): Если ученые, обладающие компетенцией в области D, утверждают о ней A, то A.
- S9: Рост черной дыры определяется процессом формирования галактического ядра.
- S4–9: Если темная материя играет ключевую роль в росте черных дыр, то неверно, что рост черной дыры определяется процессом формирования галактического ядра ( $S4 \rightarrow \neg S9$ ).
- S9–4: Если рост черной дыры определяется процессом формирования галактического ядра, то неверно, что темная материя играет ключевую роль в росте черных дыр ( $S9 \rightarrow \neg S4$ ).

Выберем в качестве  $t$ -нормы норму произведения и припишем утверждениям для примера некоторые степени. Тогда схемы вывода могут быть представлены следующим образом (указаны первоначальные степени там, где они есть; общий контекст и названия термов-доказательств опущены):

$$\begin{array}{c}
 \frac{\frac{\frac{\_ | 0.9 : S1}{S2} \quad \frac{\_ | 0.7 : A1}{S2}}{S4} \quad \frac{\_ | 0.9 : S3 \quad \_ | 0.8 : A2}{S4}}{\_ | 1.0 : S4-9}}{S9 \rightarrow \textcircled{0}} \\
 \\
 \frac{\frac{\frac{\_ | 0.8 : S7 \quad \_ | 0.8 : S5 \quad \_ | 1.0 : A4}{S9} \quad \_ | 1.0 : S9-4}{S4 \rightarrow \textcircled{0}}}
 \end{array}$$

Здесь все правила являются П-ЕЛИМ, то есть, фактически, нечеткими *modus ponens*. На основе правил вывода могут быть вычислены производные веса:

$$\llbracket S2 \rrbracket = 0.63 \quad \llbracket S4 \rrbracket = \llbracket S9 \rightarrow \mathbb{O} \rrbracket = 0.45 \quad \llbracket S9 \rrbracket = \llbracket S4 \rightarrow \mathbb{O} \rrbracket = 0.64.$$

Мы, следовательно, имеем два доказательства для пустой пропозиции с равными весами  $\llbracket S9 \rrbracket \otimes \llbracket S9 \rightarrow \mathbb{O} \rrbracket = \llbracket S4 \rrbracket \otimes \llbracket S4 \rightarrow \mathbb{O} \rrbracket = 0.29$ . Этот вес измеряет степень противоречивости или конфликтности приведенного выше текста.

### Список литературы / References

Заде, Л. (1976). *Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближенных решений*. М.: Мир. 166 с.

Zadeh, L. (1976). *The Concept of a Linguistic Variable and its Application to Approximate Reasoning*. М. 166 pp. (In Russ)

Hájek, P. (1998). *Metamathematics of Fuzzy Logic*. Trends in Logic 4. Springer. VIII, 299 pp.

Martin-Löf, P. (1984). *An Intuitionistic Type Theory. Notes by Giovanni Sambin of a series of lectures given in Padua, June 1980*. Studies in Proof Theory. Napoli. Bibliopolis. 91 pp.

Univalent Foundations Program, The (2013). *Homotopy Type Theory. Univalent Foundations of Mathematics*. Institute for Advanced Study. 589 pp. [Online]. URL: <http://homotopytypetheory.org/book>.

Zagorulko, Y., Domanov, O., Sery, A., Sidorova, E., and Borovikova, O. (2020). Analysis of the Persuasiveness of Argumentation in Popular Science Texts. In Kuznetsov, S., Panov, A. and Yakovlev, K. (ed.). *Artificial Intelligence. RCAI 2020*. Springer. pp. 351-367. DOI: 10.1007/978-3-030-59535-7\_26.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Доманов Олег Анатольевич** — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: [odomanov@gmail.com](mailto:odomanov@gmail.com), <http://orcid.org/0000-0003-0057-3901>.

*Статья поступила в редакцию 20.10.2020*

*После доработки 10.11.2020*

*Принята к публикации 21.11.2020*

**Oleg Domanov** — Candidate of Philosophy, associate Professor, 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: [odomanov@gmail.com](mailto:odomanov@gmail.com), <http://orcid.org/0000-0003-0057-3901>.

*The paper was submitted 20.10.2020*

*Received after reworking 10.11.2020*

*Accepted for publication 21.11.2020*

УДК 1; 81

## РОЛЬ ПОНЯТИЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ НЕПРЯМОЙ КОММУНИКАЦИИ<sup>1</sup>

А. Ю. Моисеева

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
ajumo@yandex.ru

**Аннотация.** В статье прослеживается одна из линий влияния аналитической философии языка на гуманитарные науки, в частности, на лингвистику – та линия, которая связана с рецепцией понятия перформативности и соответствующего взгляда на язык в исследованиях непрямой коммуникации. Сформулированное Дж. Остином различие иллокутивного и перлокутивного речевого акта применяется к случаю непрямой коммуникации, в результате чего делается вывод, что перформативные свойства языка могут проявляться не только в иллокуции, но и в перлокуции. Показывается, что многие примеры непрямой коммуникации функционируют подобно перформативам – для их обозначения вводится понятие непрямого перформатива – и могут описываться с точки зрения перформативного подхода.

**Ключевые слова:** непрямая коммуникация, перформативность, речевые игры, теория речевых актов.

**Для цитаты:** Моисеева, А. Ю. (2021). Роль понятия перформативности в контексте исследований непрямой коммуникации. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 48-61 DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.48-61.

## THE ROLE OF THE CONCEPT OF PERFORMATIVITY IN THE CONTEXT OF INDIRECT COMMUNICATION RESEARCH<sup>2</sup>

A. Yu. Moiseeva

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
ajumo@yandex.ru

**Abstract.** The article traces one of the lines of influence of the analytic philosophy of language on the humanities, in particular, on linguistics – the line that is associated with the perception of the concept of performativity and the corresponding view of language in studies of indirect communication. The distinction between illocutionary and perlocutionary speech act formulated by J. Austin is applied to the case of indirect communication, as a result of which it is concluded that the performative properties of language can manifest themselves not only in illocution, but also in perlocution. It is shown that many examples of indirect communication function like performatives – the concept of an indirect performative is introduced to denote them – and can be described from the point of view of a performative approach.

**Key words:** indirect communication, performativity, language games, Speech Act theory.

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке РФФ, грант «Аналитическая философия и современные исследования в области социальной теории», № 18-78-10082.

<sup>2</sup> The study is funded by the Russian Science Foundation (RSF) (No. 18-78-10082 project ‘Analytic Philosophy and Modern Research in the Field of Social Theory’).



**For citation:** Moiseeva, A. Yu. (2021). The role of the concept of performativity in the context of indirect communication research. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no 1. pp. 48-61 DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.48-61.

Одна из бесспорных заслуг того направления философии языка, которое связано с работами позднего Л. Витгенштейна, Дж. Остина, Дж. Серля и некоторых других<sup>3</sup>, состоит в привлечении внимания к такому свойству языка как *перформативность*. Осмысление перформативности языка и перформативов в языке действительно проходило сначала в рамках сугубо философской теории – в частности, теории речевых актов Дж. Остина, – однако очень скоро эта теория была воспринята и переосмыслена в контексте различных задач конкретных гуманитарных наук и, конечно, в первую очередь собственно лингвистики. Сегодня, наверное, немного найдется работ по лингвистической теории значения, в которых так или иначе не делались бы отсылки к понятиям локутивного и иллюкутивного акта и соответствующему различению между семантикой и прагматикой. Несколько менее востребованным до недавнего времени было понятие перлокуции – третьей, после локуции и иллюкуции, составляющей комплексного речевого акта. Перлокутивный акт часто просто выносился «за скобки» как сильно контекстно-зависимый и потому трудно анализируемый. Между тем, как будет показано ниже, это понятие также отвечает некоторым традиционным целям лингвистики, которые без него или совсем не могут быть достигнуты, или могут быть достигнуты менее прямым и верным путем. В целом, речь идет об имплицитном содержании речи. Мы увидим, что перформативность языка имеет свои проявления и в перлокуции; что перлокуция не всегда является простым следствием использования определенной языковой конструкции в определенной функции, а иногда сама конституирует эту функцию, преобразуя и преобразая весь смысл предприятия – в данном случае смысл комплексного речевого акта. Поэтому основной тезис настоящей статьи можно сформулировать так: возможности влияния философской концепции перформативности на лингвистику не сводятся к инспирированию исследования иллюкутивных формул и прагматических импликатур, а должны быть рассмотрены в более широком контексте. В итоге изучения данной темы мы увидим даже, что в этот контекст можно включать не только лингвистические теории, но и теории из области смежных гуманитарных наук.

Для начала необходимо пояснить, что именно понимается здесь под словом «перформативность». Если не вдаваться в детали, можно сказать, что в широком смысле перформативностью философы называют свойство языка само-генерироваться и само-поддерживаться в процессе своего использования [См., например: Борисов, 2009]. Хотя языковая деятельность, несомненно, является правилосообразной деятельностью, не следует полагать, что ее правила существуют в какой-то метаязыковой реальности, общий доступ к которой обеспечивает возможность взаимопонимания между говорящим и адресатом высказывания. Как показал Л. Витгенштейн, такое предположение было бы бессмысленным шагом, поскольку в этом случае для обеспечения одинакового «считывания» правил из этой

<sup>3</sup> В частности, важный вклад в это направление был сделан работами по языковой прагматике П. Грайса, однако в данной статье тематика его работ затрагиваться не будет.

метаязыковой реальности потребовалась бы мета-метаязыковая реальность, и т. д. до бесконечности<sup>4</sup>. Использование языка и его понимание осуществляются на одном и том же уровне, фактически это один и тот же процесс, поэтому язык может быть адекватно понят только тем, кто сам включен в языковую практику. Нет никаких правил вне практики точно так же, как нет никакой практики без правил. Каждый факт использования языка одновременно и подчиняется правилам, и заново утверждает их, зачастую в несколько модифицированном виде; и в этом смысле мы говорим о языковой деятельности в целом как о перформативной. Заметим, однако, что такой широкий смысл слова «перформативность» является сугубо философской категорией и не характерен для работ собственно по лингвистике. Лингвисты обычно говорят о перформативности в более узком и строгом смысле, восходящем к работам Дж. Остина. В этом смысле под перформативностью понимается свойство уже не языка в целом, а отдельных высказываний – так называемых перформативов. Перформативность с этой точки зрения есть просто та совокупность свойств (как бы она ни определялась), по которой перформатив отличается от констатива.

Следует сразу оговориться, что, хотя в данной работе используются оба термина, «перформативность» и «перформатив», они используются по-разному. О перформативности здесь говорится именно в философском смысле, намеренно расширенном настолько, насколько это возможно. Цель такого расширения состоит в том, чтобы сформировать некоторый единый взгляд на различные явления языка, высветив в них общую структуру. Поскольку структура эта реализуется в каждом случае по-разному, и сформулировать какие-то строгие универсальные закономерности не представляется возможным, постольку такое словоупотребление должно рассматриваться исключительно как эвристическое и не претендующее на теоретическую значимость. Напротив, слово «перформатив» употребляется в ограничительном смысле, во всех существенных аспектах совпадающем с тем, который придавался ему Дж. Остином [см, например: Остин, 2006, с. 264-265], а тот расширительный смысл, в котором о перформативах говорил, например, Дж. Серль, не используется<sup>5</sup>. Точнее, можно сказать, что предметом статьи является один конкретный вариант расширения этого первоначального смысла, а именно его применение в исследованиях непрямой коммуникации. Мы полагаем и надеемся показать, что такое расширение правомерно и, более того, целесообразно.

---

<sup>4</sup> Проблема следования правилу здесь выражена достаточно грубо, поскольку она не является предметом данной статьи. Более строгое и развернутое ее обсуждение см. в недавней панельной дискуссии по поводу статьи К. А. Родина «Проблема следования правилу и место Л. Витгенштейна в социологических исследованиях: возвращение к Питеру Уинчу» [Родин, 2020], где среди прочего затрагивается также и понятие перформативности.

<sup>5</sup> С точки зрения Дж. Серля [Серль, 1986], обычные «повествовательные» высказывания, которые Дж. Остин называл констативами, являются одним из видов перформатива. Фактически точка зрения Серля состоит в том, что перформативом того или иного вида является любое высказывание, преследующее определенную коммуникативную цель. В этом смысле он, как представляется, следует витгенштейнианской линии перформативного понимания языка в целом. Что же касается самого Л. Витгенштейна, хотя в его работах концепция перформативности (которую он, впрочем, сам так не называл) уже в основных чертах оформилась, перформатив как отдельный функциональный элемент языка им, насколько известно, вообще не исследовался.

Итак, мы остановились на том, что язык как знаковая система характеризуется перформативностью, т.е. свойством устанавливать свои правила в самих фактах своего использования говорящими. Иными словами, язык, с одной стороны, указывает на реальность, с другой стороны, сам же изменяет ее. Из этой концепции логично, на наш взгляд, вытекает идея, что в различных примерах использования языка можно попытаться как-то отделить собственно производство высказывания как знака – произнесение последовательности слов, имеющей определенное значение – от того изменения реальности, которое производится посредством употребления этого знака в конкретном контексте. Конечно, попытка произвести такое отделение фактически, если бы мы ее предприняли, окончилась бы неудачей, поскольку у нас никогда нет двух отдельных фактов, один из которых был бы только передачей значения, а другой – только воздействием. У нас всегда есть единый, комплексный речевой акт. Однако мысленно из этого единого акта все же можно абстрагировать различные компоненты, и первая итерация такого абстрагирования даст нам *ЛОКУТИВНЫЙ* акт – тот компонент комплексного речевого акта, который является основным и практически единственным фокусом внимания семантических теорий, предшествующих появлению теории речевых актов. Именно свойства высказываний как локуций (их прямое и буквальное значение) делают возможным их использование говорящими для достижения тех или иных коммуникативных целей. Однако то, как может использоваться конкретное высказывание в конкретном случае, зависит не только от его значения, но и от контекста: от того, кто говорящий, кто адресат, какова ситуация его использования и какие конвенции приняты в данном культурно-языковом сообществе по поводу подобных высказываний. Например, слово «старуха» по отношению к молодой женщине может служить оскорблением (и будет, скорее всего, так воспринято), но только при условии, что оно произносится не в контексте субкультуры хиппи, поскольку это слово является обычным дружелюбным обращением к представительницам этой субкультуры любого возраста.

По-видимому, никогда нельзя в точности сказать, какой коммуникативный эффект вызовет высказывание, до того, как оно будет фактически произведено и воспринято адресатом, да и тогда, когда это случится, далеко не все его эффекты будут очевидными и бесспорными. Тем не менее некоторая часть эффектов является достаточно универсальной и предсказуемой в силу конвенций, и эту часть принято выделять в качестве второго компонента комплексного речевого акта – так называемого *иллокутивного*<sup>6</sup> акта. Сказать, что некоторое высказывание обладает иллокутивной силой, означает сказать, что в данном культурно-языковом сообществе произнесение данных слов в соответствующем контексте считается осуществлением какого-то действия помимо собственно говорения. Именно открытие такого свойства у некоторых высказываний – в частности, у высказываний вида «Я обещаю, что ...», «Я подтверждаю, что ...», «Я приказываю, чтобы ...», «Я запрещаю, чтобы ...» и т. п. – вдохновило Дж. Остина на то, чтобы полностью переосмыслить предшествующий взгляд философов на язык и его отношения с миром. Результатом этого переосмысления стала концепция перформатива. Само название «перформативное высказывание»<sup>7</sup> (или,

<sup>6</sup> Лат. *il-* < in «в, внутри».

<sup>7</sup> Англ. *perform* «исполнять, делать, осуществлять».

сокращенно, «перформатив»), согласно Дж. Остину, «указывает на то, что производство высказывания является осуществлением действия» [Остин, 1986, с. 27], что в высказываниях этого вида «*посредством* или *в ходе* произнесения слов мы что-то осуществляем» [Там же, с. 31]. Мы не станем здесь приводить все остиновское рассуждение о том, по каким критериям следует отличать перформативные высказывания от тех, которые перформативными не являются, поскольку в результате он так и не приходит к полностью определенному мнению на этот счет. Отметим лишь, что все высказывания, обладающие иллокутивной силой, являются тем самым перформативными.

Главное отличие перформативов от констативов (т. е. высказываний, которые исследовались философами языка до Дж. Остина) состоит в том, что если критерием оценки констатива является его истинность, то критерий оценки перформатива – его успешность. Перформатив как речевой акт должен обеспечить достижение той коммуникативной цели, для которой он предназначен: говоря «обещаю», человек должен *действительно* что-то пообещать, говоря «приказываю», приказать, и т. д. Для этого у высказывания должна быть, во-первых, правильная форма, во-вторых, правильный контекст. Так, мы можем пообещать только осуществления некоторого события в будущем, причем только такого, которое находится в нашей компетенции. Нельзя пообещать ни того, например, что Волга впадает в Каспийское море, ни того, что Луна завтра упадет на Землю. Всякий, кто попытался бы осуществить подобное действие, потерпел бы неудачу, поскольку его высказывание просто не было бы понято как обещание. У каждой иллокутивной формулы есть свои условия применимости, при нарушении которых формула становится «недействительной»<sup>8</sup>. С другой стороны, если акт все же был осуществлен, он накладывает некоторые условия на то, какой может быть окружающая реальность, чтобы согласоваться с ним. Эти условия имеют социальную природу – это правила поведения, обязательные для тех, кто считается компетентным участником коммуникации. Например, высказывание вида «Я обещаю, что сделаю то-то и то-то» является не просто сообщением о намерениях говорящего, оно является формой гарантии того, что эти намерения действительно осуществляются. Таковая гарантия дается говорящим добровольно и со знанием того, что в случае, если он все же не сделает обещанного, ему будет вменено в вину нарушение некоторого правила. Ясно, что в данном случае речь идет не о правиле языка в узком смысле этого слова – как правила фонетики или грамматики, – но о коммуникативном правиле, гласящем, что все обещания должны быть исполнены. Таким образом, перформативы – это речевые акты, способные трансформировать социальную реальность определенным, заранее известным образом.

Последним и наименее прозрачным для анализа компонентом комплексного речевого акта является *перлокутивный*<sup>9</sup> акт. Грубо говоря, под перлокутивной силой высказывания понимаются те последствия, которые имеет его произнесение для конкретного адресата

<sup>8</sup> Дж. Остин выделяет также другой вид перформативных неудач, при которых акт является «неискренним», т.е. лишь выглядит как осуществление соответствующих коммуникативных намерений, а на самом деле лицо, которое его предпринимает, таких намерений не имеет. В данной статье такие перформативные неудачи нас не интересуют.

<sup>9</sup> Лат. *per-* «посредством».

в конкретных обстоятельствах. Однако ясно, что подобное определение не дает возможности однозначно разграничить иллокуцию и перлокуцию. Так, если вы мне пообещали сделать что-то для меня неприятное, я могу принять во внимание данное обещание, могу истолковать его как угрозу, могу разозлиться или испугаться из-за этого, могу решить не допустить осуществления обещанного и т. д. Все перечисленные эффекты являются более или менее стандартными реакциями на подобное обещание, и трудно сказать, где именно заканчиваются конвенциональные реакции и начинаются контекстно-обусловленные. Следует ли, например, истолкование вашего высказывания как угрозы из языковых конвенций или из характера наших конкретных обстоятельств? Если оно следует из языковых конвенций, то я смогу, скажем, доказать перед судом, что вы мне угрожали, просто предъявив запись разговора. В то же время очевидно, что некоторые реакции все же не следует считать конвенциональными. Так, можно в общем утверждать, что не то, каким образом вы использовали слова, а моя психическая конституция и мое состояние в момент разговора определяют, буду ли я из-за ваших слов испытывать злость или страх. Эмоции естественно считать неконвенциональными, поэтому даже если вы специально пытались вызвать во мне именно такую эмоцию, ее появление не будет свидетельством того, что я *правильно поняла* вас. Таким образом, вопрос о разграничении иллокутивного и перлокутивного актов является в сущности вопросом о границах правилосообразности.

Тем не менее есть основания полагать, что перлокутивные акты также подчиняются каким-то закономерностям, знание которых позволяет нам в большинстве случаев успешно предсказывать коммуникативные эффекты таких действий, например, как угрозы. Эти закономерности являются предметом изучения многих популярных в последнее время областей гуманитарного знания, в названии которых присутствуют слова «коммуникация» или «коммуникативный»<sup>10</sup>. Что касается лингвистики, то в ней эти закономерности наиболее существенны для исследований непрямой коммуникации – интереснейшей области, которая развивается отечественными учеными, по крайней мере, со времен М. М. Бахтина, а зарубежными – и того дольше<sup>11</sup>. В настоящей статье наше внимание будет сконцентрировано на том, как в непрямой коммуникации проявляет себя перформативность языка и что философская теория перформативности может дать тем, кто изучает непрямую коммуникацию с позиции лингвистики.

---

<sup>10</sup> О неопределенности значения этих слов см. [Филиппова, 2004]

<sup>11</sup> Так, отмечается [Бодрова-Гоженмос, 2002], что есть много общего между идеями М. М. Бахтина о диалогической природе текста и интерпретативной теорией перевода, которая ориентируется не на значение отдельных языковых единиц, а на смысл текста в целом, восстанавливаемый переводчиком как «коммуникативным партнером», с одной стороны, автора, с другой стороны, адресата. Ср. последнюю мысль с основной идеей, на которой строится исследование непрямой коммуникации – идеей, что содержанием, которое передается в процессе коммуникации, является не столько значение языковых единиц, сколько интенция говорящего (см. ниже). Характерно, что и М. М. Бахтин, и сторонники интерпретативной теории перевода много внимания в своих работах уделяют различным феноменам непрямого говорения и невербальным элементам коммуникативной ситуации, с помощью которых передается скрытое содержание.



Прежде всего дадим рабочее определение объекту нашего внимания. Под *непрямой коммуникацией* мы будем понимать речевое (и, в широком смысле, не только речевое) общение, при котором высказывание не может быть адекватным контексту образом понято исходя только из его значения и требует от адресата усилий по поиску дополнительных, нестандартных смыслов. Это определение не является, конечно, достаточно строгим для специального исследователя непрямой коммуникации, однако для наших целей оно вполне подойдет, особенно учитывая, что и специалисты не имеют единого устойчивого мнения о том, как изучаемое ими явление следует определять. Видный отечественный лингвист В. В. Дементьев в монографии, которая так и называется «Непрямая коммуникация» [Дементьев, 2006], выделяет три основных типа интенций, для реализации которых говорящему неизбежно приходится использовать средства непряой коммуникации:

– фатические интенции – намерение обратить внимание адресата на сам факт произнесения языкового знака (например, с целью поддержать светскую беседу);

– поэтические интенции – намерение придать высказыванию художественно ценную, образную форму (не только в художественной литературе, но и в таких разговорных жанрах, как байка, шутка, анекдот и т. д.) и/или определенную стилистику (возвышенный либо сниженный стиль, диалект и просторечие);

– неопределенные интенции – намерение, которое до момента высказывания не ясно или не полностью ясно говорящему и раскрывается для него посредством самого высказывания, а также его коммуникативного эффекта (убедительные примеры можно почерпнуть из записи сеанса психоанализа или обычного разговора «по душам»).

Все эти интенции не могут быть реализованы в прямой коммуникации, поскольку в языке просто нет соответствующих выразительных средств. А нет их потому, что, во-первых, реализация подобных интенций состоит, строго говоря, не в передаче той или иной информации о мире, а в определенном воздействии на мир, и, во-вторых, требуемое воздействие не выполняет в общем случае важных социальных функций. В самом деле, светское общение, например, является частью многих социальных конструкторов и ритуалов, однако ни один из этих конструкторов и ритуалов не является необходимым для поддержания целостности общества. В отличии, скажем, от суда, который так или иначе отправляется в обществе постоянно просто потому, что без него невозможно обойтись (пока между людьми возникают конфликты интересов), «свет» как конкретная структура существует лишь ситуативно, постольку, поскольку в определенных обстоятельствах людям требуется подтвердить взаимную лояльность. И способы подтверждения этой лояльности гибко подстраиваются под ситуации, для которых они предназначены: светская беседа, скажем, попутчиков в поезде отличается от светской беседы пациентов, стоящих в очереди к врачу. Кроме того, существуют коммуникативные действия, интенция которых могла бы быть выражена прямо, но эффект от такой формы выражения препятствовал бы реализации самой этой интенции. Таково, например, оскорбление: если попытаться переформулировать оскорбительное высказывание в духе Дж. Остина, предварив его глаголом «оскорблять» в форме первого лица единственного числа настоящего времени, эффективность самого оскорбления будет значительно ниже, чем если высказать его «в лоб». Точно так же нет смысла

в прямом выражении интенций таких действий как инсинуация, подстрекательство, лесть, угроза и т. п., поскольку такое их выражение «подрывало бы нормальную иллокутивную цель обычного речевого акта» [Вендлер, 1985, с. 240]. В этом и состоит остиновский критерий противопоставления иллокутивных и перлокутивных актов: в перлокутивном акте говорящий реализует свою интенцию посредством использования некоторой причинно-следственной связи, а не посредством явной постановки определенной коммуникативной цели, поэтому им не соответствует никакая иллокутивная формула [Остин, 1986, с. 97].

Тем не менее можно утверждать, что зачастую при непрямой коммуникации высказывания «ведут себя» как перформативы, по крайней мере, в одном важном смысле. Воздействие, на которое они нацелены, является в значительной степени конституирующим для определенной сферы социальной жизни, и потому успешная реализация интенции в высказывании оказывается равнозначна вступлению в определенные социальные отношения. Однако, в отличие от обычных перформативов, маркирующих социальные отношения конвенционально, посредством своего иллокутивного значения, в непрямой коммуникации само по себе значение высказываний ничего не маркирует. Маркер, распознаваемый интуитивно, появляется при сопоставлении значения с тональностью высказывания, с контекстом или иными экстралингвистическими данными. При этом возникает некоторая неоднозначность, которая и используется для достижения нужного коммуникативного эффекта. Таким образом, перформативными свойствами в данном случае обладают даже не столько высказывания, сколько цельные коммуникативные действия. Такие действия в дальнейшем условимся называть *непрямыми перформативами*<sup>12</sup>.

Здесь можно было бы возразить, что в отсутствии конвенциональной иллокутивной формулы мы вообще не должны говорить о перформативности. Чтобы заранее отвести это возможное возражение, мы обратимся к такому свойству обычных перформативов как способность налагать обязательства. Как было сказано выше, высказывания вида «Я обещаю, что ...», «Я подтверждаю, что ...», «Я приказываю, чтобы ...», «Я запрещаю, чтобы ...» и т. п. являются действиями, которые предполагают ответственность говорящего за осуществление их «не по правилам». В некоторых случаях и слушатель, если он понял, в чем именно заключается действие говорящего, вовлекается в сферу ответственности за выполнение коммуникативных правил. Так, если говорящий, будучи начальником, отдал приказ в установленной форме и по поводу той сферы деятельности, на которую распространяются его полномочия, а слушатель, будучи подчиненным, воспринял услышанное именно как приказ, адресованный ему, то он *обязан* выполнить этот приказ. Если же он приказ не выполнит, то будет повинен в нарушении трудовой дисциплины. Эта связь перформативов с обязательствами, а также с виной и ответственностью за их неисполнение постоянно подчеркивается Дж. Остином. Можно далее отметить, что при непрямой коммуникации тоже имеются некоторые основания для наложения обязательств, вменения вины и возложения

<sup>12</sup> В настоящей статье не ставится цель создания или развития какой-то научной (лингвистической или принадлежащей к другой области науки) теории, поэтому все понятия, которые вводятся здесь, в том числе и понятие непрямого перформатива, даются без строгих определений, лишь с содержательными пояснениями.

ответственности. Хотя эти основания не являются в чистом виде правилами, они производны от правил в соединении с некоторыми факторами контекста, которые по умолчанию предполагаются известными коммуникантам. Именно возможность имплицитной отсылки к некоторому общему контексту (социальному, культурному, эмоционально-оценочному и т. д.) делает язык настолько гибким и мощным инструментом, что мы можем использовать его подлинно перформативным образом, т.е. создавать с его помощью новые нормы для него же самого. Обращаясь к наследию Л. Витгенштейна, можно еще раз сказать, что никто не понимает правила языковой игры лучше, чем тот, кто включен в контекст самой этой игры, поскольку правила существуют именно там и только там. Поэтому введение понятия непрямого перформатива, предпринимаемое в данной статье, вполне соответствует духу философской концепции перформативности.

Чтобы продемонстрировать, что перформативный подход способен привести в исследование непрямой коммуникации, рассмотрим, например, флирт. В. В. Дементьев характеризует флирт как речевую игру с сексуальным содержанием, особенность которой состоит в том, что «флирт – жанр косвенный, не имеющий прямых средств осуществления и маркирования и тем самым оставляющий говорящему возможность сделать вид, что “ничего не было”» [Дементьев, 2006, с. 64]. Отсюда можно заключить, что интенция говорящего здесь сводится к тому, чтобы дать слушателю понять, что за эксплицитным содержанием (значением) его высказывания есть еще другое, имплицитное содержание сексуального характера. Средством реализации этой интенции служит придание речи специфического свойства несогласованности: сочетание определенно, иногда преувеличенно дружелюбной интонации с эмоционально нейтральным или даже грубым значением. Соответственно, если реакция слушателя соответствует имплицитному, а не эксплицитному содержанию (скажем, смех в ответ на поверхностную грубость), говорящий может заключить отсюда, что слушатель понял, какая игра ему предлагается, и согласен в эту игру вступить. Такое поведение можно рассматривать как своего рода обещание: посредством него коммуниканты сообщают друг другу, что при благоприятном развитии игры в ее конце сексуальный интерес к партнеру можно будет выказать явно, и это будет воспринято партнером с благосклонностью. Если же что-то пойдет не так, то любой из партнеров может в любой момент «отступить на исходные позиции». Поскольку сексуальное поведение в человеческом обществе является предметом большой эмоциональной и этической значимости, подобные игры можно считать полезным приспособлением, позволяющим партнерам избегать многих неловких и травмирующих ситуаций друг с другом и с окружающими. Тем не менее они, как и любые другие игры, предполагают некоторые обязательства. Это можно понять хотя бы по тому, что подобные игры могут быть поводом для общественного порицания, например, если мужчина флиртует со всеми женщинами подряд. В данном случае источником обязательств служит, по-видимому, следующее предположение: если ты флиртуешь с кем-то, то твой партнер с большой вероятностью подумает, что является предпочтительным объектом интереса, а не просто одним из многих; если же ты одновременно флиртуешь со многими, твое поведение

вводит их в заблуждение. Это предположение не является коммуникативным правилом, оно принадлежит контексту, но контексту настолько широкому, что знакомство с ним может по умолчанию предполагаться для каждого взрослого человека (по крайней мере, принадлежащего к одной из европейских культур). Таким образом, флирт как речевая игра может быть обоснованно причислен к непрямым перформативам.

Стоит отметить в этой связи, что многие исследователи называют несогласованность, неправильность, аномальность речи характерными признаками наличия в ней имплицитного содержания, иначе говоря, признаками непрямой коммуникации [См., например: Булыгина и Шмелев, 1997, с. 457; Санников, 1999, с. 420]. При этом аномальность может присутствовать на любом уровне языка – фонетическом, морфологическом, лексическом или синтаксическом – или между любыми двумя из этих уровней. Например, аномальность лексики, как известно даже далеким от лингвистики людям, зачастую служит средством создания особых стилистических эффектов (вспомним хотя бы «командирскую заруку» В. Пелевина), но в той же роли выступают иногда и грамматические аномалии (так, одним из персонажей в цикле романов М. Семеновой о Волкодаве является Нелетучий Мыш). «Обычно считается, что только грамматически правильное предложение может быть подвергнуто интерпретации с точки зрения семантической правильности [...]. Однако стилистически маркированными могут быть как правильные, так и неправильные языковые конструкции, при этом в последнем случае источником непрямой коммуникации (стилистических, фатических, художественных смыслов) могут быть как лексические, так и грамматические отклонения от нормы» [Дементьев, 2006, с. 27]. Особенно интересная, с точки зрения нашей темы, возможность «конструктивного» функционирования аномалий в непрямой коммуникации – это использование перформативных противоречий в качестве средства передачи скрытого фатического содержания. Пример подобного использования, взятый из Жижика, приводится у В. Ю. Кузнецова: «Достаточно вспомнить основной прием “учебных пьес” Брехта начала тридцатых годов, в которых действующие лица сопровождали “парадоксальными” комментариями свои собственные действия. Актер появлялся на сцене и произносил: “Я капиталист; моя цель — эксплуатация трудящихся. Сейчас я попытаюсь убедить одного из моих рабочих в правоте буржуазной идеологии, оправдывающей эксплуатацию ...” Затем он подходил к рабочему и делал именно то, о чем заявлял перед этим. Разве подобные действия – комментарий актера своих поступков с “объективной”, метаязыковой позиции – не показывают предельно четко, самым конкретным способом абсолютную невозможность этой метаязыковой позиции?»<sup>13</sup> [Цит. по: Кузнецов, 2009, с. 142]. И далее сам В. Ю. Кузнецов

<sup>13</sup> Строго говоря, формального перформативного противоречия, т.е. наличия двух противоположно направленных иллокутивных сил, здесь нет. Метаязыковая позиция, о которой говорит автор, является невозможной только тогда, когда принимается во внимание контекст – в данном случае, по-видимому, тот факт, что, во-первых, эксплуатация естественно воспринимается людьми как зло, во-вторых, атрибутировать себе злые намерения в человеческом обществе не принято. Поэтому, возможно, по аналогии с непрямыми перформативами здесь имеет смысл говорить о непрямом перформативном противоречии. Однако ничего не мешает предположить, что и обычное перформативное противоречие может быть использовано для реализации аналогичной фатической интенции.

резюмирует: «Таким образом, неординарные высказывания, немислимые с обыденной точки зрения, оказываются удобным средством для выполнения перформативного жеста указывания на то, на что прямо указать или нельзя, или хотя теоретически и можно, но безрезультатно» [Там же].

Подводя черту под нашим кратким экскурсом в теорию непрямой коммуникации, можно утверждать, что во многих случаях с помощью понятия перформативности хорошо описывается не только иллокутивная, но и перлокутивная сила высказывания. Отличие состоит в том, что при исследовании перлокутива мы имеем дело с непрямой перформативностью, а значит, у нас нет явной нормы для истолкования значения коммуникативного акта. Однако у нас есть правила речевой игры, выраженные в самой этой игре – в том, как в нее играют люди. Говоря словами Л. Витгенштейна, язык «сам себя показывает» в непрямой коммуникации так же, как и в любой другой. Поэтому, будучи последовательными, мы не должны считать отсутствие явных норм истолкования препятствием для того, чтобы считать определенную речевую деятельность перформативной. (Однако стоит еще раз повторить, что перформативный подход в данном случае выступает исключительно как эвристика, способная дать интересный материал для последующей разработки.)

При этом, как ясно из последнего примера, перформативные речевые игры можно исследовать не только с позиции лингвистики. Хорошо известно, что перформативный подход оказался очень плодотворен в контексте гендерных исследований; можно ожидать, что он будет результативным и в других областях психологии. С другой стороны, он имеет широкую применимость при исследовании специфических дискурсов искусства, в первую очередь, конечно, в театроведении. В целом, перформативность как философский концепт сыграла и продолжает играть огромную роль в формировании методов современных гуманитарных наук. Что касается именно исследований непрямой коммуникации, думается, потенциал перформативного подхода в этом контексте еще не полностью проявил себя. Лингвистика обладает достаточно богатым арсеналом средств, пригодных для анализа имплицитного содержания высказываний, чтобы можно было надеяться ухватить хотя бы в основных чертах структуру отдельных речевых игр, относящихся к непрямой коммуникации. И поскольку многие из этих игр являются перформативными, можно ожидать, что в них будут присутствовать речевые действия, как-то (видимо, по-разному) трансформирующие социальную реальность. Как и при каких условиях это делается – вот вопросы, на которые в этом случае должна будет ответить лингвистическая теория перформативности. Поэтому есть основания предполагать, что какой-то аналог нашего понятия непрямого перформатива, достаточно строгий для этого, может в будущем стать полноценным рабочим инструментом для лингвистов, занимающихся непрямой коммуникацией.

Конечно, не все примеры непрямой коммуникации можно с уверенностью причислить к непрямым перформативам<sup>14</sup>. Но нам и не нужно объяснять *всю* непрямую коммуникацию

---

<sup>14</sup> Та же поэтическая речь не демонстрирует, по крайней мере, очевидных перформативных свойств. Хотя поэтическую интенцию можно истолковать как перформативную – в том смысле, что поэт стремится создать некоторую художественную форму, и сама эта форма является главным сообщением, ради которого он



через понятие перформативности. Мы уже увидели, что значительная ее часть является перформативной, и этого вполне достаточно для подкрепления выдвинутого в начале тезиса. Таким образом, задачу, которой посвящена настоящая статья, можно считать выполненной. Тем не менее, как представляется, тема перформативности языка в контексте исследований непрямой коммуникации имеет еще множество интересных с философской точки зрения аспектов, которые достойны отдельного внимания. Поэтому ее изучение планируется продолжить в будущем, придав при этом большую строгость тем способам рассуждения, которые используются в настоящей статье. В первую очередь требуется проверить на соответствующем материале корректность терминологии и при необходимости рассмотреть возможности ее модификации, а также провести систематическое исследование работ лингвистов, занимающихся непрямой коммуникацией, на предмет того, насколько широко употребляются ими отсылки к философской концепции перформативности и как именно эта концепция у них представлена.

### Список литературы / References

Бодрова-Гоженмос, Т. (2002). Концепция М. М. Бахтина и интерпретативная теория перевода. *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация.* № 1(3). С. 72-79.

Bodrova-Gogenmos, T. (2002). The Conception of M. M. Bakhtin and Interpretive Translation Theory. *Proceedings of Voronezh State University. Series: Linguistics and Intercultural Communication.* no. 1(3). pp. 72-79. (In Russ.)

Борисов, Е. В. (2009). Прагматическая теория значения у Витгенштейна и Хайдеггера. *Вестник Томского государственного университета.* № 320. С. 38-44.

Borisov, E. V. (2009). Pragmatical Theory of Meaning in Wittgenstein and Heidegger. *Tomsk State University Journal.* no. 320. pp. 38-44. (In Russ.)

Булыгина, Т. В., Шмелев, А. Д. (1997). *Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики).* М.: Языки славянской культуры.

Bulygina, T. V., Shmelev, A. D. (1997). *Linguistic Conceptualization of the World (Based on the Material of Russian Grammar).* Moscow. (In Russ.)

Вендлер, З. (1985). Иллокутивное самоубийство. *Новое в зарубежной лингвистике.* Вып. 16. М.: Прогресс. С. 238-250.

---

предпринимает коммуникативный акт, – это истолкование не выглядит особенно естественным. Кажется, что между созданием художественной формы и созданием социального отношения есть существенная разница, и назвать то и другое перформативным актом не обязательно означает прояснить что-то в их общей структуре. В любом случае этот вопрос требует дополнительного отдельного исследования.

Vendler, Z. (1985). Illocutionary Suicide. In *New in Foreign Linguistics*. Issue 16. Moscow. pp. 238-250. (In Russ.)

Дементьев, В. В. (2006). *Непрямая коммуникация*. М.: Гнозис.

Demytyev, V. V. (2006). *Indirect Communication*. Moscow. (In Russ.)

Кузнецов, В. Ю. (2009). Перформативность и уровни коммуникации. *Логос*. № 2(70). С. 136-150.

Kuznetsov, V. Yu. (2009). Performativity and Levels of Communication. *Logos*. no. 2(70). pp. 136-150. (In Russ.)

Остин, Д. (2006). *Три способа пролить чернила: Философские работы*. СПб.: Изд-во «Алетейя», Изд-во С.-Петербур. ун-та.

Austin, J. (2006). *Three Ways of Spilling Ink: Philosophical Papers*. St. Petersburg. (In Russ.)

Остин, Дж. Л. (1986). Слово как действие. *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 17. М.: Прогресс. С. 22-129.

Austin, J. L. (1986). Word as an Action. In *New in Foreign Linguistics*. Issue 17. Moscow. pp. 22-129. (In Russ.)

Родин, К. А. (2020). Проблема следования правилу и место Л. Витгенштейна в социологических исследованиях: возвращение к Питеру Уинчу. *Эпистемология и философия науки*. № 3(57). С. 23-33. DOI: <https://doi.org/10.5840/eps202057336>.

Rodin, K. A. (2020). The Rule-Following Problem and Wittgenstein's Place in Sociology Studies: A Return to Peter Winch. *Epistemology & Philosophy of Science*. no. 3(57). pp. 23-33. (In Russ.)

Серль, Дж. Р. (1986). Классификация иллокутивных актов. *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 17. М.: Прогресс. С. 170-198.

Searle, J. R. (1986). A Classification of Illocutionary Acts. In *New in Foreign Linguistics*. Issue 17. Moscow. pp. 170-198. (In Russ.)

Санников, В. З. (1999). *Русский язык в зеркале языковой игры*. М.: Языки славянской культуры.

Sannikov, V. Z. (1999). *Russian Language in the Mirror of a Language Game*. Moscow. (In Russ.)

Филиппова, М. М. (2004). Непрямая коммуникация и средства создания двусмысленного дискурса. *Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей*. Вып. 28. М.: МАКС Пресс. С. 75-90.

Filippova, M. M. (2004). Indirect Communication and Means of Creating Ambiguous Discourse. In *Language, consciousness, communication: Collection of articles*. Issue 28. Moscow. (In Russ.)

### Сведения об авторе / Information about the author

**Моисеева Анна Юрьевна** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: [ajumo@yandex.ru](mailto:ajumo@yandex.ru), <http://orcid.org/0000-0003-1440-9598>.

*Статья поступила в редакцию: 01.02.2021*

*После доработки: 20.02.2021*

*Принята к публикации: 25.02.2021*

**Moiseeva Anna** – Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: [ajumo@yandex.ru](mailto:ajumo@yandex.ru), <http://orcid.org/0000-0003-1440-9598>.

*The paper was submitted: 01.02.2021*

*Received after reworking: 20.02.2021*

*Accepted for publication: 25.02.2021*

УДК 141

**ФИЛОСОФСКИЙ ДАВОС КАК ПОВОД ДЛЯ РАЗВОДА.  
ВЕРСИЯ М. ФРИДМАНА  
Часть 1**

**С. А. Смирнов**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
smirnoff1955@yandex.ru

**Аннотация.** В работе дается анализ интеллектуальной ситуации, сложившейся в 20-е годы, обусловившей то, что позднее получило название философского раскола на два направления – континентальную и аналитическую философии. Автор ставит проблему: было ли это расколом, связанным с разделением философии на научно ориентированную философию, с одной стороны, и на метафизику, с другой? Или это деление достаточно спорное? На примере известного эпизода, философской дискуссии между Э. Кассирером и М. Хайдеггером в Давосе в 1929 г. автор обсуждает другой раскол философии: на так называемый классический способ философствования, основанный на духовной традиции (в лице Э. Кассирера) и так называемый неклассический, в лице М. Хайдеггера. В этой связи обсуждается и тема развития и преодоления неокантианской традиции, тема понимания базовых идей философии И. Канта, но в новой культурной ситуации. В своем анализе автор отталкивается от версии, предложенной в книге М. Фридмана: «Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер».

**Ключевые слова:** философский Давос, континентальная философия, аналитическая философия, Э. Кассирер, М. Хайдеггер, неокантианство, И. Кант, М. Фридман.

**Для цитаты:** Смирнов, С. А. (2021). Философский Давос как повод для развода. Версия М. Фридмана. Часть 1. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 62-83. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.62-83.

**PHILOSOPHICAL DAVOS AS A REASON FOR DIVORCE.  
M. FRIDMAN's VERSION  
Part 1**

**S. A. Smirnov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
smirnoff1955@yandex.ru

**Abstract.** The paper analyzes the intellectual situation that developed in the 1920s, which led to what later became known as a philosophical split into two directions – continental and analytical philosophy. The author poses a problem: was this a split associated with the division of philosophy into scientifically oriented philosophy, on the one hand, and metaphysics, on the other? Or is this division quite controversial? Using the example of a famous episode, a philosophical discussion between E. Cassirer and M. Heidegger in Davos in 1929, the author discusses another split in philosophy: into the so-called classical way of philosophizing based on spiritual tradition (represented by E. Cassirer) and the so-called non-classical, represented by M. Heidegger. In this regard, the topic of the development and

overcoming of the neo-Kantian tradition, the topic of understanding the basic ideas of the philosophy of I. Kant, but in a new cultural situation is discussed. In his analysis, the author proceeds from the version proposed in the book by M. Friedman: "Philosophy at a Crossroads: Carnap, Cassirer and Heidegger".

**Keywords:** philosophical Davos, continental philosophy, analytical philosophy, E. Cassirer, M. Heidegger, neo-Kantianism, I. Kant, M. Friedman.

**For citation:** Smirnov, S. A. (2021). Philosophical Davos as a reason for divorce. M. Fridman's version. Part 1. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 62-83. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.62-83

### Серьезен ли повод?

Провоцирующим толчком для написания данной статьи явилась вышедшая недавно книга М. Фридмана «Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер» в замечательном переводе В. В. Целищева [Фридман, 2021]. В ней автор совершает оригинальную попытку дать свое обоснование вопросу – почему почти 100 лет назад в мировой философии образовался раскол на континентальную и аналитическую философию? Где пролегало начало раскола и есть ли возможность этот раскол преодолеть? – спрашивает М. Фридман. А в качестве точки отсчета он взял известный эпизод – дискуссию Э. Кассирера и М. Хайдеггера, состоявшуюся в марте-апреле 1929 года в Давосе [Хайдеггер, Кассирер, 2001; Семинар, 1992]<sup>1</sup>.

М. Фридман решил показать, что именно эта символическая встреча философов, их полемика, а также участие в ней Р. Карнапа, который слушал эту дискуссию, имеют особое значение в понимании произошедшего затем раскола и образования, так называемых, аналитической и континентальной философий<sup>2</sup>. До этой встречи, полагает М. Фридман,

---

<sup>1</sup> Весьма символично, что именно тот Давос и события, произошедшие на нем, внесли затем вклад во всю мировую повестку. Только тогда в интеллектуальном форуме участвовали мировые философы, а теперь в нем участвуют мировые политики и экономисты. Например, К. Шваб, многолетний президент и основатель экономического форума в Давосе, опубликовал не так давно свои книги о грядущей цифровой эпохе, четвертой промышленной революции, которая приведет не только к смене технологического уклада, но и к смене человеческой идентичности и далее – к исчезновению национальных государств (так называемая «великая перезагрузка» [см.: Шваб, 2016; Schwab, Malleret, 2019]. Сейчас уже трудно представить, чтобы на этом форуме принимали участие какие-нибудь мировые философы, чтобы они определяли мировую повестку. Да и где они?

<sup>2</sup> Хотя оговоримся сразу. Такое сопоставление и такие названия направлений придумали представители аналитической философии, не континентальной. Придумали задним числом, после того, как все свершилось. Это название закрепилось скорее среди аналитической философии, сознательно противопоставляющей себя континентальной, точнее, вполне конкретному *способу и стилю философствования*, доминировавшему в Европе в лице М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и др. Хотя родилось это противопоставление в Европе, в том числе с подачи Р. Карнапа, в недрах Венского кружка в 30-е годы прошлого века. Думаю, физический отъезд Р. Карнапа в 1935 году из Европы в связи с экспансией фашизма окончательно закрепил такое противопоставление. Забегая вперед, замечу, что более сильным эпизодом и символической датой философского раскола может выступать приход к власти Гитлера в 1933 и начавшийся в связи с этим интеллектуальный исход из Германии в разные страны и дальше в США. Грань, пролегающая физически, через биографии, через судьбы людей, гораздо жестче фиксирует настоятельную необходимость оглянуться назад и попробовать как бы заново начать жить и мыслить. Вынужденное желание начать заново жить во многом



такого раскола, по крайней мере в немецкоязычном интеллектуальном мире, не было. До этого можно было говорить о поиске, об интеллектуальном обмене между разными школами и направлениями, но не было разрыва, раскола, все авторы работали на одном проблемном поле [Фрийдман, 2021, с. 9)]<sup>3</sup>.

М. Фрийдман полагает, что через призму события в Давосе он сможет лучше понять причину раскола в мировой философии. А дальше он предлагает рассмотреть пример Э. Кассирера, который совершил, по его словам, фактически героическую попытку преодолеть эту расширяющуюся пропасть между научно ориентированным подходом в философии, отстаиваемом Р. Карнапом, и решительной попыткой М. Хайдеггера продвинуть философию в противоположное направление [Там же, с. 10]. Тем самым осмысление попытки Э. Кассирера может дать нам дополнительные возможности для совершения аналогичного героического усилия для нас самих, полагает М. Фрийдман [Там же].

Именно последнее и есть самое интересное. Работа Фрийдмана в этом плане хороша не только рассказом (очередным) о споре Р. Карнапа и М. Хайдеггера, М. Хайдеггера и Э. Кассирера, но прежде всего попыткой понимания того, каковы же глубинные причины раскола философии и что означает попытка преодолеть этот раскол?

Скажу еще жестче. А был ли мальчик? Был ли этот раскол? Или это весьма искусственное разделение? Или еще точнее. Различия между прецедентами философствования бывают настолько радикальны уже в пределах одной страны, одного университета, одной школы (в той же Германии – пример разрыва М. Хайдеггера и его учителя Э. Гуссерля показателен), что так ли уж радикален раскол между аналитиками и континенталистами? Может, граница лежит в иной плоскости? В иных пределах? По иным критериям? Может, скорее философы относят себя, например, к феноменологам или экзистенциальным философам, нежели к аналитикам и континенталистам? Или психологи скорее относят себя к бихевиористам или гештальтпсихологам, или экзистенциальным психологам, или к психоаналитикам, нежели к аналитикам и континенталистам? Или раскол прошел между ревнителями и продолжателями интеллектуальной традиции, с одной стороны, и радикалами, предложившими иной, неклассический, способ философствования?

По каким основаниям пролегает граница между аналитической и континентальной философией? Насколько эти основания действительно имеют место быть или разрывы связаны со вкусом или политическими пристрастиями конкретных авторов (например, разрыв когда-то друживших К. Ясперса и М. Хайдеггера из-за увлечения нацизмом последнего)? Или различие лежит просто в стиле и способе мысли, а вовсе не в содержании? В этом плане аналитик, скажем, может жить и работать в Европе, а континенталист,

---

определило и желание начать новую философию, поскольку предыдущая, в конце концов, привела к фашизму и коммунизму – так рассуждали европейские интеллектуалы, уехавшие за океан. В их сознании иго фашизма ассоциировалось с тоталитарной мыслью М. Хайдеггера.

<sup>3</sup> Это, конечно, не так. Раскол был уже давно. И не один. Раскол, например, между спекулятивной метафизикой Г. В. Ф. Гегеля и линией гегельянства, с одной стороны, и экзистенциальным опытом философствования С. Киркегора и Ф. Ницше, с другой. Или раскол между западной рационалистической научно ориентированной философией, с одной стороны, и российской религиозной философией, с другой стороны. Про Восток я вообще молчу.

наоборот, в США. И граница здесь, разумеется, не географическая и не языковая, а стилевая<sup>4</sup>. Или все тоньше и сложнее? Попробуем в беседе с М. Фрийдманом разобраться в этом вопросе<sup>5</sup>.

### Давос. 1929 год

Итак, в Давосе встретились два философа, Э. Кассирер и М. Хайдеггер<sup>6</sup>. На первый взгляд, спор шел о судьбах неокантианства. Точнее, – о том, как философы трактуют и понимают «Критику чистого разума» И. Канта.

Казалось бы, что за предмет спора – кто и как трактует эту «Критику», одно из произведений классика? Но от решения этого вопроса диспутанты отталкиваются и идут дальше, обсуждая фактически вопрос о будущем философии и связанный с ним вопрос о границах познания человеком мира<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Как, например, считал А. Ф. Грязнов, видевший специфику аналитической философии прежде всего в стиле и способе мышления [Грязнов, 2006].

<sup>5</sup> Мы понимаем, что многие авторы уже давно и уверенно ответили на этот вопрос [см., напр.: Стролл, 2020]. Но дело не только в самих вопросах и ответах, а в том, что за ними стоит главный вопрос – что есть вообще философствование, зачем оно, каково его место в мире, или философия как опыт перестает вообще существовать как опыт, как практика, необходимая человеку? Или она редуцировалась до консалтинга или решения узко интеллектуальных логических задач? Кстати, сам факт постоянно проходящих интенсивных дискуссий об идентичности аналитической философии, разговоры о некоем кризисе в этом направлении, показывают актуальность поставленных вопросов [см.: Макеева 2019; Джохадзе, 2016; Целищев, 2000; Целищев, 2021a].

<sup>6</sup> М. Фрийдман замечает при этом, что встретились два *ведущих* философа Германии. Я бы так не утверждал. Все же в те годы ведущими были и другие философы. Это Э. Гуссерль (несмотря на то, что его сменил на кафедре в 1928 году М. Хайдеггер и его книги из-за травли евреев в Германии было запрещено издавать и ему было запрещено участвовать в философских конгрессах, но его имя и работы, его идеи никуда не исчезли). Это К. Ясперс в Гейдельберге (кстати, не уехавший из Германии в 30-е годы). Также активно работал в немецких университетах Н. Гартман. Это М. Шелер, хотя и внезапно скончавшийся от сердечного приступа как раз в 1929 году, но имевший сильное влияние на философские настроения в Европе. Его ценил и уважал и сам М. Хайдеггер. Именно ему он посвятил книгу «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер, 1997]. Именно в этой книге прежде всего воспроизводятся аргументы М. Хайдеггера, высказанные им в Давосе. Это и О. Шпенглер, уже прославившийся своей книгой «Закат Европы», хотя в 30-годы его книги были запрещены нацистами. Если же немного расширить географию, то рядом во Франции были ведущими русские философы, высланные из Советской России на «философском пароходе» – Лев Шестов, периодически встречавшийся с Э. Гуссерлем и ведший с ним глубокие споры о том, что такое философия. Также Н. А. Бердяев, которого считают одним из основателей экзистенциализма во Франции. Так что философская атмосфера была довольно богатой и насыщенной, а научные контакты не сводились вовсе к эпизоду в Давосе. Но последний, и здесь М. Фрийдман прав, был символическим. И он значит больше, чем сам факт спора двух философов.

<sup>7</sup> К примеру, зачем было подвергать аутодафе Д. Бруно в эпоху инквизиции? Он не разбойник, не преступник. Но доктор богословия оказался еретиком, выдвинув идею множественности миров в системе мироздания, в центре которой оказалась не Земля, а Солнце. И стоило ли устраивать его казнь ради онтологического спора? Так ли необходимо было богослову Бруно идти на костер ради онтологического аргумента? Какая разница, что там в центре мироздания? Оказывается, с решением этого вопроса был связан и вопрос о смысле жизни самого богослова.

М. Фридман полагает, что для М. Хайдеггера ценность первой «Критики» заключается прежде всего в том, что она обозначила *пределы познания* и тем самым поставила границы метафизики, показав ограниченность опыта человека, заявив, что и человек есть существо ограниченное, конечное [Фридман, 2021, с. 14].

В отличие же от М. Хайдеггера, полагает М. Фридман, Э. Кассирер считает, что в «Критике чистого разума» прежде всего дается обоснование *безграничности познания*. И полагая, что человек есть «животное символическое», он не может быть ограничен сферой познания, поэтому он может вырваться на свободу из области конечного в область общезначимых (*valid*)<sup>8</sup> и объективных истин, как в моральном опыте, так и в математическом естествознании» [Там же, с. 15-16].

Предъявив свою позицию, М. Хайдеггер тем самым, отмечает М. Фридман, смог застолбить «собственную претензию на авторство нового типа философии, призванной заменить гегемонию неокантианской традиции и вытеснить остальные рационалистические тенденции в гуссерлевской феноменологии» [Там же, с. 16]. На примере спора двух философов М. Фридман отмечает драму смены поколений<sup>9</sup>.

Заметим, однако, что ранее уже был спор М. Хайдеггера с Э. Гуссерлем (по поводу того, что такое истинный феноменологический метод), и с М. Шелером (по поводу предмета философской антропологии и ее связи с метафизикой), а еще ранее – с В. Дильтеем (по поводу герменевтики и ее онтологического укоренения). В этом плане оппонентами, более значимыми для М. Хайдеггера, я полагаю, были именно эти авторы, и это известно просто по факту его духовной биографии. А спор с Э. Кассирером в Давосе о роли кантовской «Критики» интересный, но все же для него эпизод. С Э. Гуссерлем, например, он спорил еще долго, а постоянными собеседниками в течение всей жизни у него были античные авторы, типа Платона или Парменида.

Но дело даже не в этом. Все у М. Фридмана замечено правильно. Но я бы добавил здесь следующее. Ведь оба, и Э. Кассирер, и М. Хайдеггер, отталкивались не просто от И. Канта. Они отталкивались от вопросов И. Канта, поставленных последним. А главным вопросом в философии для И. Канта, как известно, был вопрос – «что такое человек?»<sup>10</sup>. И уже

---

<sup>8</sup> В. В. Целищев в послесловии переводчика дает свои тонкие комментарии к переводу понятия *valid* [см.: Целищев, 2021б, с. 316-322].

<sup>9</sup> Эта дискуссия много раз была предметом обсуждений у разных авторов [Вейнмейстер, 2013; Книжник, 2007]. И разные авторы на разный лад ее пересказывали. В основном почему-то рассматривался верхний слой дискуссии, тематический – мол, диспутанты спорили о Канте, о его первой «Критике», о теории познания по Канту или о метафизике по Канту, или они спорили о понятии сущего, или об обосновании понятия бытия и проч. Спору нет. Внешне повестка была именно такой. Если же брать нерв разговора, его глубинный смысл, то вообще-то он сводился не к философскому материалу, не к понятиям и предшественникам. Спор шел о самом главном – о самом способе философствования. Так мыслить и философствовать, как привык это делать Кассирер, уже было нельзя, полагал Хайдеггер. А как нужно – он и сам не имел готового ответа.

<sup>10</sup> Работу «Кант и проблема метафизики» М. Хайдеггер начинает именно с этого вопроса, ставя его сразу во введении, обосновывая свою позицию: Кант своей «Критикой чистого разума» дает обоснование метафизики как проблемы фундаментальной онтологии. Последняя же означает «онтологическую аналитику конечного человеческого существа, которая должна подготовить фундамент для «свойственной природе человека» метафизики. Фундаментальная онтология есть метафизика человеческого существования (*Dasein*), необходимая

в зависимости от ответов на него решаются и другие вопросы, в том числе вопрос о границах познания<sup>11</sup>. И потому в «Бытии и времени» М. Хайдеггер прежде всего отвечает на этот вопрос. Человек существует в «просвете бытия», экзистируя, ставя себя на онтологическую границу, пребывая на ней, и тем самым он становится собой, человеком, то есть собственно он и есть да-бытие, Dasein, то есть присутствие в мире.

Но что важно. Именно то, что в своей «Критике» И. Кант и поставил пределы познания, поскольку показал далее уже в «Критике практического разума», что три идеи разума (Бог, свобода и бессмертие души) не познаваемы, они не могут быть доступны моему опыту (опыту чувств и опыту рассудка на основе его категорий), но тем не менее морально добрые поступки человек свободно совершает. Также он верит в онтологически иное ему Сущее, а также способен на то, чтобы быть свободным, то есть он способен на обретение особого состояния. Эти три вещи-в-себе не познаваемы так, как познаваемы предметы опыта (то есть природа)<sup>12</sup>. Но они существуют. И тогда рождается собственно проблема трансценденции, то есть выхода и перехода человека как конечного существа из мира природы (познание которой всегда ограничено моим опытом) в мир свободы (которая не может быть ограничена моим опытом).

Поэтому М. Хайдеггеру было понятно, что тот язык математического естествознания, который был доминирующим в познавательных науках, та логика и методология познания, которые выстраивались на этой основе, не могут быть применены в качестве обоснования метафизики, то есть собственно обозначения границ познания. И тем более они не могут быть применены в области экзистенции, то есть в области выхода человека за пределы познавательного опыта. И вообще для этого нужен иной язык, а точнее – радикально иной способ мышления. Поэтому фактически М. Хайдеггер начинает его искать, прорываясь в онтологические глубины, теряя при этом все нравственные опоры и пределы, низвергаясь в ту прорву, из которой чистым уже не выйдешь.

А Э. Кассирер в свою очередь смотрел на проблему с другой стороны. Он ведь смотрел на проблему глазами своей уже написанной «Философии символических форм» [Кассирер, 2002]. Ее пронизывает идея понимания человека как существа, производящего символы,

---

для осуществления самой метафизики» [Хайдеггер, 1997, с. 1]. В то же время фундаментальная онтология отлична от всякой, в том числе философской антропологии (это критика в сторону М. Шелера). Обоснование онтологической аналитики Dasein выступает необходимым требованием для постановки конкретного вопроса – что такое человек? [Там же].

<sup>11</sup> См. у И. Канта в его «Логике»: «Сферу философии во всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика* (ставящая границы познанию и отвечающая тем самым на вопрос о возможности познания, существующей у человека – С.С.), на второй – *мораль*, на третий – *религия*, на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [Кант, 1980, с. 332]. Кстати, заметим, в отличие от тех, кто полагает логику универсальным методом и основой для наук, И. Кант полагал, что логика «не может быть органом наук», то есть не может указывать на то, как должно осуществляться познание. Логика больше подходит в качестве «пропедевтики всякого употребления рассудка» [Там же, с. 321].

<sup>12</sup> «Природа есть совокупность предметов опыта», по Канту (см. наш разговор ниже).

пребывающего в пространстве культуры. Эту идею Э. Кассирер развил и воплотил в итоговой работе («Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры», «Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture») [Кассирер, 1998]<sup>13</sup>.

Поэтому для Э. Кассирера очевидно, что человек пребывает и существует в формах культуры, в символических формах, каковы суть: наука, миф, искусство, религия, язык.

Итак, что же было в Давосе? О чем говорили диспутанты?

Э. Кассирер, отвечая на вопрос, что такое неокантианство и кто он и его оппонент, заметил, что следует «определить неокантианство не субстанционально, а функционально». Речь идет не о том «роде философии, которая представляет собой догматическую систему, а о направлении постановки вопроса» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 124]. И, удивляется Э. Кассирер – «я нашел в Хайдеггере неокантианца, которого я в нем не предполагал» [Там же, с. 124].

Замечательно! Встретились два неокантианца, различающиеся сугубо стилем, способом философствования, углом зрения, способом видения? Так в чем спор? Где предмет спора?

Разные комментаторы полагают, что Э. Кассирер и М. Хайдеггер спорили в Давосе о том, что обсуждал И. Кант в своей первой «Критике» – основы математического естествознания или метафизику? Благо, сами диспутанты этому способствовали – внешняя фактура спора это показывает. Но что за этим стоит?

На самом деле они обсуждали не самого по себе И. Канта и не его «Критику», это лишь повод. Они обсуждали главный вопрос, поставленный И. Кантом, как мы уже сказали – проблему человека, но в новой ситуации. Они обсуждали саму возможность философствования о человеке, и тем самым обсуждали свои ответы на кантовский вопрос.

В стенограмме дискуссии это зафиксировано. М. Хайдеггер вопрошает: «<...> я хотел бы еще раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и еще раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [Там же, 2001, с. 132].

И здесь пролегла их принципиальная граница – между, условно говоря, «классической» традицией ответа, которую держал Э. Кассирер, и «неклассическим» способом ответа, который демонстрировал М. Хайдеггер. Здесь пролегла настоящая парадигмальная разница, смена оптики на человека, на мир и место в нем человека<sup>14</sup>.

А М. Фридман выдвигает какую-то странную версию. Мол, Р. Карнап послушал их, почитал и высказался. И предложил некую альтернативу М. Хайдеггеру, представлявшему

<sup>13</sup> На эту работу 1945 года М. Фридман никак не ссылается и никак ее не учитывает. Она была написана в конце жизни философа и стала фактически учебником для многих поколений американских студентов, выступая в качестве введения в европейскую (континентальную!) философскую мысль. Кто-то считает эту книгу популярным конспектом к «Философии символических форм». А кто-то полагает ее стержнем всей философии Э. Кассирера. Но важно одно – Э. Кассирер по-прежнему держал во главе угла главный вопрос философии вслед за И. Кантом (что такое человек?), продолжая отвечать на него.

<sup>14</sup> Заметим на полях, что этот спор в Давосе выступает еще одним эпизодом действия так называемого антропологического поворота, случившегося в 20-30 годы XX века. Правда, уроки из этого поворота до сих пор не извлечены [Смирнов, 2017].



континентальную традицию, выдвинув те же идеи, которые уже были начаты задолго до Давоса, в работах Г. Фреге и Б. Рассела, с рубежа веков, в качестве генеральной линии для философии.

И что? Эта линия просто продолжает одну из сфер философских исследований – логику и теорию познания, философию языка, и попытки выстраивания соответствующего языка философии. Представители этой линии, разумеется, дистанцируются от философского языка как в классической традиции (Э. Кассирер), так и в неклассической (М. Хайдеггер), поскольку у них просто иное представление в принципе о предмете философии, иное представление о главном вопросе философии. То есть вопрос о человеке они вообще не обсуждают.

Давос был использован М. Фрийдманом как повод. Но предмет различия, граница пролегает не здесь. Не между М. Хайдеггером и Р. Карнапом. Она действительно пролегла между привычной оптикой на человека и иной, другой.

Согласно первой – бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие символических форм, которые человек порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию этих символических форм и понять основной механизм порождения форм, что и сделал Э. Кассирер. Форма и формирование как процесс вообще суть главный посредник между человеком и миром. Э. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и формирующееся. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал опять же кантовскому призыву опросвещению человека как его совершеннолетия. Его энциклопедия символических форм фактически показала ту сокровищницу, в которой человек и призван пребывать, показал путь жития в ней и призывал – иди и смотри! В этом смысле вопрос И. Канта о человеке для него был как будто решен: человек пребывает в культуре. Этот ответ дает ему силу. А поэтому: «Отбрось страх земной от себя! Это позиция идеализма, которой я придерживаюсь», твердо заявил Э. Кассирер [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 130].

М. Хайдеггер же представил иной способ мышления о человеке. Он показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном его существовании, и они не адекватны, а главное – суждения о бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилении которого и может проявиться потаенное, тайна бытия человека. Но судьба человека вообще-то суровая и непредсказуемая, поэтому необходимо «настоящей почвой метафизики сделать бездну» [Там же, с. 131]. Необходимо мыслить Ничто и страх, идти им навстречу, не отбрасывая: «Только когда я понимаю Ничто или страх, то имею возможность понимать бытие. Бытие не понятно, если не понятно Ничто. И лишь в единстве понимания бытия и Ничто раскрывается вопрос истока – вопрос “почему”» [Там же, с. 129].

В этом плане вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решен и не может быть решен. Тем более он не может быть решен разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением о человеке. То есть позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Их разным способам понимания ситуации соответствуют и разные языки. Хотя они и употребляют оба слово *Dasein*, но понимают его по-разному<sup>15</sup>. Э. Кассирера можно слушать как профессора с понятными и логическими выкладками. Но М. Хайдеггера приходится слушать с усилием и только в самом усилии возникает какой-то момент понимания, с окончанием же высказывания автора понимание исчезает, и вновь надо начинать сначала. В принципе и само бытие человека означает этот способ – бытие в акте, в усилии быть.

Для Э. Кассирера бытие есть бытие человека в пространстве символических форм, позволяющее человеку совершать прорыв в бесконечное, посредством творения символов. А для М. Хайдеггера истинное *Dasein* – это весьма рискованное, и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным существованием. Еще жестче – никакая наличная культурная форма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворенная форма мира не гарантирует мое *Dasein*<sup>16</sup>. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии. <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 127].

Так Э. Кассирер говорить не может – Бог не имеет онтологии. Кстати, это вообще-то сказано в духе И. Канта. Не может быть никакой положительной концепции или учения о бытии Бога. Человек как конечное существо может выстроить учение только о конечном бытии. О бесконечном он не может выстроить никакой онтологии (поскольку никакое метафизическое спекулятивное учение невозможно, см. ниже). Но он может совершить попытку экзистировать, и только тогда ему отрывается истинное бытие: «истина в качестве истины имеет смысл лишь тогда, когда *Dasein* экзистирует. Если *Dasein* не экзистирует, нет вообще никакой истины, нет вообще ничего» [Там же, с. 127].

Ведущий семинара голландец А. Пос, кстати, отметил, что диспутанты говорят на совершенно разных языках<sup>17</sup>. И попытался из разницы извлечь нечто общее. Глупое занятие. Э. Кассирер вообще не мог так говорить – у Бога нет онтологии. Или – что *Dasein*

---

<sup>15</sup> Эта разница воплощалась и во внешнем облике. Вот свидетельство очевидца: «Полемика между Хайдеггером с Кассирером дала нам чрезвычайно много также и в человеческом плане. <...> С одной стороны, этот низкорослый дочерна загорелый человек, хороший лыжник и спортсмен с волевым и непреклонным выражением лица, этот суровый и нелюдимый, а иногда даже резкий в обращении анахорет, который внушает уважение своим затворническим образом жизни и тем, что он с глубочайшей нравственной серьезностью старается соответствовать исследуемой им проблеме, служит ей; с другой – тот, второй, с седыми волосами, олимпиец не только по внешнему виду, но и внутренне, отличающийся широчайшим кругозором и умением ставить всеохватные проблемы, с его всегда приветливым лицом, благосклонной предупредительностью, живостью и гибкостью и, между прочим, аристократическим ощущением собственного превосходства над соперником» [Сафрански, 2002, с. 260].

<sup>16</sup> Низведем этот тезис до простого примера. Никакая ранее написанная книга, подаренная мне, не дает никакой гарантии своим физическим существованием того, что я пойму содержание этой книги и тем более – способ ее создания. Никакая сотворенная до меня и вне меня символическая форма не дает мне гарантий моего пребывания в мире форм. Мне приходится всякий раз совершать усилия для обозначения своего присутствия в нем.

<sup>17</sup> Это к вопросу о том, на каком языке мыслит философ. Он мыслит не на английском, немецком или русском. Он мыслит на своем авторском языке своего философского опыта. Он всегда где-то эгоцентричен. Поэтому два немца, говорившие на немецком, друг друга не слышали.

экзистенциально. А М. Хайдеггер никак не мыслил бытие человека как бытие символических форм и не мыслил в таких категориях, как: различие культур не субстанционально, а функционально.

В итоге диспутанты конечно ни о чем не договорились. Но дело не в этом. Они и не собирались договариваться. Они собирались предъявить миру свое видение, свое понимание ситуации, в которой находится человек и дать свои ответы на главный кантовский вопрос. Вот и получилось, что он сам, этот вопрос, оказался под вопросом. Поскольку этот вопрос «не должен разрешаться в смысле антропологической системы», заметил М. Хайдеггер [Там же, с. 131]. То есть созданием очередной доктрины.

Но разрешаться он как-то может в перспективе, в предельном случае, через «прорыв в сущее, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью. Что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистенциально на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [Там же, с. 132].

Таков ответ М. Хайдеггера. Это почти приговор. Ответ же Э. Кассирера оптимистичен, поскольку он исходит из «объективности символических форм, поскольку здесь происходит нечто непостижимое» [Там же, с. 133]. И нет никакого другого пути, чем через мир этих форм. Это царский путь объективного духа, к которому человек объективно причастен [Там же, с. 134].

Да, форма культуры держит человека в этом мире. Как форма сосуда держит текучесть воды. На языке М. М. Бахтина эта форма есть архитектоника поступка. Интонация Э. Кассирера слышится в ранних текстах М. М. Бахтина. Но Э. Кассирер сам никак не осмыслил процесс порождения символических форм в категориях поступающего мышления. Поэтому, строго говоря, у него человек в его конкретике и причастности поступка и ответственности так и не проявился. Великий немец оставался библиотекарем-энциклопедистом, прохаживающим среди полок с книгами, будучи уверенным, что судьба человека всегда одна и она объективна<sup>18</sup>.

Но интересно и то, что оба диспутанта не делают трагедии из этой разницы их позиций. Наоборот. Разница видения есть естественный способ жития философии. Поэтому, как сказал М. Хайдеггер, ориентироваться надо не на персоны, не на различия позиций философов. Не надо «иметь дело с Кассирером и Хайдеггером, а надо идти настолько далеко, чтобы испытать на себе, что мы на пути, который позволяет вновь серьезно взяться за центральный вопрос метафизики», и «именно различие точек зрения есть корень философской работы» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 134].

В общем, встретились две разные онтологические установки.

---

<sup>18</sup> Я бы сказал, что Э. Кассирер составил великую энциклопедию грамматики культуры, но за обилием форм и текстов образ человека в его грамматике так и не проглядывается. Потому что собственно рождение человека в человеке он не показал, не предъявил рождение формы «человеческого, слишком человеческого».

Одна (в лице Э. Кассирера), назовем ее культуртрегерская, – сугубо просвещенческая, ориентированная на идеал, нацеленная на прогресс и развитие форм культуры и веру в созидательную роль человека, в его творческое начало и вечное в культуре пребывание, несмотря ни на что.

Другая (в лице М. Хайдеггера), назовем ее экзистенциальная (но не в духе Ж.-П. Сартра, а в духе С. Киркегора), нацеленная на смотрение со страхом в бездну и признающая то, что гарантий на пребывание в культуре никто не даст, и Бог не спасет, и человек всякий раз стоит перед выбором, в котором он либо ввергается в пропасть Ничто, либо (это бывает крайне редко) у него получается прорваться в просвет бытия. И такие прорывы ему придется делать постоянно.

Носители этих установок целиком воплотили свои позиции в своих последующих биографиях. Вскоре в 1933 году к власти в Германии приходит Гитлер. Э. Кассирер, избранный ректором университета в Гамбурге в 1930 году, уходит с этого поста в 1933 и эмигрирует. А М. Хайдеггер вступает в этом же году в ректорство во Фрайбурге, а в мае становится членом НСДАП, произносит ректорскую речь о самоутверждении немецкого университета. Вводит принцип фюрерства в университете, произносит пропагандистские речи перед студентами и учеными в разных городах, заканчивающимися призывами «Хайль!»<sup>19</sup>. А в апреле 1934 уходит в отставку.

А дальше ... Дальше была уже другая история.

---

<sup>19</sup> В ректорской речи о самоутверждении немецкого университета М. Хайдеггер еще не употреблял слова «Führer». Но вот в «Слове назидания алеманнскому народу» звучат откровенно захватнические призывы: «Останемся ли мы прозябать в юго-западном пограничном углу, в то время как политическая воля немцев перемещается на северо-восток? Вольем ли и мы в это событие свои творческие силы? Или мы должны медленно стареть вместе со всем Западом?» [Хайдеггер, 2003, с. 268]. А речь на предвыборном митинге представителей немецкой науки «Изъявление преданности Адольфу Гитлеру и национал-социалистическому государству» (11 ноября 1933 года в Лейпциге) он так и заканчивает: «Хайль Гитлер!» [Там же, с. 266]. Обращение «К немецким студентам» звучит вообще удивительно: «Пусть не учения и “идеи” будут правилом вашего бытия. Сам вождь и только он *есть* настоящая и будущая немецкая действительность, и ее закон. Все больше углубляйтесь в знание: отныне каждая вещь требует решения и всякое дело – ответственности. Хайль Гитлер!» [Там же, с. 263]. Как будто у философа отключилась его мысль, его превратили в говорящую, заводную куклу, и с нами говорит не он, а какое-то странное заводное, полуживое существо. К нему подключили электричество, включили программу, как в компьютере, и Оно, это существо, начало изрекать странные речи. Вот и речь от 22 октября 1933 года перед занятыми на общественных работах безработными Фрайбурга, «Национал-социалистическая школа знания», заканчивается так: «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратное “Зиг Хайль”!» [Там же, с. 262]. Все это в принципе можно объяснить тем, что, встав на пост ректора, человек перестает быть собой, а должен играть роль, написанную не им. Все это понятно, много раз проговорено. Но такое понимание рассудочное. Здесь мы как раз и упираемся в то, что уже обсудили: в предмет веры, в то, что не объяснимо и неопишимо. Это то, ради чего люди идут на крест и на эшафот. И что? Значит ли это то, что сам М. Хайдеггер не выдержал того испытания, которое сам же и поставил как условие, и которое сам отставивал, споря с Э. Кассирером? И в итоге мыслитель не устоял перед соблазном стать философским Führer'ом? Что дает силу устоять перед таким соблазном и чего не хватило М. Хайдеггеру? Здесь чистой порядочностью и нравственными принципами не обойдешься. Здесь что-то другое. А попытки П. Бурдые найти причины соблазна в самих текстах М. Хайдеггера (дескать, сама мысль его вывела к нацизму), не вполне убедительны [Бурдые, 2003].

## После Давоса

После Давоса их спор фактически продолжился, но заочно. Позиция Э. Кассирера в принципе не изменилась до конца земной жизни, что он и отметил в своем «Опыте о человеке», «оглянувшись на исходный пункт наших дальних странствий» [Кассирер, 1998, с. 702]. Мы должны представить мир культуры как органическое целое – «мир человеческой культуры не просто скопление разрозненных и расплывчатых фактов», философия культуры начинается с того, чтобы представить культуру как органическое целое [Там же].

Важно, что это единство не субстратно, оно кроется не в конкретном материале культурных форм, оно функционально. Мы не обязаны, утверждает Э. Кассирер, доказывать субстанциональное единство человека. Человек не рассматривается как простая субстанция, сущее в себе, способное к самопознанию. Органическое функциональное единство как раз требует многообразия культурных форм, связность которого достигается не субстратом, не материалом, не гомогенной субстанцией, а единством функции, базовым процессом порождения символических форм [Там же, с. 703]. Этот тезис Э. Кассирер застолбил еще в «Философии символических форм» и пытался доказать и в Давосе.

Но в этом единстве многообразия скрыты две тенденции. С одной стороны – тенденция, ведущая к утверждению стабильных форм жизни, и тенденция, ведущая к изменениям и разрывам. Человек разрывается между стремлением к сохранению ставших форм и порождением новых [Там же, с. 705].

Как мы увидели выше, спор между Э. Кассирером и М. Хайдеггером велся в том числе и вокруг такого способа видения. Это был спор между разными оптиками, классической и неклассической. Одна оптика, классическая, предполагает удержание двух разных процессов – сохранения ставших форм, с одной стороны, и порождения новых, с другой. Так понимался вообще процесс генезиса и развития культурных форм во всей духовной классике. Классическая оптика видит культуру в ее развитии, становлении, разворачивании богатства всех форм.

М. Хайдеггер вносил принципиально иное видение – нет никакого развития, а стало быть, нет и сохранения. А есть прецеденты вспышек, события, культурные взрывы, между которыми нет никакой связи и преемственности и нет никакого процесса, детерминирующего эти взрывы. Пребывание человека в целом в мире есть удивительное событие да-бытия, онтологический прецедент, ничем не детерминированный и не объяснимый. Он редок, но возможен.

Пафос Э. Кассирера заключался в том, что он понимал человеческую культуру в ее целостности через призму главного процесса – процесса «самоосвобождения человека». А символические формы (язык, искусство, религия, наука), суть различные *стадии* этого процесса [Там же, с. 709]. Поэтому его «Философия символических форм» представляет собой не просто библиотеку культуры, ее энциклопедию, но в ней представлен процесс становления культурных форм и через него – процесс освобождения человека, главным актом которого (его единицей) всегда выступает акт сотворения, создания, порождения



разных символических форм<sup>20</sup>. В каждой стадии «человек проявляет и испытывает новую возможность – возможность построения своего собственного “идеального мира”» [Там же, с. 709-710]<sup>21</sup>.

В это же время в 1945 году, во время издания «Опыта о человеке», М. Хайдеггер, находясь по другую сторону океана, был в иной ситуации. Он отмывался от грязи нацизма. Но уже в 1943 году в послесловии к своей лекции 1929 года «Что такое метафизика?» М. Хайдеггер отмечает, что вопрос о метафизике остается вопросом. Именно потому, что науки имеют дело только с частью сущего, а проблема заключается в том, что бытие сущего всегда выводит нас на вопрос о границе сущего, за пределами которого пребывает ничто, мыслить о котором сугубо научным способом невозможно. Но человек всякий раз оставляет для Ничто место, как открытую возможность для еще не ставшего. А в пределах ставшего науки выстраиваются способом «исчисляющего опредмечивания», порождая позитивные знания [Хайдеггер, 2007, с. 66, 75].

М. Хайдеггер, в отличие от Э. Кассирера, не строил иллюзий относительно освобождения человека, поскольку полагал, что культурная форма, которую человек порождает в акте творения, через приобщение к истоку творения, это по большому счету чудесным образом происходящее событие, ничем не детерминированное. И поэтому строить воздушные замки о великом прогрессе человеческой культуры, постадийном становлении этой великой сферы посредством порождения форм – это не просто иллюзия и обман, это чреватое и опасное заблуждение, поскольку человек уже давно охвачен и захвачен техническим энтузиазмом, становясь все более частью, средством техники<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Хотя выше мы уже отметили, что представление стадий великой грамматики культуры получилось, как бы, без человека, без взаимного сопряжения символических форм и архитектоники человека. Для этого нужен был иной ход, который параллельно и независимо от Э. Кассирера проделал М. М. Бахтин в «Философии поступка» (1922-1924 гг.). Но об этой работе никто не знал и знать не мог.

<sup>21</sup> Развивая принцип критического мышления вслед за И. Кантом, Э. Кассирер отмечает, что основным принципом критического мышления является выделение примата функции над предметом, материалом, субстратом, субстанцией. Этот примат в каждой отдельной области приобретает свою форму: «Функции чистого познания, языкового мышления, мировоззренческо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во все всех них происходит не столько оформление мира (Gestaltung der Welt), сколько формирование мира (Gestaltung zur Welt), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения» [Кассирер, 2002, т. 1, с. 16-17] [см. более подр. о символической антропологии Э. Кассирера в нашей работе: Смирнов, 2010].

<sup>22</sup> А далее в 1949 году он читает свой доклад «Поворот» (Die Kehre, опубликован в 1962 г.), совершая попытку преодоления метафизики, но не тем способом, который предложил Р. Карнап и Венский кружок, а своим собственным, поняв, что язык да-бытия не адекватен для понимания проблемы места человека в бытии, а эта проблема и есть главная проблема в философии (не что такое человек, а *что есть место человека и как оно им обретается*, как он становится *присутствием* в мире, особенно в эпоху забвения бытия, замены его могуществом техники, в силу чего человек теряет свое место, точнее, теряет бытие), то в таком случае человек должен «опомниться», вспомнить себя, «бытие требует человека, чтобы осуществиться самим собой среди сущего и сохраниться в качестве бытия» [Хайдеггер, 2007, с. 265]. Но что значит опомниться? Этот значит вновь начать мыслить. А поскольку язык есть то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые может оказаться в состоянии отозваться на зов бытия, быть отзывчивым, то эта отзывчивость, достигнутая в истинном смысле, и есть мысль [Там же, с. 267]. Простое употребление человеком языковых

М. Фрийдман, кстати, в примечании лишь упоминает более поздние работы М. Хайдеггера по теме преодоления метафизики. Но без содержательной аргументации. Он объясняет попытку пересмотра М. Хайдеггером своих идей тем, что тот разочаровался в нацизме и свыкся с неудачей своего ректорства [Фрийдман, 2021, с. 48, прим. 29].

Полагаю, что все глубже и где-то даже катастрофичнее, если говорить о судьбе личности человека. Да, М. Хайдеггер признал позже, что его ректорство в 1933 году было ошибкой<sup>23</sup>. Но более глубинной причиной пересмотра своих взглядов было то, что он понял, что тот язык, который он выбрал для обоснования метафизики в своих работах, лекциях конца 20-х – начала 30-х, оказался не вполне точным, не адекватным. И потому пишет в стол в течение 30-х годов вторую главную работу, сравнительно недавно опубликованную – «Вклады в философию. От события» [Хайдеггер, 2009]. И строит нечто вроде событийной онтологии, поскольку бытие свершается как событие. Но признав это, он должен был

---

форм, выражение с их помощью своих чувств и желаний, – это еще не мысль. По этой логике многое, что представлено в аналитической философии касательно проблемы языка, к мышлению отношения не имеет, поскольку онтологически не укоренено. В этой логике человек всего-навсего есть некое реактивное животное, употребляющее языковые формы для выражения своих желаний. Такой язык есть и у птиц, у всех живых тварей.

<sup>23</sup> В своей беседе с сотрудниками журнала “ГЕхресс” (был уже 1969 год) он заметил: «Мысль – всегда немного одиночество. Когда ее вовлекают, она может отклониться. Я знаю это. Я понял это, будучи ректором в 1933 году в трагический момент немецкой истории. Я ошибся» [Хайдеггер, 1991, с. 152-153]. Свой нацизм 1933 года он назвал ошибкой, связанной с заблуждением мысли. Мысль пошла не туда, она отклонилась. Бедный. Как это так, его мысль взяла и отклонилась? И он вскинул руку в нацистском приветствии. В другом разговоре (ранее, в 1966 году) с сотрудниками журнала «Шпигель» он заметил, что основным мотивом принятия предложения стать ректором был сугубо содержательный, описанный им еще в лекции «Что такое метафизика?» при вступлении в должность профессора кафедры во Фрайбурге (как раз с этим содержанием и спорил Р. Карнап): «Области наук крайне разобщены. Способы трактовки предмета в корне различны. Это расплывающееся многообразие дисциплин сдерживается теперь только технической организацией университетов и факультетов и практической направленностью отдельных профессий. Напротив, укорененность наук в их сущностном основании отмерла» [Философия Хайдеггера и современность, 1991, с. 234]. Это прямая ссылка на указанную лекцию 1929 года [см.: Хайдеггер, 2007, с. 25]. Заметим, что М. Хайдеггер как раз хотел преодолеть разрывы между науками, искал основания, сущностные связи. А второй причиной его согласия было то, что академическая свобода, с его точки зрения, изгонялась из университетов. На практике же она была «негативной свободой». А «великолепный сдвиг», который свершился, по его словам, в 1933 году, дал надежду. И М. Хайдеггер добавляет, что он и сейчас в этом (в великолепии сдвига) убежден. Потому что «я не видел другой альтернативы». При таком разброде надо было искать какую-то единую национальную установку. И я, утверждает философ, был озабочен поиском единства и смысла наук и тем самым определением задач университета. Поэтому речь моя при вступлении в должность ректора в 1933 году и была озаглавлена «Самоутверждение немецкого университета». Никакой другой ректор не осмелился тогда выступить с такой речью» [Философия Хайдеггера и современность, 1991, с. 235]. В общем, М. Хайдеггер разве что признает, что ошибся. Но он не раскаивается. Получается, что Гитлер не оправдал его надежд. Но он-то сам все делал правильно.

признать, что его нацизм – вовсе не ошибочка и не случайный эпизод. Он у него нутряной, неизбывный. И выжечь его можно в себе, только убив себя<sup>24</sup>.

Что касается его «нацизма», то он так и оставался тоталитарным мыслителем. Личностный изъян философа его ученица Х. Арендт назвала в переписке с К. Ясперсом «бесхарактерностью, в том смысле, что у него нет буквально никакого характера и определенно нет никаких особо плохих качеств» [цит. по: Сафрански, 2001, с. 419]. Объяснение слабое. Именно в силу отсутствия напрочь какой-то нравственной опоры, душевной, личностной основы, воспринимая себя рупором, органом бытия, его пластилином, то есть в принципе не личностью, не человеком, не отдельным поступающим субъектом, он отдавался власти этому гулу бытия, и готов был мыслить все самое запредельное, отдаваясь ему, без каких бы то ни было норм и правил, запретов и порядков, а просто отдаваясь, и потому нравственного закона для него не существовало<sup>25</sup>. Кстати, в отличие от И. Канта.

### Тень Канта

За спором диспутантов постоянно маячила фигура И. Канта. Имеет смысл в этой связи вернуться к великому немцу, вспомнить старый лозунг (назад к Канту!) и восстановить его логику в связи с тем, что означают границы, поставленные им в своих «Критиках»<sup>26</sup>.

В своей первой «Критике» Кант поставил границу сфере познания. В природе познаваемо все с помощью математического естествознания. А то, что не может быть познаваемо, то и не есть природа. А что есть природа? Природа есть совокупность явлений, связанных закономерностью причинно-следственных связей, которые выстраиваются с помощью категорий теоретического разума. Природа есть мир явлений, постигаемых разумом. Природа же сама по себе не существует [Кант, 1964, т. 3, с. 278-279].

А законы познания природы выстраивает не кто иной, как трансцендентальный субъект. Категории разума не выводятся из природы [Кант, 1966, т. 6, с. 212].

---

<sup>24</sup> Как это фактически делал М. М. Бахтин, пытаясь убить в себе автора, признавшись в конце жизни, что он шел на сделку, на компромисс, подлаживался под ситуацию: мол, «приходилось вилять, туда и обратно», и вообще все, что тогда делалось в 20-е годы, было порочно: «Мы ведь все предали – родину, культуру». «А как можно было не предать? – спросил его собеседник С. Г. Бочаров? – «Погибнуть», – ответил мыслитель [Бочаров, 2010, с. 50-52; 69]. Его биография после 1929 года была сознательным уходом, умиранием как философа, автора, мыслителя. И лишь благодаря молодым московским литераторам он был возрожден из пепла, уже в 1960-е годы. М. Хайдеггер, в отличие от русского мыслителя, умирать после войны не собирался. Сидел у себя в домике в лесу и писал, гулял по тропинкам, пил пиво, беседовал с местными крестьянами. Периодически делал доклады. Вел семинары. Читал лекции, давал интервью. Его обитание в глуши Шварцвальда не было похожим на жизнь анахорета.

<sup>25</sup> Этим М. Хайдеггер также принципиально отличается от М. М. Бахтина, который также параллельно, в 20-годы выстраивал свою событийную онтологию. Но стержнем ее было понятие ответственного поступка (поступающее, ответственное бытие). Это был его ответ на тоталитарный вызов. Хотя и за этот ответ ему пришлось каяться (см. выше примечание).

<sup>26</sup> В своих комментариях мы также опираемся на грамотный глубокий анализ, представленный в работе П. П. Гайденко [Гайденко, 1987].

Природа не есть вещь в себе, а есть совокупность мира явлений, вещей для нас. Это мир явлений, упорядоченный с помощью категорий рассудка и априорных форм пространства и времени, то есть мир природы, мир предметов опыта [Гайденко, 1987, с. 402].

Мир природы относителен, он не абсолютен. Он не существует сам по себе, он дан относительно познающего ее разума. Это значит, сама природа и ее составляющие процессы есть *конструкты разума*.

Но И. Кант при этом ограничил сферу теоретического разума, сферу его познания. Разуму доступны явления мира природы. Но И. Кант отказал ему в праве решать сугубо метафизические вопросы – о боге, бессмертии души и свободе [Гайденко, 1987, с. 405].

В предисловии ко второму изданию первой «Критики» он так и записал – «мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере* <...>» [Кант, 1964, т. 3, с. 95]. Там же Кант поясняет: «<...> мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе <...> все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями» [Там же]. А поэтому: «Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование бога, свободы и бессмертия <...>, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания <...>» [Там же].

Это означает, что он разделил сферу познания, построенного на математическом естествознании, и сферу метафизики. Тем самым поставил последней границу, обосновал метафизику. Поэтому бессмысленно спорить, чем занимался Кант в первой «Критике» – дал обоснование математическому естествознанию или метафизике. Он занимался и тем, и другим, поставив границу между ними. Предмет метафизики не может быть предметом знаний. Нельзя знать свободу, бессмертие души и Бога. Это предмет веры, нравственного (морально доброго) практического действия.

Скажем жестче: И. Кант предложил не ограничить сферу знания, а *упразднить мнимое знание*, упразднить иллюзию относительно того, что якобы разум знает, что такое бог, бессмертие души и свобода. Разуму мнится, что он это знает. До И. Канта, как, впрочем, и после, богословие стремилось и стремится доказать бытие Бога и построить спекулятивную доктрину, основанную на метафизическом знании, которое вообще-то для И. Канта невозможно. Возможно лишь опытное знание, добытое из опыта чувств и сконструированное с помощью категорий рассудка. А мнимое знание достойно ликвидации, упразднения. Знание вне опыта, сверх опыта невозможно. Г. Коген в этой связи писал: «Упразднение знания относится к “вещам в себе”, но не к опытному знанию; но вера практического, морального познания, которое не есть математическое и естественнонаучное опытное знание, не может быть также знанием о Боге и душе как субстанциях с присущими им чертами. Эта вера есть “вера разума”» [цит. по: Ойзерман, 2005, с. 6].

Но здесь есть одна тонкость. Опыт опыту рознь. Бог не доступен опыту конструирования, опыту рассудка. Также он не доступен в обыденном опыте индивида. Но он доступен в мистическом опыте личного богообщения. Этот опыт строится уже не на правилах и процедурах конструирования понятий, а на процедурах и практиках личностного преобразования. Этому посвящена богатая духовная традиция заботы о себе, описанная

в трудах святых отцов церкви, и которую пытались много позже реконструировать уже современные философы (см. работы позднего М. Фуко, П. Адо, С. С. Хоружего, В. В. Бибихина и др.).

Итак, никакой другой природы, которая есть в научной конструкции, нет. Помимо этой конструкции есть вещь в себе, но эта вещь в себе не есть природа, она не познаваема так, как познаваемо природное явление [Гайденко, 1987, с. 406].

Принципиально то, что в природе нет и понятия цели. Вещь в себе – это предельная цель. В природе нет ничего, кроме процессов и причинно-следственных связей, по поводу которых строятся модельные конструкции с помощью средств, вырабатываемых в математическом естествознании [Там же, с. 406].

Но тем самым И. Кант дал обоснование и естествознанию, и метафизике, поставив между ними границу. Поэтому наука занимается не естественными объектами, а искусственными, сконструированными [Там же, с. 407]. Мы априорно полагаем в вещах то, что вложено в них нами самими [Кант, 1964, т. 3, с. 85-86; Гайденко, 1987, с. 411].

Тем самым естествознание изучает лишь мир явлений, мир опыта, существующий не сам по себе, а *в отношении к разуму*, который его и конструирует. Что касается царства смыслов, целей и вещей в себе, то его математическое естествознание знать не может, не может и сконструировать, поскольку в опыте, как в сфере науки, нет и личности как знания. В нем не существует свободы и ответственности как знания. Невозможно знать свободу. Как невозможно знать бессмертие. А, стало быть, невозможно об этом построить позитивную науку.

Это значит (что признавал И. Кант), что философия не может конкурировать с наукой, особенно с математикой в части конструирования понятий. Философия в этой связи не занимается конструированием. Она собственно и может заниматься в таком случае лишь метафизикой, то есть, не производством знания об объектах, предметах опыта, а лишь мышлением о пределах этого опыта, еще точнее – мышлением о запредельном опыте.

И кстати достоверность научного знания потому и возможна, поскольку она обеспечивается конструированием с помощью знаково-символических средств, что и дает шанс научному знанию быть достоверным и всеобщим.

А практикой конструирования является как раз эксперимент. Как практический, опытный, так и мысленный. С помощью эксперимента создается идеальная модель природного процесса. С помощью эксперимента теоретический разум вынуждает, испытывает природу отвечать на его вопросы, фактически пытается ее, добывая знания [Гайденко, 1987, с. 411]. Но пределы такого опыта показал Освенцим<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Прогресс познания по этой логике попытки природы и шел. В настоящее время человек создает, буквально рождает новые природные явления. В 2019 году появилось сообщение, в котором говорится о том, что с помощью циклотрона в Дубне реальным стало создание тяжелых химических элементов, не существующих в таблице Менделеева в принципе. Этих элементов нет в природе. Но они могут быть получены с помощью эксперимента на циклотроне – природные элементы, получаемые сугубо искусственным путем [Конец таблицы Менделеева, 2019, с. 6-7]. Таким образом планируется появление новых элементов таблицы Менделеева – 119-го, 120-го и далее.



Но если природой мы называем мир, который и создается нами самими, то где же мир сам по себе, не являющийся продуктом конструирования? Это мир метафизики. Он есть. Но он не конструируется. Это мир Бога и свободы. Этот мир испытывается на опыте личного преображения, опыте второго рождения, который не может быть описан на языке науки.

Итак, И. Кант вывел понятие цели за пределы теоретического разума, за пределы природы, сохранив его только в практической философии [Гайденко, 1987, с. 431]. А это уже предмет «Критики практического разума».

Категория цели вообще не попала у И. Канта в список категорий рассудка. Потому что вещь в себе не познаваема средствами теоретического разума. В природе есть причинно-следственные связи. Но там нет цели. Там нет и свободы.

Поэтому невозможно построение метафизики как спекулятивной теории, как теоретического учения о душе, свободе и Боге. То есть построить можно, но такое учение о метафизике возможно только как спекуляция, то есть выведенное за пределы опыта мнимое представление.

Поэтому невозможна и наука о человеке как свободном существе. Невозможно строить вообще позитивную науку о человеке. Строить о человеке спекулятивную научную теорию абсурдно. Точнее, построить можно. Но в ней человек будет представлен как вещь среди вещей, как природный объект. Но как свободное существо он не может быть сконструирован. Поэтому метафизика не может быть выведена из философской антропологии, что пытался объяснить М. Хайдеггер в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер, 1997].

Поэтому вся философская антропология в ее разных версиях, искавшая свой предмет (человека!) в течение XX века, блуждала впотьмах и загнала себя в тупик, стремясь построить по поводу человека некую концепцию, систему позитивного знания или спекулятивную метафизику человека. Но она невозможна.

В следующей части нашей работы у нас появятся новые герои рассказа, Р. Карнап, Венский кружок и все, что с ними связано.

### Список литературы / References

Бочаров, С. Г. (2010). Об одном разговоре и вокруг него. *Михаил Михайлович Бахтин*. Под ред. В. Л. Махлина. М. РОССПЭН. С. 47-79.

Bocharov, S. G. (2010). About one conversation and around it. In Makhlin, V. L. (ed.). *Mikhail Mikhailovich Bakhtin*. Moscow. pp. 47-79. (In Russ.)

Бурдьё, П. (2003). *Политическая онтология Мартина Хайдеггера*. Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М. Праксис.

Bourdieu, P. (2003). *Political ontology by Martin Heidegger*. Bikbov, A. T., Anisimov, T. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Вейнмейстер, А. В. (2013). Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. № 2. С. 1-15.

Weinmeister, A. V. (2013). Davos discussion between E. Cassirer and M. Heidegger. *Humanities, socio-economic and social sciences*. no. 2. pp. 1-15. (In Russ.)

Гайденко, П. П. (1987). *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени*. М. Наука.

Gaidenko, P. P. (1987). *Evolution of the concept of science (XVII–XVIII centuries). Formation of scientific programs of the New Age*. Moscow. (In Russ.)

Грязнов, А. Ф. (2006). Аналитическая философия. М. URSS.

Gryaznov, A. F. (2006). Analytical philosophy. Moscow. (In Russ.)

Джохадзе, И. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности. *Логос*. № 26(5). С. 1-18.

Dzhokhadze, I. (2016). Analytical philosophy today: an identity crisis. *Logos*. no 26(5). pp. 1-18. (In Russ.)

Кант, И. (1964). *Сочинения*: в 6 т. Пер. с нем. Т. 3. М. Мысль.

Kant, I. (1964). *Works*. In 6 vol. Vol. 3. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1966). *Сочинения*: в 6 т. Пер. с нем. Т. 6. М. Мысль.

Kant, I. (1966). *Works*. In 6 vol. Vol. 6. Moscow. (In Russ.)

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

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

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

Cassirer, E. (1998). *Selected. Experience about a Person*. Moscow. (In Russ.)

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

Cassirer, E. (2002). *Philosophy of Symbolic Forms*. In 3 vol. Moscow. St. Petersburg. (In Russ.)

Книжник, О. В. (2007). Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером: символическая и экзистенциальная трактовка проблемы бытия. *Вестник ОГУ*. № 2. С. 54-62.

Knizhnik, O. V. (2007). Davos discussion between E. Cassirer and M. Heidegger: symbolic and existential interpretation of the problem of being. *Bulletin OSU*. no. 2. pp. 54-62. (In Russ.)

Конец таблицы Менделеева. (2019). *Эксперт*. № 14. С. 6-7.

End of Mendeleev's Table. (2019). *Expert*. no. 14. pp. 6-7. (In Russ.)

Макеева, Л. Б. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен. *Философский журнал*. Т. 12(1). С. 130-143.

Makeeva, L. B. (2019). Analytical philosophy as a historical and philosophical phenomenon. *Philosophical journal*. Vol. 12(1). pp. 130-143. (In Russ.)

Ойзерман, Т. И. (2005). К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «... мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере ...». *Кантовский сборник*. № 1(25). С. 3-13.

Oizerman, T. I. (2005). On the question of the famous thesis of Kant: "... I had to limit (aufheben) knowledge in order to make room for faith ...". *Kant's collection*. no. 1 (25). pp. 3-13. (In Russ.)

Сафрански, Р. (2002). *Хайдеггер: германский мастер и его время*. Пер. с нем. М. Молодая Гвардия.

Safranski, R. (2002). *Heidegger: Germanic Master and His Time*. Moscow. (In Russ.)

Семинар: Э. Кассирер – М. Хайдеггер. (1992). *Ступени*. № 3. С. 151-166.

Seminar: E. Cassirer – M. Heidegger. *Steps*. no 3. pp. 151-166. (In Russ.)

Стролл, А. (2020). *Аналитическая философия: двадцатый век*. Пер. с англ. В. В. Целищева. М. Канон+ РООИ «Реабилитация».

Stroll, A. (2020). *Analytical philosophy: the twentieth century*. Tselishev, V. V (transl.). Moscow. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2017). Антропологический поворот: его смысл и уроки. *Философия и культура*. № 2. С. 23-35.

Smirnov, S. A. (2017). Anthropological turn: its meaning and lessons. *Philosophy and Culture*. no. 2. pp. 23-35. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2010). Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск. ЗАО ИПП «ОФСЕТ».

Smirnov, S. A. (2010). Devil's Bridge. Introduction to the Anthropology of Transition. Novosibirsk. (In Russ.)

*Философия Хайдеггера и современность*. (1991). М. Наука.

*Heidegger's Philosophy and Modernity*. (1991). Moscow. (In Russ.)

Фридман, М. (2021). *Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер*. Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация».

Friedman, M. (2021). *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Tselishev, V. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1991). *Разговор на проселочной дороге*. М. Высшая школа.

Heidegger, M. (1991). *Conversation on a country road*. Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1997). *Кант и проблема метафизики*. Пер. с нем. О. В. Никифорова. М. Русское феноменологическое общество; Изд-во «Логос».

Heidegger, M. (1997). *Kant and the problem of metaphysics*. Nikiforov, O. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер М., Кассирер Э. (2001). Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером. Пер. с нем. М. Кочетовой. *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*. Минск. Европейский гуманитарный университет. С. 124-134.

Heidegger, M., Cassirer, E. (2001) Davos Discussion between Ernst Cassirer and Martin Heidegger. In Kochetova, M. (transl.). *Research in phenomenology and philosophical hermeneutics*. Minsk. European Humanities University. pp. 124-134. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (2003). Речи М. Хайдеггера 1933-1934 годов. Бурдьё П. *Политическая онтология Мартина Хайдеггера*. М. Праксис. С. 245-269.

Heidegger, M. (2003). Speeches by M. Heidegger 1933-1934. In Bourdieu P. *Political Ontology of Martin Heidegger*. Moscow. pp. 245-269. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (2007). *Что такое метафизика?* Пер. с нем. В. В. Бибихина. М. Академический проект.

Heidegger, M. (2007). *What is metaphysics?* Bibikhin, V. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (2009). Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова. *Ερμηνεία. Герменей. Журнал философских переводов*. № 1(1). С. 56-94.

Heidegger, M. (2009). Contributions to the cause of philosophy. From the event. Sagetdinov, E. (transl.). *Ερμηνεία. Hermeneus. Journal of Philosophical Translations*. no. 1(1). pp. 56-94. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2000). Будущее философии XXI века: аналитическая или континентальная философия? *Философия науки*. № 2(8). С. 13-20.

Tselishchev, V. V. (2000). The future of philosophy in the XXI century: analytical or continental philosophy? *Philosophy of Science*. no. 2 (8). pp. 13-20. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2021a). *Философский раскол: логика vs метафизика*. М. Канон+ РООИ «Реабилитация».

Tselishchev, V. V. (2021a). *Philosophical schism: logic vs metaphysics*. Moscow. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2021б). Послесловие переводчика. Фридман М. *Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер*. Пер. с англ. В. В. Целищева. М. Канон+ РООИ «Реабилитация». С. 302-331.

Tselishchev, V. V. (2021b). Afterword by translator. In Friedman M. *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Tselischev, V. V. (transl.). Moscow. pp. 302-331. (In Russ.)

Шваб, К. (2016). *Четвертая промышленная революция*. М. Эксмо.

Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. Moscow. (In Russ.)

Schwab, K., Malleret, T. (2020). *COVID-19. The Great Reset*. Forum Publishing.

### Информация об авторе / Information about the author

**Смирнов Сергей Алевтинович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

*Статья поступила в редакцию: 01.02.2021*

*После доработки: 20.02.2021*

*Принята к публикации: 01.03.2021*

**Smirnov Sergey** – Doctor of Philosophical 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: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

*The paper was submitted: 01.02.2021*

*Received after reworking: 20.02.2021*

*Accepted for publication: 01.03.2021*



## СОЦИОЛОГИЯ

УДК 304.2

### МЕСТО И РОЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

С. А. Мадюкова

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
sveiv7@mail.ru

**Аннотация.** В статье проанализированы подходы к исследованию социокультурного пространства с фокусом на потенциале концепта «социальное пространство» в этносоциологических исследованиях. Определены его важнейшие компоненты: социальное и культурное пространство. Зафиксирована специфическая функция социального пространства, а именно сохранение структуры социальных институтов, в рамках которых происходят социальные взаимодействия. При анализе культурного пространства показано, что культурная специфичность наиболее ярко проявляется в этнических культурах (этнокультурах), смысловым ядром которых является традиция. Автор приходит к выводу, что совокупность социальных и культурных процессов локализована в определенных территориальных границах и является социокультурной надстройкой над ландшафтно-климатическим пространством. Пространственное развитие территорий возможно в ситуации поддержания содержательной уникальности культурного пространства (реализованного, в первую очередь, в традициях) в границах единого социального, правового и экономического пространства. Социальное пространство обуславливает до определенной степени универсальность формы (посредством социальных институтов и структур), а культурное пространство – содержательную специфичность социокультурного пространства.

**Ключевые слова:** социокультурное пространство, социальное пространство, культурное пространство, этнокультура, традиция.

**Для цитаты:** Мадюкова, С. А. (2021). Место и роль этнических традиций в социокультурном пространстве. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 84-94. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.84-94.

### PLACE AND ROLE OF ETHNIC TRADITIONS IN THE SOCIOCULTURAL SPACE

S. A. Madyukova

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
sveiv7@mail.ru

**Abstract.** The article analyzes approaches to the study of sociocultural space, with a focus on the potential of the concept of “social space” in ethnosociological research. Its most important components have been identified: social and cultural space. The specific function of social space is fixed, namely, the preservation of the structure of social institutions, within which social interactions take place. When analyzing the cultural space, it was shown that cultural specificity is most clearly manifested in ethnic cultures (ethnocultures), the semantic core of which is tradition. The author comes to the conclusion that the totality of social and cultural processes is localized within certain territorial boundaries and is a socio-cultural superstructure over the landscape and climatic space. Spatial development of territories is possible in a

situation of maintaining the meaningful uniqueness of the cultural space (realized, first of all, in traditions) within the boundaries of a single social, legal and economic space. social space determines, to a certain extent, the universality of the form (through social institutions and structures), and cultural space determines the content specificity of the sociocultural space.

**Keywords:** sociocultural space, social space, cultural space, ethnoculture, tradition.

**For citation:** Madyukova, S. A. (2021). Place and role of ethnic traditions in the socio-cultural space. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 84-94. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.84-94.

Исследование трансформаций современного российского общества в евразийском социокультурном пространстве предполагает концептуализацию понятия пространство с фокусом внимания на его социокультурном содержании. Пространство определено в толковом словаре С. И. Ожегова, с одной стороны, как «одна из форм (наряду со временем) существования бесконечно развивающейся материи, характеризующаяся протяженностью и объемом», с другой стороны, как «протяженность, место, не ограниченное видимыми пределами» и третье значение – «промежуток между чем-нибудь, место, где что-нибудь вмещается» [Толковый словарь Ожегова].

В научной этносоциологической и социально-философской литературе понятие пространство используется в самых разнообразных контекстах. В частности, речь может идти о географическом пространстве (с выделением маркеров, границ пространства, например, горы, реки и др.). В исследованиях политического пространства речь может идти как о пространстве страны, так и о пространстве отдельного региона (региональном пространстве, пространстве конкретной республики). Здесь уместно вспомнить о беспрецедентном в мировой практике случае законодательного закрепления в Конституции Российской Федерации у республик в составе РФ статуса государств [Конституция РФ]. В тесной смысловой связке с политическим пространством находятся исследования, сфокусированные на анализе правового и экономического пространства российского социума. Кроме того, фокус политических исследований пространства влечет за собой изучение специфики идентичности – государственной, макрорегиональной, региональной, местной [подробнее см.: Мадюкова, Персидская, Попков, 2017, с. 69-83]. Внутрирегиональное пространство может исследоваться в соответствии с типом локальности – городское и сельское пространство, центр и периферия. Особую значимость в отечественных этносоциологических исследованиях приобретает пространственно-исторический контекст с фокусом на анализе процессов, происходящих на постсоветском пространстве, с выделением некоего ментально-ценностного сходства людей, живущих в нем. В данном контексте, как представляется, исследование феномена евразийского социокультурного пространства неотделимо от изучения феномена постсоветского пространства, в которое имплицитно включены исторический контекст, темпоральность, сходные процессы динамики социокультурных трансформаций, особенности их трансформации.

Отметим, что рассмотрение этносоциальных процессов предполагает учет всех вышеперечисленных пространственных контекстов с фиксацией внимания на этнических процессах посредством анализа пространства социокультурного бытия этноса, этнокультурного пространства. В соответствии с задачами конкретного исследования могут

быть выделены такие аспекты социокультурной жизни этноса как пространство социальных взаимодействий; изучение синхронных и диахронных аспектов межэтнических взаимодействий в пространственно-временном срезе; полиэтничность пространства (например, современного города); исследование публичного и частного пространства как места внутри- и межэтнических взаимодействий; анализ значимости сакральных пространств в жизни конкретной этнической группы (места силы, святые места), а также изучение пространственного развития. В самом общем виде совокупность таких пространств можно определить, как социокультурное пространство. С этим связано использование термина «социокультурное пространство» в прикладных исследованиях, например Н. И. Лапиным при описании социокультурного портрета города или региона [Атлас модернизации России ..., 2016]. В этом случае «социокультурное пространство может быть понято как уникальное сочетание комплекса элементов, сложившегося на определенной территории и служащего основой регионального, городского самосознания и идентичности» [Регионы России ..., 2015, с. 65]. Таким образом, понятие «социокультурное пространство» является одним из ключевых понятий этносоциологических и социально-философских исследований.

Вместе с тем, в рамках проведенного нами анализа работ по теме исследования мы не встретили фундаментального определения понятия «социокультурное пространство», в котором были бы учтены все указанные выше стороны бытия. При этом, стоит согласиться с Е. В. Орловой, что в научном дискурсе до сих пор не сложилось четкой позиции в отношении взаимодействия социального и культурного пространств [Орлова, 2017, с. 150]. Понятие «социокультура», введенное П. Сорокиным, привело к реализации в рамках системного подхода многофакторного анализа для изучения жизненных реалий и выявления неразрывной связи «социальных и культурных компонентов общественного бытия» [Хоруженко, 1997, с. 224]. П. Сорокин ввел в структуру социокультурного взаимодействия личность, общество и культуру как неразрывную триаду [Сорокин, 1992, с. 53]. Таким образом, «социокультурное пространство формируется жизненными приоритетами индивида, средой его обитания и социальной организацией этой среды, оказывает влияние на науку, технику, искусство» [Орлова, 2017, с. 150]. Важно отметить, что взаимодействие индивидов в социокультурном пространстве основано на еще одной триаде П. Сорокина «значение – ценность – норма», которая образует социокультурный мир, надстраивающийся над физическим миром [Сорокин, 1992, с. 218]. Таким образом, в представлении П. Сорокина социальные и культурные компоненты бытия неразрывно связаны и надстроены над физическим миром. При этом важно понимать, что социокультурное пространство не ограничено физическим миром, оно многомерно, включает в себя социум, символы и ценности, коммуникацию и информацию, объединяя физическое (ландшафт, территория) и символическое (язык, нормы, обычаи) начала, выступая регулятором их взаимодействия [Рукша, Кудрина, 2011, с. 202]. Обладая определенной структурой, социокультурное пространство включает в себя ряд подпространств, которые могут быть как реальными, так и ментальными, знаково-символическими. В структуру социокультурного пространства И. В. Тулиганова включает пространство природы, социума, смысла и коммуникации [Тулиганова, 2009, с. 7], которые являются структурными элементами дифференцированной целостности социокультурного пространства. Этим объясняется множественность подходов к пониманию и изучению социокультурного пространства.

Исследователи выделяют, в частности, средовой, социологический, семиотический, антропологический и ландшафтный подходы к изучению данного феномена [Захарова, 2017, с. 26]. Представители средового подхода используют понятие «городская среда», которое предполагает существование городской культуры как духовной компоненты. Акцент в рамках данного подхода делается на изучении пространства как динамического явления, меняющего «формы своего функционирования в зависимости от изменения пространственной организации города» [Тулиганова, 2009, с. 10]. В фокусе социологического подхода к изучению социокультурного пространства находится воспроизводство целостных общественных структур (М. Вебер, Г. Зиммель). С точки зрения представителей данного подхода, социокультурное пространство города – это способ присвоения, социальной организации и структурирования пространства обитания людей [Там же]. В рамках семиотического подхода (Р. Барт, П. Анциферов, Д. Л. Спивак) изучаются определенные символические коды культурной информации, которые хранятся и транслируются в социокультурном пространстве. Таким образом, трансформация пространственной среды подразумевает в первую очередь «смену каналов поступления информации, переход в принципиально иную культурную обстановку и атмосферу» [Ковалева, 2014, с. 98]. Изучение роли и функций человека в социокультурном пространстве, анализ существования людей как «социокультурного явления» лежит в основе антропологического подхода [Ильиных, Табарков, 2015, с. 12]. В рамках данного подхода в фокусе исследований в первую очередь находятся «люди, социальные общности, способы их взаимодействия и отношение к ближайшему социальному окружению в условиях “каменных джунглей”» [Гацук, 2015, с. 20-21]. Наконец, представителями ландшафтного подхода (В. Л. Каганский, Д. С. Лихачев, И. И. Свирида) было предложено понятие «культурный ландшафт города», что позволяет исследовать единство природно-культурных составляющих социокультурного пространства. При этом мы солидарны с мнением, что при использовании вышеперечисленных подходов «всесторонний анализ социокультурного пространства с выделением его качеств, границ, системных характеристик невозможен в отрыве от *конкретных* (выделено нами. – С. М.) проявлений социокультурной специфики» [Орлова, 2017, с. 149]. Таким образом, объем и содержание понятия «социокультурное пространство» зависит от социальной и культурной специфики процессов, протекающих на определенной территории, то есть социально-философский анализ социокультурного пространства, выявление его характеристик невозможно без привязки к локальности.

При исследовании социокультурного пространства распространенным является способ изучения двух его компонентов: социального и культурного пространств, их взаимосвязи и взаимовлияния. Невозможность исследования социальной реальности в отрыве от культурной объясняется с точки зрения В. С. Цукермана, «эвристическими возможностями, которые заключаются в анализе этого феномена в условиях сложно переплетающихся процессов глобализации и регионализации, универсализации современного социума и разнообразия его локальных проявлений» [Цукерман, 2009, с. 51]. Далее мы рассмотрим специфику социального и культурного пространств, а также их функциональной нагрузки в определении своеобразия конкретного (локального) социокультурного пространства.

Под социальным пространством принято понимать пространство социальных взаимодействий, процессов и практик, социальных полей и позиций, связанных между собой определенной функциональной нагрузкой. При определении специфики социального пространства исследователи зачастую обращают внимание на то, что оно обладает всеми характеристиками пространства, такими как структурность, протяженность, взаимодействие и сосуществование элементов. При этом границы и устройство социального пространства достаточно четко определены и зафиксированы в социальных институтах и структурах. Справедливо замечание Е. В. Орловой о том, что в большинстве случаев социальные, административные, государственные характеристики более заметны, чем культурные черты [Орлова, 2017, с. 149]. При этом социальное пространство, являясь базовой формой существования общества, исторически беспрестанно расширяет свои границы в ходе трансформации социально-политических и экономических связей, но сами ключевые социальные институты довольно инертны и мало подвержены изменениям (за исключением социальных революций и подобных радикальных преобразований социальных структур общества). Следовательно, ключевая функция социального пространства – сохранение структуры социальных институтов, в рамках которой происходят социальные взаимодействия. Справедливо заключение А. Моля, что без четкой организации социальных систем культурная направленность была бы более размытой и не обладала бы столь четкой структурой [Моль, 2007]. Соответственно, мы можем говорить о некоей универсальности структур социального пространства, как формы социокультурного бытия социальной (в частности, этнической) группы. Культурное же пространство накладывает на эти универсальные формы и структуры специфическое содержание, определяя качественное своеобразие конкретного (локального) социокультурного пространства.

Культурное пространство, в первую очередь, является полем взаимодействий субъектов культуры, оно сформировано культурными процессами, выступая одновременно условием их становления и развития. По мнению А. С. Кармина, «культурное пространство – это пространство, образованное множеством феноменов культуры, переплетающихся и взаимодействующих между собой» [Кармин, 1997, с. 130]. Кроме того, культурное пространство служит местом формирования культурной идентичности, «в которой зафиксирована коллективная память людей, символические архетипы и системы мировоззренческих образов» [Регионы России ..., 2015, с. 63]. С нашей точки зрения наиболее ярко культурная специфичность проявляется в этнических культурах (этнокультурах).

Стоит отметить, что под этнокультурой в исследовательской литературе понимают, как комплекс ценностных ориентаций и конкретных обрядовых (обладающих сакральным содержанием) практик, так и бытовые повседневные «этнически маркированные» навыки и компетенции (ведение традиционного хозяйства, владение родным языком на бытовом уровне и т. д.). Прикладное народное творчество, в современном мире реализуемое подчас в виде профессионального этнического искусства, также относят к этнокультуре. Не отрицая правомерности всех этих суждений, мы считаем, что все это характеризует разные стороны одного и того же явления, этнокультуры как некоего комплексного образования, компонентами которого правомерно назвать все вышперечисленные аспекты социокультурного бытия этноса.



Значимым при исследовании содержательной специфики евразийского социокультурного пространства представляется определение понятия этнокультуры и роли этнокультур в становлении некоего общего культурного пространства Евразии. Содержательно наполненной представляется модель этнокультуры А. Б. Афанасьевой, которая «представлена в виде кольца, внутри которого соединены между собой ее составные элементы как пересекающиеся множества. В нижней части кольца – глубинные составляющие: хозяйственно-культурный тип экономики (сельскохозяйственно-оседлый, скотоводческо-кочевой или ремесленно-торговый), предметы традиционного быта, религия, обычаи и обряды, эмпирические воззрения народа (народная медицина, астрономия, экология, философия и др.), народная педагогика, этническая психология и этноэтикет. В верхней части кольца – более подвижные, постепенно изменяющиеся, разрастающиеся в разнообразных формах составляющие этнокультуры – системообразующий элемент – язык – и народная художественная культура во всех ее видах: словесный, музыкальный, хореографический, игровой, драматический фольклор, декоративно-прикладное искусство, народное зодчество» [Афанасьева, 2008, с. 35]. В этой модели реализован комплексный подход к пониманию этнокультуры в ее связи с социальными, политическими, религиозными процессами, происходящими на определенной территории (пространстве). Данный подход обращает исследовательское внимание к проблематике пространственного развития и потенциалу этнокультур в этом процессе. В исключительно экономической трактовке пространственного развития, фокус которого лежит в поиске наилучших сценариев развития локальных территориальных экономических систем, их интеграции в российскую и мировую экономику, не учтен в полной мере потенциал культурного многообразия. При этом в стратегических документах декларируется значимость роли культурной компоненты в развитии территорий на российском, евразийском и мировом уровне. Так, например, в качестве категории масштабирования европейских территорий закреплены их культурные ландшафты [Основопологающие принципы устойчивого пространственного развития ...]. В нормативных документах Российской Федерации также фиксируется значимость сохранения культурного наследия регионов для их пространственного развития [Сохранить историческое наследие ...]. Как отмечают Ю. В. Попков и Е. А. Тюгашев, «динамику культуры в эпоху перемен более удовлетворительно описывает концепция, определяющая культуру как конкретно-исторический вариант существования общества в его качественно определенной специфике. Именно такое общественно-историческое понимание поддерживается ЮНЕСКО. Культура характеризуется ЮНЕСКО как элемент культурного разнообразия человечества. Утверждается, что культура должна рассматриваться как совокупность присущих обществу (или социальной группе) отличительных признаков» [Попков, Тюгашев, 2018, с. 25]. Значимой представляется идея фиксации дифференцирующих характеристик отдельной локальной культуры. Такие характеристики, на наш взгляд, составляют содержательную специфику отдельного культурного пространства. Как уже говорилось выше, социальное пространство надстраивается над физическим пространством, и, в некоторой степени определено его спецификой (ландшафтом, природно-климатическими особенностями и др.). Культурное же пространство встраивается в пространство социальное, определяя именно содержательную специфику, качественное своеобразие локального социокультурного пространства разных масштабов (на городском, страновом, континентальном уровне).

Смысловым ядром культурного пространства, на наш взгляд, является (в широком смысле) традиция. Под традицией в данном случае понимается определение, сформулированное в свое время Э. С. Маркаряном: «Традиция – это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах» [Маркарян, 1983, с. 80]. Таким образом, с одной стороны, культурная традиция воспроизводится в социально организованных группах (социальном пространстве), с другой стороны именно культурные традиции определяют специфику наполнения социокультурного пространства. Стоит согласиться с мнением, что «будучи универсальным историческим и культурным явлением, традиция помогает человеку идти в ногу со временем и жить в определенном социально-территориальном пространстве» [Малкандуев, 2004, с. 79.]. Так, при изучении специфики социокультурного портрета региона, невозможно игнорировать этнокультурные традиции исследуемой территории. Важно понимать, что этнокультурная традиция предполагает определенную пространственно-временную устойчивость, в рамках которой «религиозные обычаи и ритуалы оберегают сакральное пространство духовной жизни общества от вторжений в него иных ценностей и смыслов, альтернативных по своему значению и по нормативной направленности» [Бачинин, 2004, с. 7], но, в то же время, допускает некоторые сдвиги значений в транслируемых содержаниях, постепенное их изменение. Как справедливо отмечают А. Г. Здравомыслов и А. А. Цуциев: «Устойчивость пространства социального бытия воспроизводится этничностью, включенной в виде ментальности в сознании каждого человека. Однако это не означает, что пространство социального бытия неизменно. Национальные образы духовного трансформируются во времени» [Здравомыслов, Цуциев, 2003, с. 49]. Таким образом, культурные традиции – это не только «воспоминания», но и процесс реинтерпретации и актуализации культурного прошлого, характерного для данного социального пространства. Также во времени могут трансформироваться механизмы трансляции традиционных аксиологических констант этнических культур и воссоздания в современном социокультурном пространстве традиционных обрядовых практик, использования современных (в том числе публичных) каналов передачи информации.

Таким образом, сохранение и воспроизводство традиционных культур является важным ресурсом самоутверждения в социальном пространстве, что связывает проблематику определения содержания понятия социокультурного пространства с проблематикой идентичности (с разными уровнями локальности), что может стать предметом самостоятельного исследования.

Подводя итог анализу понятия «социокультурное пространство», отметим, что его стоит понимать как целостную систему, обладающую рядом отличительных признаков, таких как универсальность, высокая упорядоченность, иерархичность, организационно-информационная взаимосвязанность на нескольких содержательно-смысловых и семиотических уровнях одновременно [Самчук, 2012, с. 78], что позволяет рассматривать его и как комплекс информационно-коммуникативных оснований социальной деятельности, воплощенных в конкретных продуктах социальной практики, и как пространство актуализации и воспроизводства традиционных этнических культур. Совокупность этих процессов локализована в определенных территориальных границах и является

социокультурной надстройкой над ландшафтно-климатическим пространством. Таким образом, пространственное развитие территорий возможно при условии поддержания содержательной уникальности культурного пространства (реализованного в первую очередь в традициях) в границах единого социального, правового и экономического пространства. Следовательно, социальное пространство обуславливает до определенной степени универсальность формы (посредством социальных институтов и структур), а культурное пространство – содержательную специфичность социокультурного пространства.

### Список литературы / References

*Атлас модернизации России и ее регионов: социоэкономические и социокультурные тенденции и проблемы.* (2016). Сост. и отв. ред. Н. И. Лапин. М. Весь Мир.

Lapin, N. I. (ed.). (2016). *Atlas of modernization of Russia and its regions: socioeconomic and sociocultural trends and problems.* Moscow. (In Russ.)

Афанасьева, А. Б. (2008). Проблемы совершенствования этнокультурного образования современных педагогов. *Человек и образование.* № 4(17). С. 34-38.

Afanasyeva, A. B. (2008). Problems of improving the ethnocultural education of modern teachers. *Man and Education.* no. 4(17). pp. 34-38. (In Russ.)

Бачинин, В. А. (2004). Институты религиозно-гражданской жизни: взгляд социолога. *Религия и право.* № 2. С. 7-12.

Bachinin, V. A. (2004). Institutions of Religious-Civil Life: A Sociologist's View. *Religion and Law.* no. 2. pp. 7-12. (In Russ.)

Гацук, С. Ю. (2015). Архитектурно-пространственная композиция городского пространства как средство инкультурации. *Человек в мире культуры.* № 2. С. 20-23.

Gatsuk, S. Yu. (2015). Architectural and spatial composition of urban space as a means of inculturation. *Man in the world of culture.* no. 2. pp. 20-23. (In Russ.)

Захарова, В. И. (2017). Социокультурное пространство мегаполиса. *Теория и практика общественного развития.* № 2. С. 25-27.

Zakharova, V. I. (2017). Socio-cultural space of the metropolis. *Theory and practice of social development.* no. 2. pp. 25-27. (In Russ.)

Здравомыслов, А. Г., Цуциев, А. А. (2003). Этничность и этническое насилие: противостояние теоретических парадигм. *Социологический журнал.* № 3. С. 20-50.

Zdravomyslov, A. G., Tsutsiev, A. A. (2003). Ethnicity and Ethnic Violence: Opposition of Theoretical Paradigms. *Sociological journal.* no. 3. pp. 20-50. (In Russ.)

Орлова, Е. В. (2017). Социокультурное пространство: к определению понятия. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. № 7(81) С. 149-152.

Orlova, E. V. (2017). Socio-cultural space: towards the definition of the concept. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*. no. 7(81) pp. 149-152. (In Russ.)

Кармин, А. С. (1997). *Основы культурологии: морфология культуры*. СПб. Лань.

Karmin, A. S. (1997). *Fundamentals of cultural studies: morphology of culture*. St Petersburg. (In Russ.)

Ковалев, Т. Н. (2014). Основные концептуальные подходы к исследованию городского пространства. *Вестник Краснодарского университета МВД России*. № 1(23). С. 97-99.

Kovalev, T. N. (2014). Basic conceptual approaches to the study of urban space. *Bulletin of Krasnodar University of Russian MIA*. no. 1(23). pp. 97-99. (In Russ.)

*Конституция Российской Федерации*. Раздел первый. Основные положения. Глава 1. Основы конституционного строя. Статья 5.2. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.constitution.ru/10003000/10003000-3.htm> (дата обращения: 10.02.2021).

*Constitution of the Russian Federation*. Section one. Basic provisions. Chapter 1. Fundamentals of the constitutional system. Article 5.2. [Online]. Available at: <http://www.constitution.ru/10003000/10003000-3.htm> (Accessed: 10.02.2021). (In Russ.)

Мадюкова, С. А., Персидская, О. А., Попков, Ю. В. (2017). Общациональная и этническая идентичность молодежи этнических групп республик Сибири в сравнительной перспективе. *Знание. Понимание. Умение*. № 3. С. 69-83.

Madyukova, S. A., Persidskaya, O. A., Popkov, Yu. V. (2017). National and ethnic identity of youth of ethnic groups in the republics of Siberia in a comparative perspective. *Knowledge. Understanding. Skill*. no. 3. pp. 69-83. (In Russ.)

Малкандуев, А. М. (2004). *Нравственные аспекты и системный характер традиций этнической культуры*. Нальчик. Полиграфсервис.

Malkanduev, A. M. (2004). *Moral aspects and systemic nature of the traditions of ethnic culture*. Nalchik.

Маркарян, Э. С. (1983). *Теория культуры и современная наука*. М. Мысль.

Markaryan, E. S. (1983). *Cultural theory and modern science*. Moscow. (In Russ.)

Моль, А. (2007). *Социодинамика культуры*. М. Изд-во ЛКИ.

Mole, A. (2007). *Sociodynamics of culture*. Moscow. (In Russ.)

*Основополагающие принципы устойчивого пространственного развития европейского континента* [Электронный ресурс]. URL: <http://vasilievaa.narod.ru/mu/csipfo/kpr/frames/guide/guidpsdecontin.htm> (дата обращения: 10.02.2021).

*Fundamental principles of sustainable spatial development of the European continent* [Online]. Available at: <http://vasilievaa.narod.ru/mu/csipfo/kpr/frames/guide/guidpsdecontin.htm> (Accessed: 10.02.2021). (In Russ.)

Попков, Ю. В., Тюгашев, Е. А. (2018). Экономическая культура тувинцев в горизонте социокультурного подхода. *Новые исследования Тувы*. № 2. [Электронный Ресурс]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/769> (дата обращения: 12.02.21). DOI: 10.25178/nit.2018.2.2

Popkov, Yu. V., Tiugashev, E. A. Economic culture of the Tuvans within the scope of the sociocultural approach. *The New Research of Tuva*. no. 2 [Online]. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/769> (Accessed: 12.02.21). DOI: 10.25178/nit.2018.2.2 (In Russ.)

*Регионы России в XXI веке: пространственные измерения и социальные трансформации*. (2015). Саратов. Издательский центр «Наука».

*Regions of Russia in the XXI century: spatial dimensions and societal transformations*. (2015). Saratov. (In Russ.)

Рукша, Г. Л., Кудрина, Е. Л. (2011). Мегалополис как социально-культурное явление. *Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств*. № 17-2. С. 199-204.

Ruksha, G. L., Kudrina, E. L. (2011). Megapolis as a socio-cultural phenomenon. *Bulletin of the Kemerovo State University of Culture and Arts*. no. 17-2. pp. 199-204. (In Russ.)

Самчук, М. М. (2012). Социокультурное пространство: структура и основные элементы. *Известия Волгоградского государственного технического университета. Серия: проблемы социально-гуманитарного знания*. № 3(90). С. 78-82.

Samchuk, M. M. (2012). Sociocultural space: structure and basic elements. *Bulletin of the Volgograd State Technical University. Series: problems of social and humanitarian knowledge*. no. 3(90). pp. 78-82. (In Russ.)

Сорокин, П. А. (1992). *Человек. Цивилизация. Общество*. М. Политиздат.

Sorokin, P. A. (1992). *Man. Civilization. Society*. Moscow. (In Russ.)

*Сохранить историческое наследие в городах поможет бизнес*. [Электронный Ресурс]. URL: <https://www.csr.ru/news/sohranit-istoricheskoe-nasledie-v-gorodah-pomozhet-biznes/> (дата обращения: 10.02.2021).

*Business will help preserve the historical heritage in cities*. [Online]. Available at: <https://www.csr.ru/news/sohranit-istoricheskoe-nasledie-v-gorodah-pomozhet-biznes/> (Accessed: 12.02.21). (In Russ.)



*Толковый словарь Ожегова.* [Электронный ресурс]. URL: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=24901> (дата обращения: 10.02.2021).

Ozhegov's *Explanatory Dictionary*. [Online]. Available at: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=24901> (Accessed: 12.02.21). (In Russ.)

Тулиганова, И. В. (2009). *Социокультурное пространство современного города: Автореф. дис. ... канд. филос. наук.* Саратов.

Tuliganova, I. V. (2009). *Socio-cultural space of a modern city*. Dissertation abstract for the degree of Candidate of Philosophical Sciences. Saratov. (In Russ.)

Хоруженко, К. М. (1997). *Культурология: энциклопедический словарь.* Ростов-на-Дону. Феникс.

Horuzhenko, K. M. (1997). *Culturology: an encyclopedic dictionary*. Rostov-on-Don. (In Russ.)

Цукерман, В. С. (2009). Единое социокультурное пространство: аспекты рассмотрения. *Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств.* № 2(18). С. 49-55.

Zuckerman, V. S. (2009). Common socio-cultural space: aspects of consideration. *Bulletin of the Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts.* no. 2(18). pp. 49-55. (In Russ.)

### Сведения об авторах / Information about the authors

**Светлана Александровна Мадюкова** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: sveiv7@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3295-1778>.

*Статья поступила в редакцию 01.02.2021*

*После доработки 10.02.2021*

*Принята к публикации 18.02.2021*

**Madyukova Svetlana** – 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: sveiv7@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3295-1778>.

*The article was received on 01.02.2021*

*After revision 10.02.2021*

*Accepted for publication 18.02.2021*

УДК: 303; 323

## ВЛИЯНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ<sup>1</sup>

О. А. Персидская

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

olga\_alekseevna@mail.ru

**Аннотация.** На основе анализа основных подходов к изучению феноменов этнической идентичности и межэтнической интеграции в социальной философии показаны перспективы исследования и возможности расширения их интерпретации. Так, в исследованиях этническая идентичность часто предстает в качестве одномерного параметра, являющегося компонентом «идентификационной матрицы» индивида. Исследования, посвященные межэтнической интеграции, нередко направлены на выявление механизмов достижения абстрактного желаемого образа – полиэтнического сообщества с высокой степенью интегрированности его членов, которые однозначно осознают свою этническую идентичность. Несмотря на очевидную взаимосвязь рассматриваемых феноменов, исследований, посвященных влиянию этнической идентичности на межэтническую интеграцию, крайне мало. Показано, что эвристически значимым направлением исследования является переосмысление феномена этнической идентичности в параметрах ее текучести, множественности, раздробленности, неотрефлексированности, комплексности как основы для формирования стратегий и представлений о приемлемых для индивида механизмах межэтнической интеграции. Особой актуальностью обладает исследование влияния этнической идентичности на представления о межэтнической интеграции в полиэтнических сообществах современных крупных городов.

**Ключевые слова:** этническая идентичность, межэтническая интеграция, теоретико-методологические основания.

**Для цитаты:** Персидская, О. А. (2021). Влияние этнической идентичности на представления о межэтнической интеграции: к постановке проблемы. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 95-103. DOI:10.47850/RL.2021.2.1.95-103.

## INFLUENCE OF ETHNIC IDENTITY ON REPRESENTATIONS ABOUT INTERETHNIC INTEGRATION: TO STATEMENT OF THE PROBLEM<sup>2</sup>

O.A. Persidskaya

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

olga\_alekseevna@mail.ru

**Abstract.** The author fixes the main trends associated with the study of the phenomena of ethnic identity and interethnic integration in social philosophy and identifies gaps that could be filled by expanding of their interpretation.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 20-411-543001 «Влияние этнической идентичности на представления о межэтнической интеграции у юношества в городском сообществе».

<sup>2</sup> The research was funded by RFBR and Novosibirsk region, project number 20-411-543001 “The impact of ethnic identity on the perception of interethnic integration among young people in the urban community”.

It is recorded that in a significant part of the research, the phenomena are considered separately. Thus, ethnic identity is expressed as a one-dimensional parameter, part of the “identification matrix” of an individual. Studies devoted to interethnic integration are often aimed at identifying mechanisms for achieving an abstract desired image – a multiethnic community with a high degree of integration of its members, who clearly and most often unambiguously realize their ethnic identity. Despite the obvious interrelation of the phenomena under consideration, there are very few studies, dedicated to the influence of ethnic identity on interethnic integration. It is shown that it is important to rethink the phenomenon of ethnic identity in terms of its fluidity, multiplicity, fragmentation, non-reflection, complexity as a basis for the formation of ideas about strategies and ideas about acceptable for the individual mechanisms of interethnic integration. It is also relevant to study the influence of ethnic identity on the ideas of interethnic integration in the multi-ethnic communities of modern large cities.

**Keywords:** ethnic identity, interethnic integration, theoretical and methodological foundations.

**For citation:** Persidskaya, O. A. (2021). Influence of ethnic identity on representations about interethnic integration: to statement of the problem. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no 1. pp. 95-103. DOI:10.47850/RL.2021.2.1.95-103.

Для Российской Федерации как полиэтнического государства необходимость обеспечения интеграции между представителями разных этнических групп, проживающих на его территории, является важной задачей. Не менее значимой задачей является сохранение этнической идентичности у представителей многонационального народа страны. Обе они акцентированы в ряде документов федерального уровня. Так, в Указе Президента № 683 «О стратегии национальной безопасности РФ» отмечено, что «для предотвращения угроз национальной безопасности необходимо сосредоточить усилия на укреплении внутреннего единства российского общества, обеспечении социальной стабильности, межнационального согласия» [Указ Президента № 683 ...]. Значимость этнической идентичности, как важное условие благополучного развития России, подчеркнута в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 г., в которой говорится о необходимости сохранения этнокультурной самобытности народов страны, развитии национальных языков и культур [см.: Стратегия ...]. Очевиден общественный и властный запрос к академическому сообществу на осмысление содержания феноменов как этнической идентичности, так и межэтнической интеграции. Непрерывно меняющиеся условия социальной жизни постоянно актуализируют этот запрос, поэтому важной задачей исследований является переосмысление параметров указанных феноменов для современных обществ, находящихся в условиях урбанизированной, виртуализированной, этнически неоднородной среды.

В научной литературе накоплен значительный объем публикаций, посвященных как этнической идентичности, так и межэтнической интеграции. В этой статье мы постараемся зафиксировать основные тренды, связанные с изучением данных феноменов на теоретическом и практическом уровнях, а также указать на определенные пробелы, заполнение которых могло бы способствовать расширению интерпретации феноменов этнической идентичности и межэтнической интеграции в области социально-гуманитарных наук.

Представляя феномен *этнической идентичности*, следует указать, что его интерпретация с философской точки зрения в большинстве отечественных и зарубежных работ фундирована конструктивистским, эссенциалистским или инструменталистским подходом в зависимости от той интеллектуальной традиции, к которой относит себя автор.

Конструктивистский подход в исследовании феномена этнической идентичности опирается на критерий границ группы, которыми одна общность, идентифицирующая себя с точки зрения этнической идентичности, отделяет себя от другой [см., например, работы: Бурдые, 2005; Брубейкер, 2012]. Этнические связи трактуются как продукт социальных взаимодействий, а всякое сообщество, в том числе и этническое, обладает набором «структурирующих практик» (по П. Бурдые), которые передает своим членам. Признаки, определяющие этническую принадлежность – например, язык, культурные традиции и обычаи – существуют, по мнению конструктивистов, объективно и практически не контролируются отдельным человеком. К конструктивистам относят Б. Андерсона, Э. Геллнера, Э. Хобсбаума, в работах которых среди прочих поднимаются проблемы связи этничности и национализма. В отечественной этнологии часто называют конструктивистом В. А. Тишкова, хотя сам исследователь, по-видимому, придерживается синтетической позиции и скорее относит себя к последователям интегративного подхода к этничности (то есть подхода, сочетающего конструктивистские, инструменталистские и примордиалистские основания) [см.: Тишков].

Хотя конструктивизм, как принято считать, является в настоящее время превалирующим подходом в осмыслении феноменов, связанных с этничностью, следует указать на его пределы. Как справедливо аргументирует Л. М. Дробижева, «Тексты могут читать все и слышать о каких-то идеях, видеть символы – флаги, гербы и т.д., но соответствующие воображения и представления появляются не у всех, а лишь у тех, *кто обладает сходным жизненным опытом* (курсив наш – О. П.). Пределы в конструировании этничности ограничиваются инерционностью массовых представлений об этническом, а для кого-то национальном (в значении этнического)» [Дробижева, 2020, с. 3618].

Инструменталисты постулируют, что этнические чувства формируются в результате рационального выбора в заданных социальных обстоятельствах. В рамках подхода этническая идентичность трактуется как репертуарная роль, сознательно выбранная индивидом и группой. У инструменталистов она ситуативна и создается в интересах достижения личных или социально значимых целей. У истоков такого представления стоят Д. Белл, Г. Вулп и Н. Глейзер, хотя следует указать, что в зарубежной литературе инструментализм чаще называют «ситуационизмом», акцентируя влияние конкретной социальной ситуации на состояние этнической идентичности. В рамках инструменталистского взгляда на этничность фиксируются качества, связанные с подвижностью и изменчивостью ее состояний, как у отдельного человека, так и в рамках целых культур. В исследованиях эта изменчивость и ее разные измерения часто концептуализируется в рамках понятия «дрейф этничности», о котором А. В. Головнев писал, что «... человек тестирует свою культуру как инструмент мотива-действия и собирает эти тесты в персональный “этнический опыт”. Каждое мгновение этничность претерпевает подвижки – на уроке истории, в религиозной церемонии,

в межнациональном браке, в выборе карьеры, в переписи населения, в восприятии телевизионных новостей. Поток событий обновляет этничность, которая не существует вне движения в его различных измерениях – чередой поколений, отношениях полов, принятии решений, контактах и конфликтах. Ее проявления многообразны в меняющихся ситуациях и репертуарах разных людей» [Головнев, 2009, с. 53].

Наконец, эссенциалистский (примордиалистский) подход к пониманию природы этнической идентичности базируется на представлении о существовании объективных, независимых от носителя, оснований этнической идентичности, которые служат для формирования крепкой эмоциональной связи членов внутри этнической группы. Существуют два основных направления в рамках эссенциалистского подхода: эволюционно-историческое и социобиологическое. В рамках первого принято, что идентичность возникает на основе общих социально-исторических условий, в которых существует и развивается этническая группа, и подкрепляется общностью языка, культуры, исторической памяти (см. работы Ю. В. Бромлея, Л. Н. Гумилева). Второе направление (С. М. Широкогоров и В. Мюльман) уделяет внимание трансформации биологических закономерностей существования группы в социальные и приводит эволюционно-генетическое обоснование этнической идентичности. По мнению ряда авторитетных исследователей, примордиализм не является актуальным основанием для современных социально-философских исследований и уступает свое место конструктивизму и инструментализму. С одной стороны это так, но, с другой, дискурс, фундированный примордиальным пониманием этничности, по-прежнему актуален для бытовых представлений и зачастую всплывает в политической риторике (например, для мобилизации этнических чувств и протестных настроений) [Дробижева, 2020], а потому актуален и для философской рефлексии.

Однако осмысление этнической идентичности не может и не должно исчерпываться интерпретацией этого феномена в рамках трех рассмотренных подходов. По мнению Р. Брубейкера, «Общественная жизнь повсюду, хотя и неравномерно, структурирована по этническим линиям, и этничность “встречается” в различных повседневных обстоятельствах. Этничность воплощается и выражается не только в политических проектах и националистической риторике, но и в повседневных столкновениях, практических категориях, знании здравого смысла, культурных идиомах, когнитивных схемах, сигналах во взаимодействии, дискурсивных фреймах, организационной рутине, социальных сетях и институциональных формах» [Брубейкер, 2012, с. 15-16.]. Поэтому, признавая значимость теоретических разработок, посвященных осмыслению этничности и этнической идентичности, отметим, что эти феномены гораздо сложнее, нежели любая теоретическая схема, им посвященная.

*Межэтническая интеграция*, в свою очередь, рассматривается как ключевой параметр, отвечающий за гармоничность межэтнических отношений. Известно, что ее редукция вызывает нестабильность и разрушение основ функционирования социума. Можно привести три основные стратегии межэтнической интеграции, теоретико-методологические основания которых представлены в академической литературе:

1. Так, в основе коммуникативных стратегий лежит убеждение их авторов в том, что межэтническая интеграция формируется в процессе коммуникации между представителями



разных этнических групп. В связи с этим увеличение числа контактов и установление взаимоотношений между представителями разных этнических групп рассматриваются как основные факторы, стимулирующие их объединение в интегрированное целое. [Коммуникативная концепция развивается в фундаментальном и прикладном аспектах у авторов: Дорошук, 2018; Шахбановой, Загировой, Сеидова, 2018; Федотова, Клементьева, 2016 и др.].

2. Восходящая к идеям М. Вебера нормативно-ценностная концепция трактует интеграцию как аккультурацию, в процессе которой взаимодействующие группы вырабатывают общие нормы поведения и сближают свои ценностные системы. [В рамках нормативно-ценностной концепции работают: Тучина, 2012; Меджидова, 2016; Кожанов, 2013].

3. Функциональная (или нефункциональная) концепция интеграции связана с выявлением места и роли этнополитических факторов в системе социального взаимодействия и тех функций, которые определяют интересы участников интеграции в этом процессе. [Эта концепция отражена в работах таких авторов, как, например: Шешуков, Телякаева, 2015; Попов, 2017; Персидская, 2019].

Проведенный анализ содержания понятий «этническая идентичность» и «межэтническая интеграция», фундирующих их теоретических подходов и ряда эмпирических исследований феноменов позволяет сделать несколько выводов. Прежде всего отметим, что *этническая идентичность*, вне зависимости от того, к какой интеллектуальной традиции причисляют себя ее исследователи, чаще всего трактуется как часть «идентификационной матрицы» индивида (выясняется степень ее выраженности и место в иерархии других видов идентичности – национальной, региональной, муниципальной и пр.). Такая трактовка позволяет понять место и роль этнической идентичности в ряду других идентичностей индивида, но, на наш взгляд, трактует ее несколько одномерно. Мы уверены, что в современном мире однозначный ответ на вопрос «К какой этнической группе Вы себя относите?» (а именно так зачастую сформулирован в анкетах вопрос, по ответу на который исследователи делают вывод об этнической идентичности респондента) недостаточен. Представляется, что актуально не только выявление статуса этнической идентичности в ее исчисляемом виде (насколько выражена), но и выяснение неочевидных характеристик ее состояния: текучести, множественности, раздробленности, неотрефлексированности, комплексности, которые упоминаются в современной литературе, но пока не получили достаточной социально-философской интерпретации. Такой подход созвучен также тенденциям развития современного мира, отказывающегося от одномерных трактовок разных идентичностей в пользу сложных композиций. Все это позволяет сделать заключение, что работа в данном направлении имеет значительный эвристический потенциал, так как расширяет границы социально-философского понимания этнической идентичности.

Также существует значительный пул исследований, посвященных *межэтнической интеграции*, которые имеют прикладной характер и в основном направлены на поиск механизмов, повышающих степень интегрированности обществ. Но работ, раскрывающих

различные аспекты философской рефлексии на эту тему, значительно меньше. Прикладные исследования межэтнической интеграции, прежде всего, направлены на достижение абстрактного желаемого образа – полиэтнического сообщества с некоторой приемлемой степенью интегрированности его членов, а их механизмы – на людей, которые четко и чаще всего однозначно осознают свою этническую идентичность. Отметим, что теоретико-методологическая рефлексия о других подходах к пониманию межэтнической интеграции часто остается за скобками, что, на наш взгляд, является существенным упущением.

Актуализация необходимости осуществления философской рефлексии феноменов этнической идентичности и межэтнической интеграции обуславливается также динамичностью изменений социальных условий, что предполагает расширение теоретико-методологического поля исследований. На представления об этнической идентичности и межэтнической интеграции влияют такие факторы, как, например, переход значительной части социальных взаимодействий в интернет-пространство, ослабление роли традиционных практик этнической идентификации в условиях современности, полиэтничность большинства современных сообществ и пр. Для структуры полиэтнических сообществ крупных городов существенным вызовом являются современные миграционные процессы. Важно при этом, что миграция не только изменяет распределение долей этнического состава населения в городах, но вызывает качественные трансформации полиэтнического сообщества на уровне его структурно-функциональной организации и социально-антропологических характеристик. Все это оказывает существенное влияние как на гармоничность и бесконфликтность межэтнических отношений в урбанизированных сообществах, так и на характеристики этнической идентичности и стратегии межэтнической интеграции у членов современных урбанизированных полиэтнических сообществ [см., например: Арутюнян, 2007].

Анализ публикаций по проблеме пересечения рассматриваемых феноменов – а именно, посвященных исследованию влияния этнической идентичности на процесс межэтнической интеграции – позволил сделать вывод о том, что эта проблема также недостаточно полно представлена в социально-философских исследованиях. Мы полагаем, что сложившаяся ситуация является следствием обозначенной выше проблемы множественной интерпретации разнообразных характеристик осознаваемой, вербализуемой и переживаемой этнической идентичности. И только ответив на вопрос «Какова моя этническая принадлежность?» (то есть, определив собственную этническую идентичность во всей полноте ее разнообразных качеств и признаков), можно перейти к осмыслению ответа на вопросы: «Кто есть другой?», «Надо ли и зачем мне взаимодействовать с другим?» и «Как встроить другого и наше взаимодействие с ним в мою картину мира?» (то есть выявить стратегии и представления о приемлемых механизмах межэтнической интеграции). Таким образом, переосмысление феномена этнической идентичности (в параметрах ее текучести, множественности, раздробленности, неотрефлексированности, комплексности и пр.) предстает лишь первым этапом рефлексии, предваряющим исследование еще более сложной проблемы – социально-философского обоснования представлений о межэтнической интеграции.

---

---

### Список литературы / References

Арутюнян, Ю. В. (2007). *Москвичи. Этносоциологические очерки*. М.: Наука.

Narutyunyan, Yu.V. (2007). *Muscovites. Ethnosociological essays*. Moscow. (In Russ.)

Брубейкер, Р. (2012). *Этничность без групп*. Пер. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

Brubaker, R. (2012). *Ethnicity without groups*. Transl. by I. Borisova. Moscow. (In Russ.)

Бурдьё, П. (2005). *Социология социального пространства*. Пер. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя.

Bourdieu, P. (2005). *Sociology of social space*. Transl. by N. A. Shmatko. St. Petersburg. (In Russ.)

Головнев, А. В. (2009). Дрейф этничности. *Уральский исторический вестник*. № 4 (25). С. 45-55.

Golovnev, A. V. (2009). Ethnicity drift. *Ural Historical Journal*. no. 4 (25). pp. 45-55. (In Russ.)

Дорощук, Е. С. (2018). Коммуникативные стратегии интернет-СМИ в системе межэтнического взаимодействия российского региона. *Международный научно-исследовательский журнал*. № 2 (80). С. 131-134.

Doroshchuk, E. S. (2018). Communication strategies of Internet media in the system of interethnic interaction in the Russian region. *International Research Journal*. no. 2 (80). pp. 131-134. (In Russ.)

Дробижева, Л. М. (2020). Турбулентность в этнополитическом дискурсе и этническая идентичность в общероссийских и региональных исследованиях. *Социология и общество: традиции и инновации в социальном развитии регионов. Сборник докладов VI Всероссийского социологического конгресса (Тюмень, 14-16 октября 2020 г.)*. Ред. Мансуров В. А., Иванова Е. Ю. М. С. 3615-3623.

Drobizheva, L. M. (2020). Turbulence in ethno-political discourse and ethnic identity in all-Russian and regional studies. In Mansurov, V. A., Ivanova, E. Yu. (eds.) *Sociology and Society: Traditions and Innovations in the Social Development of Regions*. Moscow. pp. 3615-3623. (In Russ.)

Кожанов, И. В. (2013). Сущность и структура этнокультурной социализации личности. *Фундаментальные исследования*. № 8-5. С. 1193-1197.

Kozhanov, I. V. (2013). The essence and structure of the ethnocultural socialization of the individual. *Fundamental research*. no. 8-5. pp. 1193-1197. (In Russ.)

Меджидова, Л. С. (2016). Роль национально-духовных ценностей в развитии внутрисемейных отношений. *Азимут научных исследований: педагогика и психология*. Т. 5. № 2 (15). С. 246-248.

Medzhidova, L. S. (2016). The role of national and spiritual values in the development of intrafamily relations. *Azimuth of Scientific Researches: Pedagogy and Psychology*. Vol. 5. no. 2 (15). pp. 246-248. (In Russ.)

Персидская, О. А. (2019). Практики интеграции в управлении миграционными процессами: опыт некоторых стран европейского союза. *Сибирский философский журнал*. Т. 17. № 3. С. 83-99.

Persidskaya, O. A. (2019). Integration practices in the management of migration processes: the experience of some countries of the European Union. *The Siberian Journal of Philosophy*. Vol. 17. no. 3. pp. 83-99. (In Russ.)

Попов, М. Е. (2017). Политика социокультурной интеграции: основные теоретические подходы. *Полис. Политические исследования*. № 1. С. 99-115.

Popov, M. E. (2017). Sociocultural integration policy: basic theoretical approaches. *Polis. Political Studies*. no. 1. pp. 99-115. (In Russ.)

*Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 г.* [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/70284810/> (дата обращения: 01.02.2021).

*Strategy of the State National Policy of the Russian Federation until 2025.* [Online]. Available at: <https://base.garant.ru/70284810/> (Accessed: 02 February 2021). (In Russ.)

Тишков, В. А. Примордиализм. *Большая российская энциклопедия* [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/ethnology/text/3167314> (дата обращения: 10.02.2021).

Tishkov, V. A. Primordialism. Great Russian Encyclopedia. [Online]. Available at: <https://bigenc.ru/ethnology/text/3167314> (Accessed: 10 February 2021). (In Russ.)

Тучина, О. Р. (2012). Самоинтерпретация личности и этнокультурные ценности. *Дискуссия*. № 10. С. 170-174.

Tuchina, O. R. (2012). Self-interpretation of personality and ethnocultural values. *Discussion*. no. 10. pp. 170-174. (In Russ.)

*Указ Президента № 683 «О стратегии национальной безопасности РФ»* [Электронный ресурс]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201512310038> (дата обращения: 01.02.2021).

*Presidential Decree No. 683 "On the National Security Strategy of the Russian Federation"* [Online]. Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201512310038> (Accessed: 01 February 2021). (In Russ.)

Федотов, В.А., Клементьев, В. Л. (2016). Толерантность и межэтнические коммуникации. *Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования*. № 4 (36). С. 58-65.

Fedotov, V. A., Klement'ev, V. L. (2016). Tolerance and interethnic communication. *Humanitarian: actual problems of the humanities and education*. no. 4 (36). pp. 58-65. (In Russ.)

Шахбанова, М. М., Загирова, Э. М., Сеидов, Г. Н. (2018). Установки горских евреев на межэтническую коммуникацию: потенциал интеграции и зоны противоречий. *Историческая и социально-образовательная мысль*. Т. 10. № 3-2. С. 154-160.

Shakhbanova, M. M., Zagirova, E. M., Seidov, G. N. (2018). Attitudes of Mountain Jews towards interethnic communication: the potential for integration and zones of contradictions. *Historical and Social-Educational Idea*. Vol. 10. no. 3-2. pp. 154-160. (In Russ.)

Шешуков, Г. В., Телякаева, А. Ф. (2015). Политическая социализация и формирование толерантной политической культуры молодежи в современной России. *Труды Оренбургского института (филиала) Московской государственной юридической академии*. № 24. С. 28-37.

Sheshukov, G. V., Telyakaeva, A. F. (2015). Political socialization and the formation of a tolerant political culture of youth in modern Russia. *Scientific Works of Orenburg Institute (Branch) of MSLA*. no. 24. pp. 28-37. (In Russ.)

### Сведения об авторе / Information about the author

**Персидская Ольга Алексеевна** – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского Отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: olga\_alekseevna@mail.ru, Orcid ID: 0000-0002-6821-4692.

*Статья поступила в редакцию: 11.02.2021*

*После доработки: 20.02.2021*

*Принята к публикации: 01.03.2021*

**Persidskaya Olga** – Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: olga\_alekseevna@mail.ru, Orcid ID: 0000-0002-6821-4692.

*The paper was submitted: 11.02.2021*

*Received after reworking: 20.02.2021*

*Accepted for publication: 01.03.2021*



УДК 316.42

## ГЛОБАЛЬНОЕ И ЛОКАЛЬНОЕ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

В. С. Шмаков

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

**Аннотация.** В статье рассматриваются проблемы социокультурных изменений, связанные с глобализационными процессами. Социокультурный подход позволяет объяснить тенденции трансформации социокультурного пространства, социокультурной среды. В условиях глобализации формируется парадигма нелинейности, локальности в сфере социокультурной жизни. Одним из основных инструментов глобализации является социокультурная экспансия, способствующая унификации социокультурного развития. Сочетание глобального и локального в эволюции социокультурной сферы создает двойственную ситуацию в анагенезе социокультурного пространства. Глобальность усиливает воздействие либерально-модернистских ценностных установок. Локальность благоприятствует сохранению влияния традиционных и консервативных ценностей. Вектор социокультурного развития российского общества не определен.

**Ключевые слова:** глобализация, локальность, социокультурное развитие, социокультурное пространство, среда, идентичность.

**Для цитирования:** Шмаков, В. С. (2021). Глобальное и локальное: социокультурный аспект. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 104-117. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.104-117

## GLOBAL AND LOCAL: SOCIO-CULTURAL ASPECT

V. S. Shmakov

Institute of philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
vsshmakov@gmail.com

**Abstract.** The article deals with the problems of socio-cultural changes associated with globalization processes. The sociocultural approach explains the trends in the transformation of the sociocultural space, sociocultural environment. In the context of globalization, a paradigm of nonlinearity, locality in the sphere of sociocultural life is being formed. One of the main tools of globalization is sociocultural expansion, which contributes to the unification of sociocultural development. The combination of the global and the local in the evolution of the sociocultural sphere creates a dual situation in the anagenesis of the sociocultural space. Globality enhances the impact of liberal-modernist values. Locality favors the preservation of the influence of traditional and conservative values. The vector of socio-cultural development of Russian society has not been determined.

**Keywords:** globalization, locality, socio-cultural development, socio-cultural interaction, space, environment, identity.

**For citation:** Shmakov, V. S. (2021). Global and local: socio-cultural aspect. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 104-117. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.104-117

Глобализация в современном понимании – это процесс сращивания производственно-экономических, политических, институциональных и социокультурных сфер жизнедеятельности мирового сообщества благодаря системе взаимодействия, взаимовлияния

и взаимозависимости. Процессы глобализации имеют определенную диалектическую двойственность. С одной стороны, глобализация способствует формированию единства мирового развития, мироцелостности, с другой стороны, прослеживаются процессы дифференциации, фрагментации, локализации. В этом смысле глобализация – явление глубоко противоречивое. Она не только объединяет, но и разъединяет; не только обогащает, но и существенно ограничивает. Отсутствие границ для финансовых, торговых и информационных потоков оборачивается усиленной фиксацией места жизни и деятельности для локальных сообществ. Отсюда определяются и основные проблемы глобализации. Камнем преткновения является задача сохранения стабильности мирового развития. Эколого-социальные явления глобального масштаба. Трудности оптимизации мирового развития для людей и биосферы (права человека и сохранение окружающей среды).

Понятия «глобализация» и «локализация», используются во многих областях знания, оцениваются по-разному, но основная концепция локализации и глобализации остается неизменной. Глобализация и локализация протекают, реализуются в формах культуры, проявляются в социальности, распространяясь на новые территории, на массы людей. Если глобализация в социокультурной жизни представляет собой рост взаимозависимости мирового сообщества во всех сферах жизни, то локализация – есть консолидация этнических, социокультурных образований, проводящих политику «культурной изоляции». Локальность – стремление к самосохранению социокультурных ареалов со сложившейся системой ценностей, готовность минимизировать негативные последствия глобализации. Разумеется, что парадигма «общечеловеческое» имеет важное значение. Подчеркнем, что оппозиция «глобальное – локальное» не тождественна оппозиции «общечеловеческое – локальное». Анализ влияния глобальности и локальности на развитие мира приобретает особую актуальность. Изучение механизмов структурирования социокультурных локальностей может высветить новые грани теории глобализации. Взаимодействие локальных сообществ как относительно независимых социокультурных частных с глобальными явлениями способно обеспечить естественный ход эволюции. В этом процессе и сами локальные миры постоянно видоизменяются. Соотношение локальности и глобальности нельзя рассматривать как нечто соподчиненное, хотя эти два уровня взаимосвязаны и взаимозависимы. Дифференциация локальных миров и их взаимодействие приводит к наполнению смыслом понятий «своего» и «чужого», «далекого» и «близкого», «общего» и «частного», «делимого» и «целого», «беспредельного» и «ограниченного». Эта проблематика особенно важна для анализа российского общества, поскольку оно всегда было дифференцировано на почти замкнутые локальные миры, что находило свое отражение во всем спектре социокультурной жизни. Модернизация как комплекс политических, социально-экономических связей и отношений оказывает формирующее влияние на развитие локальных форм социокультурной жизни. Локальное сообщество представляет собой открытую, равновесную, целостную социально-экономическую и социокультурную систему членов сообщества, объединенных общей территорией проживания, связанных экономическими, политическими, социокультурными, социально-психологическими, этническими и кровнородственными связями. Сообщество выступает как субъект управления, определяющий и защищающий общие интересы [Шмаков, 2017, с. 142].

Опыт изучения социокультурных трансформаций под влиянием глобализации показывает, что при объяснении современных социокультурных процессов зачастую определяющими становятся факторы, не сводимые только к экономике или политике. Большое влияние на эту сферу жизнедеятельности оказывает психологический склад нации, национальный характер, историко-культурные традиции и т. д. Одним из важнейших аспектов социокультурной трансформации является процесс изменения норм и ценностей, тесно связанный с глобализационными сдвигами. Социокультурные аспекты российской трансформации как таковые, в отличие от политических и экономических, в поле зрения исследователей попадают реже. Основная задача исследования процессов социокультурного развития заключается в анализе влияния глобализации на трансформацию социокультурной идентичности локальных сообществ, выявлении причинно-следственных связей и моделей этих процессов. Такой подход позволяет уточнить существующие представления о взаимодействии и взаимозависимости социокультурных изменений на макро- и мезоуровнях социокультурной реальности, выявить взаимосвязи глобального и локального уровней, произвести анализ и интерпретацию процессов социокультурного развития социума в условиях многополярности, разновекторности и разновременности производственно-экономического и институционального развития. Объектом анализа является социокультурная система локальных сообществ. К предметной области исследования мы относим проблему влияния глобализации на трансформацию социокультурного развития локальных сообществ, сохранение социокультурной идентичности.

Радикальные производственно-экономические, институциональные и социокультурные преобразования, начавшиеся в конце 80-х годов XX века в Российской Федерации, актуализировали теоретические и практические исследования переходного развития. Необходимость обобщения итогов модернизации выдвигают на первый план задачу исследования социокультурных трансформаций, поиск схем и механизмов этого процесса, сохранения социокультурной идентичности. Отметим, что развивающиеся производственно-экономические, институциональные процессы оказывают определяющее влияние на социокультурную трансформацию локальных сообществ в условиях глобализации.

Можно выделить ряд возникающих и связанных с этим воздействием проблем.

1. Глобализация запускает процесс обогащения локальных сообществ в различных сферах жизнедеятельности: производство, институты, культура, что предполагает тенденцию к унификации социокультурной жизни локальных сообществ: ценности, нормы, стандарты, идеалы и т. д. Ведет к универсализации социокультурной жизни и, естественно, потере самобытности, уникальности национальной культуры, чувства независимости и самостоятельности.

2. Либерализация политической, производственно-экономической и социокультурной жизни постсоветских обществ под влиянием глобализации обуславливает радикальные преобразования сложившегося образа жизни населения. Происходящие процессы благоприятствуют формированию правил поведения, постулирующих двойные жизненные стандарты, не подразумевающие ни равенства, ни братства, да и свобода тоже для избранных.

Направление изменений способствует возникновению все более увеличивающейся пропасти между богатыми и бедными. Эти воздействия являются противоречивыми и имеют нелинейный характер и, следовательно, глобализация сама по себе не гарантирует движения сообществ к сплочению, интеграции и единству.

Возникающий диссонанс между навязываемыми стандартами и многообразием социокультурных интересов, сформировавшихся в локальных сообществах, пронизывает все сферы общественной жизни, оказывает влияние на формирование политических и экономических интересов.

Мы полагаем, что выявление закономерностей социокультурных изменений позволяет, во-первых, дать непротиворечивое и логичное описание социокультурных аспектов преобразований локальных сообществ, выявить особенности и специфику развития в условиях глобализации. Во-вторых, в основных контурах представить перспективы масштабного реформирования всей системы социокультурных отношений, проанализировать концепции и методологические подходы к исследованию влияния процессов глобализации на трансформацию социокультурной идентичности локальных сообществ.

Методология таких исследований должна быть комплексной и междисциплинарной, поскольку сложность и неоднозначность политического, производственно-экономического и социокультурного развития локальных сообществ делают иллюзорным применение какой-то одной теории в качестве объяснительной стратегии. Адекватное понимание цивилизационных процессов требует совершенствования методологии и понятийного аппарата социальных наук.

Цивилизационный фактор позволяет определить специфику развития стран и народов, вопросы взаимосвязи, взаимоотношений общецивилизационных универсалий и локальной специфики. В «цивилизационных исследованиях» имеется достаточно много определений понятия цивилизация. В целом их можно свести к двум вариантам. Цивилизация – определенный этап поступательного развития человечества. Вся история человечества трактуется с позиций европоцентризма, являющегося его идеалом. Цивилизация – явление уникальное, локально-историческое, имеющее качественное отличие от других общественных образований. Имеет социокультурную специфику.

Применение социокультурного подхода позволяет понять и объяснить социокультурные процессы в неразрывности социального и культурного в ходе организованной и опредмеченной деятельности человека. П. Сорокин, анализируя структуру социокультурного взаимодействия, определял «личность, общество и культуру как неразрывную триаду». Он подчеркивал, что «Структура социокультурного взаимодействия, если на нее посмотреть под несколько иным углом зрения, имеет три аспекта, неотделимых друг от друга: 1) *личность* как субъект взаимодействия; 2) *общество* как совокупность взаимодействующих индивидов с его социокультурными отношениями и процессами и 3) *культура* как совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения». И далее: «Ни один из членов этой неразделимой триады (личность, общество и культура) не может существовать без двух других» [Сорокин,

1992, с. 170]. С точки зрения Н. И. Лапина «Социокультурный подход означает понимание общества как единства культуры и социальности, образуемых деятельностью человека. Под культурой понимается совокупность способов и результатов деятельности человека (материальных и духовных – идеи, ценности, нормы, образцы и др.), а под социальностью – совокупность отношений каждого человека или иного социального субъекта с другими субъектами (экономических, социальных, идеологических, политических отношений, формируемых в процессах деятельности)» [Лапин, 2000, с. 32]. В этом смысле, использование социокультурного подхода дает возможность объяснить специфику протекания ключевых процессов в разнообразных исторических, культурных условиях, сформулировать новые направления исследований, выработать концептуальные схемы, выявить специфические социокультурные факторы, определяющие направленность трансформации общества. Сущность социологического подхода к социокультурным исследованиям заключается, во-первых, в раскрытии социальных связей и закономерностей функционирования и развития культуры и, во-вторых, в выявлении ее социальных функций. Связать социальные и культурные грани жизнедеятельности сообществ в единую систему позволяет введение понятия социокультурное пространство.

Необходимо отметить, что содержание категории «пространство» достаточно разнообразно и активно используется в философии, социологии, географии и других науках [Пикалова, 2006; Бурдые, 2007; Позняк, 2007; Дугин, 2009; Бедаш, 2012; Тыртыгашева и др., 2018]. Выделим несколько методологических подходов к объяснению и пониманию проблемы социокультурного пространства. В. С. Цукерман подчеркивает, что социокультурное пространство – это «крайняя степень абстракции, основанная на том, что если есть общее понятие, то оно включает в себя все мыслимые варианты каких-либо входящих в его определение реалий. Реальное же социокультурное пространство предполагает большую или меньшую степень единства, даже когда речь идет о человеческой цивилизации в целом, а тем более о каких-либо локальных образованиях» [Цукерман, 2009, с. 53]. Н. С. Ищенко отмечает, что «социокультурное пространство объединяет культурный и социальный аспекты человеческой деятельности в рамках социальной группы любого уровня вплоть до общества в целом (социетальной / социокультурной системы). Социокультурное пространство обеспечивает воспроизводство (трансмиссию) культуры и задаёт допустимые пределы изменений, возможных при сохранении целостности социокультурной системы, реализуя функцию смыслообразования в культуре. Социокультурное пространство есть способ реализации культурных архетипов, в символической форме выражающих онтологические основания культуры» [Ищенко, 2017]. М. Н. Ремизова, рассматривая понятие «социокультурное пространство», определяет его как «часть социального», которое «может выступать частью культурного», «имеет границы, очерченные ценностями и нормами, а также взаимодействиями связанных групп, заключающих в себе социальные, культурные, личностные аспекты взаимодействующих участников» [Ремизова, 2012, с. 161]. С точки зрения М. В. Шакуровой, социокультурное пространство является одним из основных условий становления идентичности. Содержит социальные нормы, культурные представления, образцы, конструкты, суждения, разделяемые членами группы общностей [Шакурова, 2006].



Анализ литературы показывает, что понятие «социокультурное пространство» имеет достаточно много характеристик.

1. Это интегральный феномен, своеобразное пространственно-временное, социокультурное поле, обладающее многомерностью и открытостью, объединяющее социальные и культурные аспекты человеческой деятельности в рамках сообщества. Сочетает ключевые параметры социального и культурного развития.

2. Основной функцией социокультурного пространства является обеспечение взаимосвязи и взаимодействия культуры и социальности, фиксирование пределов трансформаций, определяющих возможность сохранения целостности и самобытности культуры.

3. Социокультурное пространство способствует сохранению социокультурной идентичности сообщества и личности в процессе реализации культурных архетипов традиционного общества. Представляется элементом взаимодействия сообществ в ходе формирования модели развития и функционирования.

Социокультурное пространство имеет статус сложного, многоуровневого явления, характеризующегося нестабильностью, неустойчивостью и высокой динамикой изменений. Процессы социокультурной трансформации связаны с такими явлениями, как глобализация, транснационализм, информатизация, визуализация и виртуализация. Представление об обществе как о социокультурном пространстве позволяет исследовать и описывать социокультурную динамику как синхронный срез, единовременную картину мира, определяя социокультурную среду, в которой формируется и развивается личность. Социокультурная среда складывается путем взаимодействия людей в ходе производственно-экономической, политической, институциональной деятельности. В этом плане социокультурная среда является собой совокупность условий жизнедеятельности человека, предоставляющих возможность действовать в соответствии со структурой и функциями среды, выбирая из разнообразного спектра средств и способов те, которые могут быть реализованы. Понятие «социокультурная среда» достаточно многопланово: во-первых, означает комплексность социальности и культуры, выраженной в структуре культурных ценностей сообщества и личностных элементов. Во-вторых, социокультурная среда оказывает определяющее влияние на формирование личности, ее социализацию, выступает сферой реализации социокультурных функций, влияющих на нравственное, интеллектуальное развитие. В-третьих, на формирование социокультурной среды воздействуют внутренние и внешние условия.

В масштабе сообщества определяющее влияние демонстрирует конструкция внутренних связей и взаимодействий, формирующих общественные отношения, преобразующие социокультурную реальность. К внешним воздействиям относится влияние глобализационных процессов. Именно на этом уровне возникают основные противоречия между глобальным и локальным, проявляющиеся в социокультурных преобразованиях. Социокультурная сфера жизнедеятельности сообществ представляется как взаимосвязь социальности и культуры: суммы артефактов, атмосферы социальных действий и культурных архетипов, регулирующих жизнедеятельность сообществ, задающих нормы поведения, жизненные смыслы, выражаемые в социокультурной деятельности. В принципе, культура и социальная сфера независимы в процессе анализа, но, при этом, тесно взаимосвязаны,

неотделимы друг от друга. Внешнее влияние на формирование социокультурной среды проявляется как социокультурная экспансия, выступающая одним из инструментов глобализации. Социокультурная экспансия унифицирует национальные культуры, оказывает влияние на изменение структуры сознания масс, способствует потере самоидентичности, ведет к снижению общего культурного уровня.

Современная социокультурная ситуация в обществе характеризуется быстрым и противоречивым изменением мироустройства, трансформирующим основания бытия человека. Мы выделим одну из основных проблем, с нашей точки зрения, наиболее полно отражающих влияние глобализации на социокультурное развитие. Речь идет о проблеме сохранения социокультурной идентичности. Этому «яблоку раздора» посвящено достаточно большое количество работ разнообразной тематики. Каждая социогуманитарная отрасль научного знания формирует свои взгляды и принципы понимания феномена, создает собственную методiku и методологию анализа. В центре внимания политологии находится проблема гражданской идентичности, особенности развития политической идентичности [Попова, 2009; Попов, 2017 и др.]. И. А. Василенко полагает, например, что «политические ценности в каждой цивилизации имеют социокультурную природу». И далее: «единство различных политических форм в культуре поддерживается не тождеством их политической природы, не направленностью политических интересов, а той “скрытой гармонией” социокультурной идентичности» [Василенко, 2010, с. 52.]. Культурологи рассматривают проблему идентичности в связке с анализом особенностей развития национальных культур [Абушенко, 2010; Гофман, 2010]. Исследуются психологические и образовательные аспекты идентичности с акцентом на психологических свойствах личности, адаптации и социализации [Мамедова, 2011; Патырбаева и др., 2012; Абрамова, 2020 и др.]. Анализируются проблемы идентичности с акцентом на анализ идентичности этносов [Малыхина, 2005; Петров, 2009; Абрамова и др., 2013.]. Философы объясняют идентичность в категориях социальной философии: понятийный аппарат, аксиологические и концептуальные проблемы [Немировский, Немировская, 2013; Маслова, 2016 и др.]. Социологи исследуют социокультурную специфику, особенности, отличительные черты социокультурной идентичности, проблемы трансформации и социокультурной интеграции, формирования и развития социокультурного пространства, трансформации общественного сознания и т. д. [Лескова, 2007; Федоровский, 2011 и др.].

С нашей точки зрения, ключевым моментом, определяющим результаты социокультурной трансформации, является представление о том, что в процессе глобализации обостряется проблема соотношения «глобализация» – «этнос» – «социокультура», и возникает вопрос о сохранении национальной социокультурной идентичности, потере культурной самобытности народов. Б. В. Марков подчеркивает, что в процессе глобализации, которая приобретает транснациональный характер и не регулируется существующими механизмами традиции, происходит утрата зависимости человека от «почвы и крови» [Марков, 2001, с. 117]. Отмечается, что в процессе глобализации «открытость» и множество социальных установок приводят к «растворению» национальных традиций, что неизбежно повлияет на способность социума к устойчивому развитию [Бергер, Лукман, 1995, с. 276]. Рассматривая проблему идентичности в целом С. Хантингтон в работе «Кто мы? Вызовы американской национальной

идентичности» выделил ряд основополагающих концептов, характеризующих проблему «идентичности»: «Идентичностью обладают индивиды и группы»; «Люди конструируют собственные идентичности, занимаясь этим кто по желанию, кто по необходимости или по принуждению»; «Индивиды, как и группы (хоть и в меньшей степени), обладают множественными идентичностями»; «Идентичности определяются “самостью”, являясь при этом результатом взаимодействия конкретного человека или группы с другими людьми или группами» [Хантингтон, 2008, с. 50-53]. Мы полагаем, что эти трактовки идентичности в большой степени касаются и современного развития Российской Федерации. «Самость» не просто размывается, а становится чем-то «стыдным», даже в упоминании своей национальности. Л. Г. Ионин, анализируя проблемы современного «культурного перехода», формулирует концепцию социокультурных изменений в России, опираясь на идею культурного инсценирования. Идентичность есть отношение, обеспечивающее «специфическую для коллектива координацию восприятия и поведения». «Она реализуется через ценности и нормы, которые есть, с одной стороны, орудия единения коллективного субъекта с объектом, а с другой – орудие соединения представления с поступком» [Ионин, 2018, с. 158]. И. А. Василенко, рассматривая проблему уникальности социокультурной идентичности, отмечает, что «Социокультурная идентичность предполагает стереотипный набор атрибутов – поведенческих, символических, предметных, которые лежат в основе политического поведения людей разных цивилизаций». Что «позволяет обнаружить скрытые связи между внутриличностной и социокультурной обусловленностью действий политического субъекта, соединяя социологическое и психологическое измерения. Образуется цепочка: предметы – символы (внешние факторы) – осведомленность – интерпретация – оценка (внутренние факторы)» [Василенко, 2010, с. 34].

Очевидно, что проблему социокультурной идентификации необходимо рассматривать с учетом социальных и культурных факторов, как сложный многогранный процесс, где основу составляют ценности, сформировавшиеся в социокультурной сфере, в социокультурном пространстве. Социокультурная идентичность есть совокупность устойчивых социальных и культурных черт, позволяющих сообществу отличать себя от других, опираясь на набор из символических, предметных, поведенческих маркеров, составляющих основу жизнедеятельности человека и сообщества.

В структуре социокультурной идентичности выделим два компонента.

Содержательной основой комплекса культуры является ценностно-нормативные установки, убеждения и ориентации, стиль и образ жизни, тип мировоззрения, самооценка, самоидентичность, самотождественность человека. Важной составляющей комплекса является механизм сохранения набора атрибутов, включая поведенческие, символические, предметные, лежащие в основе поведения людей. При этом изменение культурных маркеров немедленно приводит к поиску новых культурных моделей, призванных восстановить мир как целое, пусть иное, чем раньше, но равным образом понятное и упорядоченное. Формируется требование возврата к старым, устоявшимся культурным ценностям, стремление сохранить культурную, этническую, религиозную самобытность. Возникает проблема разлома идентичности. Прослеживается процесс слома традиционных ценностей: семья, любовь, дети,

друзья, человеческая поддержка в трудных обстоятельствах, солидарность соседей, сострадание, умение прощать и многое другое. Либо люди оказываются на периферии традиционного социокультурного пространства. Идут процессы деформации морально-нравственных ценностей. Утверждаются новые модели поведения, ориентированные в основном на западные каноны.

Социальный компонент ассоциируется со сложными социальными комплексами, включающими статусную позицию, соответствующий набор ролевых функций, совокупность социальных связей. Идентичность выступает стержнем социального действия. Основное внимание акцентируется на устойчивых характеристиках личности, сообщества. Распад привычного образа мира влечет за собой массовую дезориентацию, утрату идентификаций на индивидуальном и на локальном уровнях. В условиях тотального разрушения или смещения социально-экономических связей наступает этап приспособления к кризису идентичности, что развивает маргинальные качества или способность к социальной мимикрии, обретению того облика, который является наиболее эффективным в данной ситуации. Идет процесс смены ценностных стереотипов, ориентирующих сообщества в системе нормативных поведенческих характеристик. Возникающие ситуации рассматриваются как детерминанты действий индивидов или совместной активности сообществ. Ломка производственно-экономических, институциональных отношений приводит к разрушению стабильных социокультурных связей. В таких условиях люди вынуждены приспосабливаться к этим изменениям и искать свое место в трансформирующемся мире. Меняются привычки, семейные связи, язык общения, происходит разрушение социальных институтов и структур. В человеческих отношениях начинает преобладать индивидуализм.

Историческая практика свидетельствует, что устойчивое развитие социума невозможно без сохранения социокультурной преемственности, которая проявляется в сбережении традиций, норм, ценностей. Процессы глобализации меняют парадигму социокультурного развития и создают двойственную ситуацию в развитии социокультурного пространства. С одной стороны модернизация производственно-экономических и институциональных отношений способствует прогрессивному развитию, с другой стороны, оказывает системообразующее влияние на социокультурную динамику, угодившую под воздействие либерально-модернистских ценностных установок. Сохраняющееся влияние традиционных и консервативных ценностей позволяет говорить о поиске российским обществом основ социокультурной идентичности в условиях давления глобализации, ускоряющей переход от традиционализма, локальности, замкнутости к открытости и незащищенности.

Влияние экзогенных и эндогенных факторов велико и разнопланово. Вектор дальнейшего социокультурного развития российского общества не определен. Сочетание глобального и локального в динамике развития фиксирует два разнонаправленных вектора движения. С одной стороны, идет процесс формирования моделей социокультурного поведения в зависимости от доступных сообществу ресурсов и технологий, выражающийся в попытке сохранить традиционный образ жизни. С другой стороны, в своем развитии локальные сообщества подчиняются общим закономерностям трансформации в условиях

глобальной и региональной реструктуризации. Эти модели социокультурного поведения объединяют население в специфическую социально-территориальную локацию. Концентрированное выражение этих процессов отражается в социальной структуре, характере и образе жизни.

### Список литературы / References

Абрамова, М. А. (2020). Визуальная репрезентация образа «счастье» как способ исследования социокультурного архетипа. *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. № 1(155). С. 51-77.

Abramova, M. A. (2020). Visual representation of the image of “happiness” as a way to study the socio-cultural archetype. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal (Public Opinion Monitoring)*. no. 1(155). pp. 51-77. (In Russ.)

Абрамова, М. А., Гончарова, Г. С., Ерохина, Е. А., Костюк, В. Г., Мадюкова, С. А., Мархинин, В. В., Попков, Ю. В., Тюгашев, Е. А., Удалова, И. В., Ушаков, Д. В. (2013). *Социокультурный подход к регулированию межэтнических взаимодействий*. Новосибирск. ООО Издательский дом «Манускрипт».

Abramova, M. A., Goncharova, G. S., Erokhina, E. A., Kostyuk, V. G., Madukova, S. A., Marhinin, V. V., Popkov, Yu. V., Tugashov, E. A., Udalova, I. V., Ushakov, D. V. (2013). *Social and cultural approach to the regulation of inter-ethnic interactions*. Novosibirsk. Manuscript. (In Russ.)

Абушенко, В.Л. (2010). Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения. *Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. IV: Человек в поисках идентичности*. С. 128-148.

Abushenko, V. L. (2010). The problem of identities: the specificity of cultural-philosophical and cultural-sociological vision. *Questions of social theory: a scientific almanac. V. IV: Man in search of Identity*. pp. 128-148. (In Russ.)

Бедаш, Ю. А. (2012). Концепция социального пространства Анри Лефевра. *Вестник Томского государственного педагогического университета*. № 11(126). С. 219-224.

Bedash, Yu. A. (2012). The concept of social space by Henri Lefebvre. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*. no. 11(126). pp. 219-224. (In Russ.)

Бергер, П., Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности*. М. Медиум. 323 с.

Berger, P., Lukman, T. (1995) *Social construction of reality*. Moscow. Medium. (In Russ.)

Бурдые, П. (2007). *Социология социального пространства*. М. Ин-т экспериментальной социологии; СПб. Алетейя.



Bourdieu, P. (2007). *Sociology of Social Space*. Moscow. Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg. Aleteya. (In Russ.)

Василенко, И. А. (2010). *Политическая философия* [Электронный ресурс]. URL: <http://knigi.link/politicheskaya-filosofiya-nauka/unikalnost-sotsiokulturnoy-identichnosti-19387.html>. (дата обращения: 10.02.2021).

Vasilenko, I. A. (2010). *Political philosophy* [Online]. Available at: <http://knigi.link/politicheskaya-filosofiya-nauka/unikalnost-sotsiokulturnoy-identichnosti-19387.html> (Accessed: 10.02.2021). (In Russ.)

Гофман, А. Б. (2010). Социальное – социокультурное – культурное. Историко-социологические заметки о соотношении понятий «общество» и «культура». *Социологический ежегодник*. Сб. науч. тр. РАН ИНИОН. М. С. 128-136.

Hoffman, A. B. (2010). Social – sociocultural – cultural. Historical and sociological notes on the relationship between the concepts of “society” and “culture”. *Sociological Yearbook*. Moscow. pp. 128-136. (In Russ.)

Дугин, А. Г. (2009). *Лекция № 4. Социум как пространственное явление (курс «Структурная социология»)*. [Электронный ресурс]. Центр консервативных исследований. URL: <http://www.konservatizm.org/konservatizm/sociology/190309071522.xhtml> (дата обращения: 10.02.2021).

Dugin, A. G. (2009). *Lecture No 4. Society as a spatial phenomenon (the course “Structural sociology”)* [Online]. Center for Conservative Studies. Available at: <http://www.konservatizm.org/konservatizm/sociology/190309071522.xhtml> (Accessed: 10.02.2021). (In Russ.)

Ищенко, Н. С. (2017). Социокультурное пространство как статическая характеристика социокультуры. *Философско-культурологические исследования*. № 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://fki.lgaki.info/2017/11/20> (дата обращения: 10.02.2021).

Ishchenko, N. S. (2017). Sociocultural space as a static characteristic of socioculture. *Philosophical and cultural studies*. no. 2. [Online]. Available at: <https://fki.lgaki.info/2017/11/20> (Accessed: 10.02.2021). (In Russ.)

Ионин, Л. Г. (2018). *Социология культуры*. Учебник для бакалавриата и магистратуры. 5-е изд., испр. и доп. М. Изд-во Юрайт.

Ionin, L. G. (2018) *Sociology of Culture*. Textbook. Moscow. Urte. (In Russ.)

Лапин, Н. И. (2000). Социокультурная трансформация России: либерализация versus трансформация. *Журнал социологии и социальной антропологии*. Т. III. № 3. С. 32-39.

Lapin, N. I. (2000). Sociocultural transformation of Russia: liberalization versus transformation. *Journal of Sociology and Social Anthropology*. Vol. III. no. 3. pp. 32-39. (In Russ.)

Лескова, И. В. (2007). Социокультурная идентичность: теоретические и прикладные аспекты. *Социальная политика и социология*. № 3. С. 203-213.

Leskova, I. V. (2007). Sociocultural identity: theoretical and applied aspects. *Social Policy and Sociology*. no. 3. pp. 203-213. (In Russ.)

Малыхина, И. В. (2005). *Этнокультурная идентичность: онтология, морфология, динамика*: Дис. ... д-ра филос. наук. М. Московский государственный университет культуры и искусств.

Malykhina, I. V. (2005). Ethnocultural identity: ontology, morphology, dynamics. Dis. ... by Dr. Philos. sciences. Moscow. Moscow State University of Culture and Arts. (In Russ.)

Марков, Б. В. (2001). *Человек и глобализация мира. Отчуждение человека в перспективе глобализации мира*. СПб. Изд-во «Петрополис». Вып. 1. С. 100-122.

Markov, B. V. (2001). *Man and the globalization of the world. The alienation of man in the perspective of globalization of the world*. St. Petersburg. Petropolis. Vol. 1. pp. 100-122. (In Russ.)

Маслова, Т. Ф. (2016). Основы социокультурной интеграции современного общества: аксиологический аспект. *Научные записки Международного гуманитарного университета*. Одесса. Фенікс. Вып. 25. С. 172-175.

Maslova, T. F. (2016). Fundamentals of socio-cultural integration of modern society: the axiological aspect. *Scientific notes of the International University for the Humanities*. Odessa. Fenix. Vol. 25. pp. 172-175. (In Russ.)

Немировский В. Г., Немировская, А. В. (2013). *Социокультурная модернизация регионов Сибири*. СПб. ИД «Петрополис».

Nemirovsky, V. G., Nemirovskaya, A. V. (2013). *Sociocultural modernization of the regions of Siberia*. St. Petersburg. Petropolis. (In Russ.)

Патырбаева, К. В., Козлов, В. В., Мазур, Е. Ю., Конобеев, Г. М., Мазур, Д. В., Марицас, К. Д., Патырбаева, М. И. (2012). *Идентичность: социально-психологические и социально-философские аспекты*. Пермь. Пермский государственный национальный исследовательский институт.

Patyrbaeva, K. V., Kozlov, V. V., Mazur, E. Yu., Konobeev, G. M., Mazur, D. V., Maritsas, K. D., Patyrbaeva, M. I. (2012). *Identity: Socio-psychological and socio-philosophical aspects*. Perm. Perm State National Research Institute. (In Russ.)

Петров, И. Г. (2009). Этническая идентичность и проблема идентичности этноса. *Мир психологии*. № 3. С. 13-17.

Petrov, I. G. (2009). Ethnic identity and the problem of ethnic identity. *World of psychology*. no. 3. pp. 13-17. (In Russ.)

Пикалова, О. А. (2006). Формирование социального пространства в концепции географического детерминизма. *Актуальные проблемы современной науки*. № 3. С. 65-75.

Pikalova, O. A. (2006). Formation of social space in the concept of geographical determinism. *Actual problems of modern science*. no. 3. pp. 65-75. (In Russ.)

Позняк, В. П. (2007). Социокультурное пространство геополитики. *Проблемы управления*. № 1(22). С. 188-193.

Poznyak, V. P. (2007). Sociocultural space of geopolitics. *Problems of Management*. no. 1(22). pp. 188-193. (In Russ.)

Попов, М. Е. (2017). Политика социокультурной интеграции: основные теоретические подходы. *Полис. Политические исследования*. № 1. С. 99-115.

Popov, M. E. (2017). The policy of socio-cultural integration: basic theoretical approaches. *Policy. Political Studies*. no. 1. pp. 99-115. (In Russ.)

Попова, О. В. (2009). Особенности политической идентичности в России и странах Европы. *Полис. Политические исследования*. № 1. С. 143-157.

Popova, O. V. (2009). Features of political identity in Russia and Europe. *Policy. Political Studies*. no. 1. pp. 143-157. (In Russ.)

Ремизова, М. Н. (2012). Интерпретация понятия «социокультурное пространство» в классической социологии. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. № 10-1(24). С. 158-162.

Remizova, M. N. (2012). Interpretation of the concept of "sociocultural space" in classical sociology. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice*. no. 10-1(24). pp. 158-162. (In Russ.)

Сорокин, П. (1992). *Человек, цивилизация, общество*. М.

Sorokin, P. (1992). *Man, civilization, society*. Moscow. (In Russ.)

Тыртыгашева, Г. В., Цыбиков, Т. Г. (2018). Проектирование регионального социокультурного пространства в Республике Бурятия. *Социс*. № 4(408). С. 138-144.

Tartygasheva, G. V., Tsybikov, T. G. (2018). Designing a regional socio-cultural space in the republic of buryatia. *Sociological Studies*. no. 4(408). pp. 138-144. (In Russ.)

Федоровский, А. П. (2011). Социокультурная идентичность в современной социальной теории. *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология*. № 4. С. 115-118.

Fedorovsky, A. P. (2011). Sociocultural identity in modern social theory. *The Bulletin of the Adyghe State University: Internet Scientific Journal*. no. 4. pp. 115-118. (In Russ.)

Хантингтон, С. (2008). *Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности*. Пер. с англ. А. Башкирова. М. АСТ.

Huntington, S. (2008). *Who are We? Challenges to American national identity*. A. Bashkirov (transl.). Moscow. AST. (In Russ.)

Цукерман, В. С. (2009). Единое социокультурное пространство: аспекты рассмотрения. *Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств*. № 2(18). С. 49-55.

Zuckerman, V. S. (2009). Unified socio-cultural space: aspects of consideration. *Culture and Arts Herald*. no. 2(18). pp. 49-55. (In Russ.)

Шакурова, М. В. (2006). *Социально-педагогические условия становления социокультурной идентичности личности*. Воронеж: ВГПУ.

Shakurova, M. V. (2006). *Socio-pedagogical conditions for the formation of socio-cultural identity of a person*. Voronezh. VSPU. (In Russ.)

Шмаков, В. С. (2017). Сельские локальные сообщества: к методологии исследования. *Сибирский философский журнал*. Т. 15. № 4. С. 135-145.

Shmakov, V. S. (2017). Rural local communities: towards a research methodology. *Siberian Philosophical Journal*. Vol. 15. no. 4. pp. 135-145. (In Russ.)

### 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, <https://orcid.org/0000-0003-2965-1758>

*Статья поступила в редакцию: 10.02.2021*

*После доработки: 20.02.2021*

*Принята к публикации: 01.03.2021*

**Shmakov Vladimir** – Doctor of Philosophical Sciences, Chief 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, <https://orcid.org/0000-0003-2965-1758>

*The paper was submitted: 10.02.2021*

*Received after reworking: 20.02.2021*

*Accepted for publication: 01.03.2021*

## МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 101.1

### ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КИНЕМАТОГРАФА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Дж. С. Сатыбалдиева

Евразийский Национальный Университет имени Л. Н. Гумилева (Казахстан)  
d.ayazbekova@mail.ru

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию феноменологии кино в творчестве философов Жан-Франсуа Лиотара, Анри Бергсона, Ролана Барта, Мишеля Фуко и Жана Бодрийяра.

Постмодернистская методология позволяет рассматривать кино как «деконструкцию» культурного и социально-политического дискурсов. На основе анализа работ философов обобщаются феноменологические характеристики кино постмодернизма, такие как гипнотическая ритуальность кинематографа; девальвация мета-нарративов; обращение к абсолютной «банальной» и «гипер»-реальностям. Отмечается, что распространение тенденций постмодернизма в современном кинематографе проявляется в драматургии, образной системе, стилистике, монтаже и других составляющих творческого процесса.

Делается вывод, что указанные философы заложили основы понимания единства философии и кинематографа в осмыслении современного мира.

**Ключевые слова:** постмодернизм, философия, кинематограф, Ж.-Фр. Лиотар, А. Бергсон, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ф. Гваттари.

**Для цитаты:** Сатыбалдиева, Дж. С. (2021). Феноменология кинематографа в философии постмодернизма. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 118-128. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.118-128.

### PHENOMENOLOGY OF CINEMA IN PHILOSOPHY OF POSTMODERNISM

J. Satybaldiyeva

Eurasian National University named after L. Gumilyov (Kazakhstan)  
d.ayazbekova@mail.ru

**Abstract.** The article focuses on the issue of phenomenon of cinema in works of Jean-Francois Lyotard, Henri Bergson, Roland Barth, Michel Foucault and Jean Baudrillard.

Postmodern methodology allows one to view cinema as a “deconstruction” of both cultural and socio-political discourse. Based on the analysis of the works of philosophers, the author generalizes the phenomenological characteristics of the cinema of postmodernism, such as the hypnotic ritualism of cinema; devaluation of meta-narratives; and appeal to the absolute “banal” and “hyper-realities”. It is noted that the spread of postmodern tendencies in modern cinema is manifested in drama, imagery, stylistics, montage and other components of the creative process.

The author concludes that Jean-Francois Lyotard, Henri Bergson, Roland Barthes, Michel Foucault and Jean Baudrillard have laid the foundations for understanding the unity of philosophy and cinema in the modern world.



**Keywords:** postmodernism, philosophy, cinematography, cinema, Jean-Francois Lyotard, Henri Bergson, Michel Foucault, Roland Barth and Jean Baudrillard.

**For citation:** Satybaldiyeva, J. (2021). Phenomenology of cinema in philosophy of postmodernism. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no 1. pp. 118-128. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.118-128.

Постмодернизм как эпоха и как художественное направление, объединяющее философию со всеми видами искусства, стал выражением смены фундаментальных мировоззренческих ценностей, произошедших в период после Первой мировой войны.

Особо показателен период после Второй мировой войны, который характеризуется широким распространением в Западной Европе новой культурной парадигмы – постмодерна, охватившего вследствие глобализации многие страны мира. Изменения коснулись практически всех сфер общества – политики, международных отношений, экономики, социальной стратификации, культуры и идеологии. Философия и культура постмодерна изменили литературу, живопись, театр и кино, определив новые стилистические принципы, композиционные и драматургические особенности.

Проблема философии кино имеет множество аспектов. Философскому осмыслению подвергается все: изменение категориальных основ (возвышенного, прекрасного); возникновение новых образов-аффектов, образов-действий, образов-воспоминаний; формирование инновационных идей и тем; девальвация смыслообразующих центров; обращение к абсолютной банальной реальности и гиперреальности; изменение знаковости, концептуальных идей, сюжетов, образов, мельчайших единиц драматургического целого (стоп-кадры, закадровое пространство и голос, изменение времени и другие элементы). Важно в этом процессе и то, что научные поиски ведутся в двух направлениях: от философии – к кино, и от кино – к философии. Объединение этих научных подходов прослеживается в исследованиях Жан-Франсуа Лиотара, Анри Бергсона, Ролана Барта, Мишеля Фуко, Жана Бодрийяра, Жака Деррида, Жилия Делёза и Феликса Гваттари.

Значение данных исследователей в изучении кинематографа столь велико, что открыло новое направление в философии – философию кино. Не случайно, анализируя тот или иной фильм, многие исследователи опираются на труды философов-постмодернистов (S. W. Wilhelm, J. Weinstock, D. Sorfa, R. Sinnerbrink). Более того, проблематика философии кино стала самостоятельным объектом исследования в трудах философов и искусствоведов XXI в. (О. Аронсон, А. М. Сидоров, Ю. Д. Глушнева, R. Stam, J. Weinstock, M. Hills, A. Pavlov, R. Arnheim, T. E. Wartenberg, T. Eddy). Цель данной статьи – философское осмысление кинематографа в творчестве Жан-Франсуа Лиотара, Анри Бергсона, Ролан Барта, Мишеля Фуко, Жана Бодрийяра, Жака Деррида, Жилия Делёза и Феликса Гваттари.

Следует заметить, что «постмодернизм» оказал самое непосредственное влияние на эстетику современного кино и получил широкое распространение в философии *Жан-Франсуа Лиотара (1924-1998)*. Так, в книге «Состояние постмодерна» (1954 г.) обозначена

ментальная специфика современной эпохи, где постмодернизм рассматривается не как новая эпоха со своей эстетикой, а как обновление модерна [Лиотар, 1998]. В некоторой степени эта характерная особенность может быть отнесена и к кинематографу.

Отмечает Ж.-Ф. Лиотар и такую характерную черту современного искусства, как утрата «метарассказов» и «великих метаповествований», использование которых в художественном творчестве роднит, по мнению исследователя, художника с философом, который изобретает новые правила игры.

Среди работ Ж.-Ф. Лиотара выделим статью «L'acinema» [Lyotard, 1998], где кино рассматривается автором как способ философского, социально-политического и экономического переосмысления образа. В ней он определяет кинотеатр как место, где высвобождаются желания человека, объясняя это такими особенностями кино, как предельная подвижность изображений и то оцепенение, похожее по своему эффекту на страх или наслаждение, которое овладевает зрителями в кинотеатре.

Другой вопрос, к которому обращается Ж.-Ф. Лиотар в этой статье – это проблема «возвышенного». Категорию «возвышенного» исследователь отделяет от категории «прекрасного», рассматривая ее как способность желания при отсутствии объекта желания, а абстрактные движения кино – как иллюстрацию современного осмысления возвышенного, когда общность-в-образе становится связующим звеном для людей, находящихся в разных социальных, интеллектуальных и политических плоскостях [Аронсон, 2009].

Следует заметить, что задолго до осмысления кино постмодерна основы нового восприятия художественного образа заложил *Анри Бергсон (1859-1941)* в своей работе «Материя и память» (1896 г.). Издание книги совпало с появлением первых фильмов братьев Люмьер, а потому в какой-то мере предвосхитило как саму «теорию кино», так и «философию кино». В этом фундаментальном труде рассматривались вопросы классификации образов (образы-аффекты, образы-действия, образы-воспоминания), их отбор для представления, а также особенности их узнавания, сохранения, разграничения и фиксации [Бергсон, 1992, с. 160-325].

В своих работах «Два источника морали и религии» [Бергсон, 2010] и «Творческая эволюция» [Бергсон, 2019] философ приходит к пониманию интуиции как космической энергии, которая принимает форму творческой эволюции и жизненной силы. Ощущая в этом синтез Востока и Запада в новом постклассическом дискурсе, А. Бергсон, наряду с другими философами – Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером и Т. Адорно, – подходит к теме судьбы европейской культуры, будущее которой виделось в сближении с культурой и религией Востока. Это свидетельствует о том, что творчество А. Бергсона предвосхитило одну из фундаментальных идей постмодернистского кино – идею всеобщности человечества, единства Востока и Запада, что впоследствии нашло отражение во многих фильмах (к примеру, в фильме «Ветер с Востока» Жан-Люка Годара).

Этот интерес западного кинематографа к Востоку привел к формированию образа Востока как кинематографического симулякра, раскрытого в ряде фильмов XXI в.: «Свадьба в сезон дождей» Миры Наир (2001 г.), «Королевство» Питера Берга (2007 г.), «Миллионер из

трусоб» Дэнни Бойла (2008 г.), «Чертовы понедельники и земляничные пироги» Коко Шрайбера (2008 г.). В этих картинах «инаковость» приобретает значение медиапродукта, для которого важную роль имеют законы рынка.

Постмодернистское кино во всей своей полноте раскрыло и другие темы, ставшие актуальными в эпоху крушения идеалов и ценностей и осмысленные в философии А. Бергсона. К ним можно отнести и проблемы *нового видения мира, разрыва традиций* («Зеркало» А. Тарковского, 1975 г.), *крушение гармонии человека и мира* («Звездные войны» Дж. Лукаса, 1977 г.; «Молодость без молодости» Фрэнсиса Форда Coppola, 2007 г.), *человека и общества* («Отважная» Нила Джордана (2007 г.), *переосмысление вопросов о смысле жизни* («Персона» Ингмара Бергмана, 1966, «Любовь и смерть Вуди Алена, 1975 г.).

Внимание к кинематографу обнаруживает и **Ролан Барт (1915-1980)**. В его работах «Мифологии» (1957 г.), «Проблема значения в кино», «Травматические единицы в кино» (1960 г.), «Третий смысл. Исследовательские заметки о нескольких фотограммах С. Эйзенштейна» (1971 г.), закладываются основы семиологии кино. В них Р Барт анализирует кино как текст; впервые вводит такие термины, как «фильмическое», «фотограмма», «третий смысл»; рассматривает знак в кино в контексте кода и аналогии; классифицирует знаки, которые несут в себе сообщение; изучает соотношение означающего и означаемого в современном западном кино; говорит о коммуникативной функции фильма. На примере фильмов С. Эйзенштейна «Иван Грозный» и «Броненосец Потемкин» и «Обыкновенный фашизм» М. Ромма Р. Барт проанализировал фотограммы и стоп-кадры как регрессию к фотографии, выявляя в них скрытый («третий») смысл, который обнаруживает в себе эмоцию, языковую игру, ценность и карнавальность [Барт, 1984; Барт, 2008].

Особенностью философии кино Р. Барта является и то, что проблема смысла в кино рассматривается им как квинтэссенция других видов искусства. Так, в статье «Дидро, Брехт, Эйзенштейн» (1973 г.) Р. Барт выводит смысловую линию из понимания театра Брехта, живописи Дидро и кинематографа Эйзенштейна [Барт, 1992].

В статье «Кино правое и кино левое» (1959 г.) Р. Барт обращается к анализу фильма Клода Шаброля «Красавчик Серж», где талант и истину он рассматривает в оппозиции – как правое и левое. Такое восприятие фильма он объясняет своим пониманием искусства как конца культуры и начала природы, видя «расхождение между истиной знаков – сугубо современным взглядом на поверхность мира – и ложностью доводов и ролей» [Барт, 2017а].

В другой статье – «Выходя из кинотеатра» (1975 г.) Р. Барт рассматривает фильм как ритуал гипноза, в который попадают в кинозале зрители. «В кинозале, – пишет он, – как бы далеко я ни сидел, я буквально приклеиваюсь носом к отражению на экране, к этому «иному» воображаемому, с которым я себя нарциссически идентифицирую... Изображение завораживает, захватывает меня: я *прилипаю* к экрану, и это «приклеивание» и обеспечивает *естественность* (псевдоестественность) киносцены («клей» готовится из всех возможных ингредиентов кинематографической «техники»)» [Барт, 2017б].

**Мишель Фуко (1926-1984)** рассматривает кино как продукт политических и идеологических процессов. Так, беседуя с кинокритиками журнала Cahiers du Cinema

Паскалем Бонитцером и Сержем Тубиана, он анализирует образы эротизации власти в дискурсе нацизма, обращает внимание на роль кино в историческом знании, развитии народной памяти [Фуко, 2013].

М. Фуко в своем интервью «Сад, сержант секса» (1976 г.) анализирует проблему садизма в кино, которую он рассматривает как «обнаружение-исследование тела, которое возникает посредством камеры ... Речь идет о встрече, одновременно просчитанной и случайной, между телами и камерой – встрече, обнаруживающей что-то, меняющей угол обзора, объем, изгиб, следующей за отпечатком, линией, возможно, морщиной. После чего тело внезапно дезорганизуется, становится пейзажем, караваном, штормом, горой песка и т. д.» [Фуко, 2016]. Изучая вопрос эротизма, он затрагивает вопрос и о необходимости создания новых кинематографических образов, далеких от эротизма де Сада.

Выдающийся философ-постмодернист *Жан Бодрийяр (1929-2007)* в своей книге «Прозрачность зла: эссе об экстремальных феноменах» (1990 г.) писал: «Цитирование, симуляция, ре-апроприация – все это не просто термины современного искусства, но его сущность» [Бодрийяр, 2014]. Название этого труда говорит о критической оценке философом современного мира и культуры. В какой-то степени он продолжает начатую в «Закате Европы» О. Шпенглера (1918 г.) тему гибели европейской цивилизации, философии и культуры и предвосхищает «Конец истории и последний человек» Ф. Фукуямы (1992 г.). Отмечая особенности современного искусства, Ж. Бодрийяр выделяет проблему исчезновения социального как утрату универсальной среды. Вследствие этого, само искусство становится формой симуляции, которая, по его мнению, является не репрезентантом реальности, а варьированием старых форм, что, в конечном счете, приводит к потере событийности и гибели искусства.

В своей последней книге «Симулякры и симуляции» (1981 г.) Ж. Бодрийяр обращается к теме реальности как фиктивной иллюзорной субстанции – «копии копии». Период, начавшийся после Первой мировой войны, он относит к периоду смерти не только искусства, но и реальности, истории, смыслов и самой смерти. «Основным событием этого периода, – пишет он, – его большой травмой является эта агония сильных референтов, агония реального и рационального, которая открывает эру симуляции» [Бодрийяр, 2016, с. 63]. Ж. Бодрийяр большую роль отводит кинематографу, рассматривая его как процесс перевода реальности в иллюзорную субстанцию, которая возрождает-воспроизводит-воссоздает фундаментальные ценности, воскрешая то, к уничтожению чего он был причастен и реанимируя лишь фантомы, теряясь среди них.

Ж. Бодрийяр последовательно рассматривает, каким образом формируются *феноменологические особенности современного кино*:

- *через повторное вхождение в кино истории* («ее повторное введение не имеет ценности сознания, это лишь ностальгия по утраченному референту» [Бодрийяр, 2016, с. 65]);
- *посредством девальвации смыслообразующих центров* («техническое совершенство может быть составляющей смысла» [Бодрийяр, 2016, с. 67]);

• *при помощи обращения к абсолютной банальной реальности и гиперреальности* («Кинематограф и траектория его развития – от наиболее фантастического или мифического к реалистическому и гиперреалистическому» [Бодрийяр, 2016, с. 68]);

• *за счет изменения знаковости* («Ни одна культура не рассматривала знаки столь наивно, параноидально, пуритански и террористично, как кино с его нынешними устремлениями» [Бодрийяр, 2016, с. 68]);

• *путем разрушения устоявшейся оппозиции Востока и Запада* («Структурные различия быстро и нескончаемо распространяются в моде, обычаях, культуре. Пришел конец отличиям грубым, резким, связанным с расами, безумием, нищетой, смертью» [Бодрийяр, 2014, с. 183]).

В исследованиях *Жака Деррида* «О грамматологии», «Письмо и различие», «Голос и феномен», «Эссе об имени» и других обосновываются идеи, которые, так же, как и кино, отражают сущность нового понимания мира и человека в нем. К ним относятся концепции наличия, деконструкции, «нелогичности» языка, логоцентризма, письма и следа, восполнения, а также исследования по этической проблематике – справедливости, гостеприимства, прощения, дружбы, которые рассматриваются в контексте апорий. В работах раскрывается и общность между философией и кинематографом, которую Ж. Деррида находит в композиции, ритме, первоэлементах повествовательности, чередовании призрачных сгустков энергии, работе над речью, в поисках истины и смысла [Деррида, 1999; Деррида, 2007].

*Жиль Делёз* воспринимает философию как находящуюся в состоянии смерти, разлитую в пространстве всей культуры, и находит ее в кинематографе. Связь кинематографа и философии предвосхищается уже в «Логике смысла» (1969 г.), где выражена сущность философии, воплощенная в ее виртуальности [Делёз, 1998, с. 440]. А поскольку кино и есть сама виртуальность, постольку именно оно и способно, по мысли Ж. Делёза, стать радикальной инновационной философией. В этом смысле, формулируя «концепты о кино» или концепты «самого кино», возводя кино в ранг философии, Ж. Делёз в этом статусе усматривал его дематериализацию.

Девальвация ценностей и смыслообразующих центров привели к возникновению идеи множественности и плюрализма, к разрушению оппозиции «Запад и Восток» в контексте «свой» – «чужой». Не случайно поэтому А. Тойбни, используя понятие «постмодернизм» в отношении социально-культурных процессов, видел в нем этап европейской культуры, сущность которого состоит в переходе политики, опирающейся на национально-государственное мышление, к глобальным международным отношениям [Тойбни, 2001, с. 207]. Это нашло отражение и в символике постмодернизма как конца европоцентризма и переходу к планетарной культуре, когда не только Запад приходит на Восток, но и Восток оказывается на Западе. Данная тенденция нашла свое отражение в широком распространении образов странников, пути, путешествий, а также связанного с ними повышенного интереса к теме кочевья и кочевой культуры.



Однако наиболее полное свое воплощение проблематика кочевой культуры в эпоху постмодернизма нашла в творчестве философов-постмодернистов Жюль Делеза и Феликса Гваттари. Впервые понятие «номадология» ими было сформулировано в 1980 г., во втором томе книги «Тысяча плато». Обращение к этой теме было продиктовано стремлением исследователей определить характерные особенности общества, которое, по их мнению, было способно сокрушить государственность и государственную власть, враждебную всяческому проявлению индивидуальности, свободе индивида. И такую силу Делёз и Гваттари нашли у номадов – гуннов, монголов и арабов, история которых показала их способность разрушать великие империи. «Номады изобрели машину войны против аппарата Государства ... Государство претендует на то, чтобы быть внутренним образцом мирового порядка и на этом основании постоянно укоренять человека. У машины войны совсем иное отношение к внешнему: это уже не просто какая-то другая «модель», это особый способ действия, которое заставляет саму мысль стать кочевником, а книгу – орудием для всех подвижных машин, отростком ризомы» [Делёз, Гваттари, 2005].

В этом смысле, номадология Делёза и Гваттари, с ее идеей мистифицированного кочевого образа жизни и свободомыслия, противоположного тотальному диктату оседлой государственности, объясняет повышенный интерес западного кинематографа к образам кочевников. В особой мере это проявилось в обращении к образу Чингисхана в таких фильмах, как «Золотая Орда» (США, 1951), «Завоеватель» (США, 1956), «Монголы» (Италия, 1961), «Чингисхан» (Великобритания, ФРГ, Югославия, США, 1965), «Тень» (США, 1994), «Чингис» (США, 2007), «Чингис хан: история жизни» (США, 2010) и другие.

Таким образом, приведенный анализ философии постмодернизма – творчества Жан-Франсуа Лиотара, Анри Бергсона, Ролан Барта, Мишеля Фуко, Жана Бодрийяра, Жака Деррида, Жюль Делёза и Феликса Гваттари, – обнаруживает их бесспорный интерес к кинематографу. Работы этих философов свидетельствует, казалось бы, о расхождении во взглядах с эпохой модерна, воплощающей в своей сиюминутности разрыв со старым обществом, со своей историей и традициями. Научные поиски этих мыслителей были направлены на переосмысление философии в контексте нового мировидения, воплощенного и актуализированного в кино, театре, литературе и, конечно, в научных открытиях. Отныне каждая из этих форм интеллектуального творчества способна посягать на внутренний стержень самой философии, оказывая, подчас, свое воздействие на переосмысление философского знания с его соотношением видимого и сверхчувственного миров, бытия и мышления, диалектикой и логикой, осмыслением реального и ирреального.

В кинематографе постмодернизм как выражение смены культурных эпох породил новые образы, некоторые из которых связаны с возросшим интересом к Востоку, архетипы которых подчас находятся в глубокой древности; изменил представления о реальном и художественном времени и пространстве; коренным образом преобразовал драматургические закономерности, используя новые технологические возможности, которые открыли врата запредельности. На протяжении всего XX века кино проявляло себя

в многообразных функциях – как способ воссоздания реальной жизни, средство развлечения, экономическая отрасль, политическая пропаганда, психологический анализ либо лингвистический экскурс в различные эпохи, культуры или социальные страты.

Неоспорима сегодня роль кинематографа не только в осмыслении Мира в его запредельности. В современном мире именно кино, как никакой другой вид духовной деятельности, способен воздействовать и формировать отношение Человека к Миру, Обществу и Самому себе. Это свидетельствует о серьезном сдвиге в постиндустриальную эпоху в мировоззренческой парадигме, которая исторически формировалась в лоне мифологии (древность и античность), религии (средневековье), философии и науки (Новое время). Стало быть, в Новейшее время кинематограф способен стать тем феноменом общества, который направлен на познание мира и способен формировать мировоззрение человека.

Из этого следует, что философы постмодернизма – Жан-Франсуа Лиотар, Анри Бергсон, Ролан Барт, Мишель Фуко, Жан Бодрийяр, Жак Деррида, Жиль Делёз и Филикс Гваттари – заложили основы понимания единства философии и кинематографа в осмыслении современного мира. Анализ постмодернистского кино может свидетельствовать также о том, что философия все больше и больше сближается не только с наукой, но и с искусством – в первую очередь, с кинематографом.

### Список литературы / References

Аронсон, О. В. (2009). Обыденное возвышенное (кино по Жан-Франсуа Лиотару). *Философский журнал*. № 1(2). С. 117-126.

Aronson, O. V. (2009). Ordinary sublime (cinema by Jean-Francois Lyotard). *Philosophical journal*. no. 1(2). pp. 117-126. (In Russ.)

Барт, Р. (1984). Третий смысл. Исследовательские заметки о нескольких фотограммах Эйзенштейна. *Строение фильма: сборник статей*. Сост. К. Разлогов. М.: Радуга.

Barth, R. (1984). Third meaning. Research notes on several of Eisenstein's photograms. In Razlogov, K. (comp.). *The structure of the film (collection of articles)*. Moscow. (In Russ.)

Барт, Р. (2008). *Мифологии*. М.: Академический проект. 351 с.

Barth, R. (2008). *Mythology*. Moscow. 351 p. (In Russ.)

Барт, Р. (1992). Дидро, Брехт, Эйзенштейн. *Как всегда – об авангарде. Антология французского театрального авангарда*. Вступ. ст., сост., пер. и коммент. С. Исаева. М.: ГИТИС.

Barth, R. (1992). Diderot, Brecht, Eisenstein. In Isaeva, S. (comp.). *As always - about the vanguard. Anthology of the French avant-garde theater*. Moscow. (In Russ.)

Барт, Р. (2017а). Кино право и кино левое. Пер. Я. Бражникова, А. Болгова. 21.01.2017. *Cineticle. Интернет-журнал об авторском кино*. [Электронный ресурс]. URL: <https://cineticle.com/projects-texts/barthescinema-droite-et-gauche> (дата обращения: 12.02.2020).

Barth, R. (2017a). Cinema is right and cinema is left. Transl. Brazhnikova Y., Bolgova A. 21.01.2017. *Cineticle. Internet magazine about auteur cinema*. [Online]. Available at: <https://cineticle.com/projects-texts/barthescinema-droite-et-gauche> (Accessed: 12 February 2020). (In Russ.)

Барт, Р. (2017б). Выходя из кинотеатра. Пер. Н. Красавина. 21.01.2017. *Cineticle. Интернет-журнал об авторском кино*. [Электронный ресурс]. URL: <http://cineticle.com/chapters/1438-barthessortantducinema.html> (дата обращения: 12.02.2020).

Barth, R. (2017b). Leaving the cinema. Transl. Krasavina, N. 21.01.2017. *Cineticle. Internet magazine about auteur cinema*. [Online]. Available at: <http://cineticle.com/chapters/1438-barthessortantducinema.html> (Accessed: 12 February 2020). (In Russ.)

Бергсон, А. (1992). *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1. М.: Московский клуб. С. 160-325.

Bergson, A. (1992). *Collected works in four volumes*. Vol. 1. Moscow. pp. 160-325. (In Russ.)

Бергсон, А. (2010). *Два источника морали и религии*. Пер. с фр., послесловие, примечания А. Б. Гофмана. 2-е изд., испр. М.: КДУ. 288 с.

Bergson, A. (2010). *Two sources of morality and religion*. Transl. Hoffman, A. B. Moscow. 288 p. (In Russ.)

Бергсон, А. (2019). *Творческая эволюция*. М.: Академический проект. 319 с.

Bergson, A. (2019). *Creative evolution*. Moscow. 319 p. (In Russ.)

Бодрийяр, Ж. (2014). *Прозрачность зла*. М.: Добросвет, 2014. 260 с.

Baudrillard, J. (2014). *The transparency of evil*. Moscow. 260 p. (In Russ.)

Бодрийяр, Ж. (2016). *Симулякры и симуляции*. Пер. с фр. А. Качалова. М.: Издательский дом «ПОСТУМ». 240 с.

Baudrillard, J. (2016). *Simulacra and Simulations*. Transl. Kachalova, A. Moscow. 240 p. (In Russ.)

Делёз, Ж. (1998). *Логика смысла*. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. с фр. Я. Я. Свирского. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.

Deleuze, J. (1998). *The logic of meaning*. Foucault M. *Theatrum philosophicum*. Transl. Svirsky, Ya. Ya. Moscow; Yekaterinburg. 480 p. (In Russ.)

Делёз, Ж., Гваттари, Ф. (2005). Трактат о номадологии. Пер. с фр. В. Мерлина. *Новый круг*. № 2(92). С. 183-187.

Deleuze, J., Guatari, F. (2005). Treatise on nomadology. Transl. Merlin, V. *New circle*. no. 2(92). pp. 183-187. (In Russ.)

Деррида, Ж. (1999). *Голос и феномен*. М.: Алетейя. 208 с.

Derrida, J. (1999). *Voice and Phenomenon*. Moscow. 208 p. (In Russ.)

Деррида, Ж. (2007). *Письмо и различие*. М.: Академический Проект. 496 с.

Derrida, J. (2007). *Writing and distinction*. Moscow. 496 p. (In Russ.)

Лиотар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя. 159 с.

Lyotard, J.-F. (1998). *Postmodern state*. Moscow, St. Petersburg. 159 p. (In Russ.)

Фуко, М. (2016). *Сад, сержант секса*. Пер. Н. Архипов. 09.11.2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/mishiel-fuko-sad-sierzhant-sieksa> (дата обращения: 12.02.2020)

Foucault, M. (2016). *Sad, sex sergeant*. Transl. Arkhipov, N. 09.11.2016. [Online]. Available at: URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/mishiel-fuko-sad-sierzhant-sieksa> (Accessed: 12 February 2020). (In Russ.)

Фуко, М. (2013). Анти-ретро. Пер. В. Лазарев. 15.10.2013. *Cineticle. Интернет-журнал об авторском кино*. [Электронный ресурс]. URL: <https://cineticle.com/materials/interview/foucault-interview> (дата обращения: 12.01.2021).

Foucault, M. (2013). Anti-retro. Transl. Lazarev, V. 10.15.2013. *Cineticle. Internet magazine about auteur cinema*. [Online]. Available at: <https://cineticle.com/materials/interview/foucault-interview> (Accessed: 12 January 2021). (In Russ.)

Тойнби, А. Дж. (2001). *Постижение истории*. Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф. 637 с.

Toynbee, A.J. (2001). *Comprehension of history*. Transl. Zharkov, E. D. Moscow. 637 p. (In Russ.)

### Сведения об авторе / About the author

**Сатыбалдиева Джамиле Скандарбековна** – докторант PhD Евразийского Национального Университета им. Л. Н. Гумилева, г. Нур-Султан (Казахстан), ул. Сатпаева, 2, e-mail: d.ayazbekova@mail.ru

*Статья поступила в редакцию: 10.02.2021*

*После доработки: 24.02.2021*

*Принята к публикации: 04.03.2021*

**Satybaldieva Jamile Skandarbekovna** - PhD student of Eurasian National University, Nur-Sultan (Kazakhstan), Satpayev Str., 2, e-mail: d.ayazbekova@mail.ru

*The paper was submitted: 10.02.2021*

*Received after reworking: 24.02.2021*

*Accepted for publication: 04.03.2021*



## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 101.8:304.2

### СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ

**В. В. Петров**

Институт философии и права СО РАН  
vvpetrov@mail.nsu.ru

**А. М. Аблажей**

Институт философии и права СО РАН  
ablazhey63@gmail.com

**Е. М. Лбова**

Институт философии и права СО РАН  
kate.lbova@gmail.com

**О. А. Персидская**

Институт философии и права СО РАН  
olga\_alekseevna@mail.ru

**Аннотация.** Представлен обзор выступлений участников Всероссийской научной конференции «От идеи – к практике: социогуманитарное знание в цифровой среде», состоявшейся в Новосибирском Академгородке 24–25 марта 2021 г. Лейтмотивом выступлений участников конференции выступила идея сотрудничества и междисциплинарного взаимодействия представителей естественно-научного и социогуманитарного направлений в условиях формирования цифровой среды.

**Ключевые слова:** цифровизация, личность, общество, междисциплинарные практики

**Для цитирования:** Петров, В. В., Аблажей, А. М., Лбова, Е. М., Персидская, О. А. (2021). Социогуманитарное знание в цифровой среде. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 129-135. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.129-136.

### SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE IN THE DIGITAL ENVIRONMENT

**V. V. Petrov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS  
vvpetrov@mail.nsu.ru

**A. M. Ablazhey**

Institute of Philosophy and Law SB RAS  
ablazhey63@gmail.com

**E. M. Lbova**

Institute of Philosophy and Law SB RAS  
kate.lbova@gmail.com

**O. A. Persidskaya**

Institute of Philosophy and Law SB RAS  
olga\_alekseevna@mail.ru

**Annotation.** The article presents an overview of the speeches of the participants of the All-Russian Scientific Conference "From idea to practice: Socio-humanitarian Knowledge in the digital environment", held in Novosibirsk Akademgorodok on March 24-25, 2021. The leitmotif of the speeches of the conference participants was the idea of cooperation and interdisciplinary interaction of representatives of natural science and socio-humanitarian areas in the conditions of the formation of the digital environment.

**Keywords:** digitalization, personality, society, interdisciplinary practices

**For citation:** Petrov, V. V., Ablazhey, A. M., Lbova, E. M., Persidskaya, O. A. (2021). Socio-Humanitarian Knowledge in the Digital Environment. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 129-135. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.129-136.

В условиях современных социокультурных трансформаций возможности социальных институтов науки и образования ответить на вызов лавинообразного развития и внедрения цифровых технологий важно рассматривать в нескольких ракурсах: во-первых, насколько они готовы адаптироваться в цифровом обществе в том формате, в каком существуют на данный момент; во-вторых, каким образом им удастся повлиять на разрешение проблемы острой потребности в подготовке конкурентоспособных специалистов, необходимых для создания и развития новых технологий и т.д.; в-третьих, насколько они будут готовы к внутренней реорганизации и развитию междисциплинарного взаимодействия для получения нового знания и обеспечения будущего развития общества. Ответить на эти вопросы попытались участники Всероссийской научной конференции «От идеи – к практике: социогуманитарное знание в цифровой среде», состоявшейся 24–25 марта 2021 г. в Новосибирском Академгородке. Конференция прошла в смешанном формате с использованием дистанционных технологий. Ее организаторами выступили Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Институт философии и права Новосибирского государственного университета, Новосибирское отделение Российского философского общества и Ресурсный центр социокультурных исследований ИФПР СО РАН.

Конференция позволила создать площадку для обмена мнениями исследователей в области философии, социологии, педагогики, права, информационных технологий и др., по широкому кругу вопросов, касающихся генезиса и функционирования цифрового общества, перспектив развития социогуманитарного и естественно-научного знания, формирования предпосылок для сотрудничества и проведения междисциплинарных исследований. Среди участников были представители академических институтов, вузов, независимых исследовательских организаций, органов управления наукой и образованием и др.

География участников Конференции охватила более двадцати городов из различных городов России (Новосибирск, Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Иркутск, Красноярск, Нижний Новгород, Ростов-на-Дону, Саратов, Севастополь, Томск, Тюмень, Ярославль и др.).

Работа Конференции началась с Пленарного заседания (председатель – ст. науч. сотр. ИФПР СО РАН канд. филос. наук, доц. Петров Владимир Валерьевич), которое открыл директор ИФП НГУ, вед. науч. сотр. ИФПР СО РАН, д-р филос. наук, проф. Владимир Серафимович Диев. В своем докладе «Философия как основа трансдисциплинарных исследований риска» он обозначил ключевую роль философии в решении трансдисциплинарных проблем, поскольку она позволяет, с одной стороны говорить на едином «языке», представителям различных дисциплинарных подходов, а с другой – интегрировать и объединять их для формирования общего концептуального базиса, обеспечивающего возможности переноса методов и моделей из одной научной дисциплины в другую. Доклад д-р пед. наук, проф., зав. отделом социальных и правовых исследований

ИФПР СО РАН Марии Алексеевны Абрамовой «Перспективы сотрудничества «физиков» и «лириков» в условиях цифровизации» сфокусировал внимание участников конференции на проблеме расширения поля взаимодействия «физиков» и «лириков». Исследователем были выделены четыре основных направления для совместной работы: 1) необходимость рефлексии относительно смысла и цели деятельности, существенно видоизменившихся в эпоху цифровизации; 2) переход от разговоров о необходимости проведения гуманитарной экспертизы к сотрудничеству с представителями научно-технического комплекса на стадии создания образа будущих технологий; 3) важность развития «междисциплинарных» исследований, где цифровые технологии позволят существенно изменить качество получаемого знания и 4) проблема развития профессионального образования в виду отсутствия программ междисциплинарной подготовки кадров «нового поколения». По мнению докладчика, XXI век действительно можно назвать веком «гуманитарных технологий», поскольку открываются грандиозные возможности для сотрудничества «физиков» и «лириков», при условии, что основной задачей становится не сохранение предметных границ, а решение важных задач и актуальных проблем для развития общества и человека. Профессор Красноярского государственного медицинского университета д-р филос. наук Вячеслав Иванович Кудашов, обратившись к теме гуманитарного диалога в цифровой среде, показал, что цифровая реальность, породившая новый тип сетевой социальности, во многом изменяет свойства и структуры жизненного мира, навязывая свои условия при распределении активности индивидов, обеспечивая по большей части лишь «аренду знания», нежели его личностное освоение. Он отметил, что доминирование только абстрактных символических форм, не связанных с повседневным бытием человека, не сможет гарантировать полноценное воспроизводство культуры и развитие личности.

В докладе д-р филос. наук, профессора Уральского государственного университета Станислава Николаевича Некрасова «Технологии в гуманитарном образовании и проблема выбора» внимание было уделено технологическим схемам образования, основанным на различном типе отношений «человек – система образования». С его точки зрения, в современных условиях гуманитарным технологиям свойственен дефицит духовной традиции, изначально присущей российскому менталитету и русской культуре в целом. Продолжая затронутую тематику, канд. пед. наук, директор Института физико-математического и технологического образования Новосибирского государственного педагогического университета, Роман Владимирович Каменев обратился к цифровой трансформации университета и сфокусировал внимание участников на перспективах формирования ИКТ-компетенций у будущих специалистов. Он отметил, что сегодня актуальным является решение нескольких проблем: устранение неравенства при доступе к цифровым технологиям; их использование за счет актуализации образовательных программ; модернизация форм и методов учебной работы, обновление ее содержания за счет внедрения цифрового образовательного контента, позволяющего персонифицировать образовательный процесс.

В рамках Конференции была организована работа четырех секций: «Научное знание в цифровой среде» (председатель – Аблажей Анатолий Михайлович, канд. филос. наук, вед. науч. сотр. ИФПР СО РАН), «Digital-трансформация образовательного пространства»

(председатель – Петров Владимир Валерьевич, канд. филос. наук, доц., ст. науч. сотр. ИФПР СО РАН), «Общество в условиях цифровизации» (председатель – Персидская Ольга Алексеевна, мл. науч. сотр. ИФПР СО РАН), «Личность в цифровом мире» (председатель – Лбова Екатерина Михайловна, канд. ист. наук, науч. сотр. ИФПР СО РАН).

В ходе обсуждения на секции «Общество в условиях цифровизации» участники коснулись широкого круга проблем о влиянии технологизации и цифровизации на социально-культурное бытие общества. Вопросы теоретико-методологического осмысления современных процессов были раскрыты А. С. Букшиной (г. Махачкала) и д-р филос. наук, проф. Ю. В. Попковым (г. Новосибирск). А. С. Букшина в докладе «Методы синергетического моделирования общественных процессов» показала, как синергетика расширяет горизонты социального познания. Ю. В. Попков (тема выступления «Этнический феномен в условиях социокультурных трансформаций и формирования киберпространства») заострил внимание на неоднозначности воздействия современных социокультурных трансформаций и формирующегося киберпространства на феномен этничности.

Свое видение процессов трансформации государственно-правовых режимов представили канд. ист. наук Т. А. Зорина, Е. А. Пахомова, Э. Э. Рзаева, д-р ист. наук В. В. Смирнов, А. А. Фоменкова (г. Нижний Новгород) и д-р юрид. наук Д. А. Савченко (г. Новосибирск). В тезисах коллег из Нижнего Новгорода «Цифровизация и “сервисное государство”» были проанализированы вопросы взаимосвязи цифрового и сервисного государства, а также обозначены основные направления развития цифровизации в Российской Федерации. Ими сделан вывод о благоприятных в целом последствиях от внедрения цифрового правительства. Д. А. Савченко рассказал об охранительной функции права в цифровом обществе, выделив три направления влияния цифровых изменений на право: формирование новых, подлежащих правовой охране отношений, появление угроз традиционным общественным отношениям, а также формирование новых возможностей применения технических и организационных средств для решения правоохранительных задач.

Несколько сообщений был посвящен влиянию цифровизации на разнообразные социальные практики. В выступлении канд. филос. наук М. Р. Зазулиной (г. Новосибирск) «Феномен нишевых культур как следствие цифровизации производства и потребления: социальные аспекты», на основании теории американского экономиста К. Андерсона был сделан вывод о формировании в современном мире новой организации культурной, социальной и экономической реальности, которая отменяет иерархию между возникающими множественными пространствами, сохраняя их внутреннюю иерархию. Канд. филос. наук С. А. Мадюкова (г. Новосибирск) обратилась к теме «Этнокультурный неотрадиционализм в цифровом пространстве» обозначив формы, в которых этническая традиция живет в условиях цифровизации, а также наметила перспективы социально-философского исследования данного проблемного поля. Канд. филос. наук В. В. Петров (г. Новосибирск) обозначил основные характеристики Digital culture – цифровой культуры, трактуя ее возникновение в качестве маркера нового этапа социального развития, обосновав, что данный термин отражает организационные изменения в структуре культуры, но не может быть экстраполирован на культуру в целом для обозначения этапа трансформации социума. Цифровая культура не способна определять направление развития человечества как вида

и выступать в качестве единой культуры, но она включает в себя все многообразие моделей, сформировавшихся в условиях интеграции социогуманитарного и естественно-научного знания с использованием цифровых технологий. О. А. Персидская (г. Новосибирск) обозначила влияние социальных медиа на некоторые параметры этнической идентичности молодежи, обосновав, что в виртуальном пространстве не только создается новая основа этнической идентичности, но также по-новому определяются ее форма и содержание, актуальность, направления развития и параметры выражения. Канд. филос. наук Л. А. Сабурова (г. Екатеринбург) представила результаты исследования параметров интеграции онлайн-сообществ, динамика которых отличается от динамики реальных сообществ по ряду параметров. Зафиксированы меньшая значимость социального капитала участников, редукция персональных отношений до ситуативно-реактивных, распространение «слабейших» связей в них. Все это позволяет говорить о формировании «облегченной» социальности в рамках онлайн-сообществ. Т. К. Скрипкина выступила с сообщением на тему «Формы субъектности аудитории новых медиа: развитие тенденций и специфические особенности» и представив аргументы в пользу того, что часть форм субъектности аудитории данных медиа является продолжением ранее существовавших форм, а другие проявления представляют собой специфические атрибуты современной медиа-среды.

Вызвали интерес аудитории доклады Ю. С. Магомедовой (г. Тюмень), О. С. Мухиной (г. Екатеринбург) и канд. ист. наук Е. М. Лбовой (г. Новосибирск). Ю. С. Магомедова раскрыла сомаэстетические аспекты, возникающие на пересечении цифровизации и музыкально-исполнительского искусства. О. С. Мухина рассказала о том, как субъекты медиасферы, в частности, гражданские и внештатные журналисты, реагируют на экономические, юридические и этические нововведения цифровой эры. Е. М. Лбова сосредоточила внимание на восприятии гуманитарных наук в современном цифровизирующемся и технологизирующемся обществе.

Участники совместного расширенного заседания секций «Научное знание в цифровой среде» и «Digital-трансформация образовательного пространства» обсудили широкий спектр вопросов, связанных с формированием и развитием научно-образовательного потенциала в условиях цифровизации. Канд. культурологии Г. В. Бакуменко (г. Армавир) в своем докладе «Проблемная область культуры научной коммуникации» уделил основное внимание социокультурному и институциональному контексту, в котором осуществляется сегодня научная деятельность. По его мнению, вхождение публикации российского исследователя в зарубежные базы данных, например, Web of Science, не должно являться главным критерием ее научной значимости в силу того, что не только тематика и актуальность, но также сама логика построения научной публикации в российских социогуманитарных исследованиях имеют ярко выраженную специфику.

В совместном докладе красноярских исследователей д-ра филос. наук В. И. Кудашова и А. В. Думова «Виртуальная, информационная и цифровая реальность: вопрос о соотношении понятий» была осуществлена попытка разграничения этих, в целом весьма близких понятий. По их мнению, термин «цифровая» для описания новой социальной реальности, сформировавшейся в последние десятилетия, является наиболее точным, поскольку явно подчеркивает ее технологические проявления.



Канд. филос. наук, доц. Н. В. Кузина, представлявшая Центр исследования проблем безопасности РАН (г. Москва), презентовала доклад «Проблема междисциплинарного синтеза и конвергентных технологий с точки зрения национальной безопасности и дальнейших перспектив развития отечественной науки». В докладе была поднята крайне актуальная тема соотношения узкоспециализированных и междисциплинарных исследований в современной науке. По мнению докладчика, традиционное разведение науки по узким дисциплинарным «квартирам», проявляющееся в наличии целого ряда сложностей при грантовых процедурах (узкие специалисты, выступающие в качестве экспертов научных проектов, часто весьма негативно относятся к новым для них междисциплинарным темам и терминам), значительно ограничивает сферу исследований и снижает эффективность науки.

Ведущий научный сотрудник ИФПР СО РАН канд. филос. наук А. М. Аблажей (г. Новосибирск) обратился к вопросам развития цифрового капитализма и показал его влияние на развитие образовательного потенциала. Он отметил, что существует тесная связь между неолиберальным взглядом на рынок как центр обработки информации, и ростом убеждения, что знания могут и должны превратиться в товар. Между тем, как показали несколько последних исследований, для подавляющего большинства вузов патентование обернулось финансовыми потерями, поскольку это дорогостоящая процедура.

Научный сотрудник ИФПР СО РАН Н. А. Синюкова (г. Новосибирск) в докладе «Актуальность гуманитарной экспертизы технологий медицинского лечения» подняла ряд этических серьезных проблем, характерных для современной медицины. По ее мнению, традиционная роль врача, фактически монополично принимающего решения о причинах и способах лечения болезни, когда больной выступает всего лишь в качестве объекта врачебных манипуляций, должна быть изменена. Смена алгоритма взаимодействий, выражающаяся в замене узкопрофессиональной этической экспертизы более широко понимаемой гуманитарной экспертизой, должна выражаться в том, что на смену старой модели должно прийти (и это уже происходит в ряде национальных систем здравоохранения) новое распределение ролей, предполагающее как более активное участие в процессе лечения самого больного, так и вовлечение в него т.н. называемых гуманитарных консультантов, оказывающих пациенту комплексную консультационную поддержку.

В совместном докладе д-р филос. наук Е. А. Тюгашева (г. Новосибирск) и И. Е. Тюгашева (г. Санкт-Петербург) «Популяризация основ марксизма в цифровой среде: опыт «Вектора» речь шла о деятельности интернет-сообщества «Вектор», ставящего своей задачей распространение среди широкой, прежде всего молодежной аудитории, идей марксизма. По мнению авторов, сегодня мы наблюдаем явный ренессанс марксистских идей, вследствие чего новые методы их популяризации очень востребованы.

Доклад аспиранта Томского государственного университета Т. Л. Штель (г. Томск) «Перспективы междисциплинарного взаимодействия в современной науке» продолжил линию по обсуждению проблем междисциплинарности в современном производстве знания. По мнению докладчика, именно те сферы, где есть перспективы плодотворного сотрудничества представителей различных наук (технических, социальных, наук о жизни и т. д.), наиболее бурно развиваются в настоящее время и определяя основные тренды научного поиска в нынешних условиях.

В рамках работы секции «Личность в цифровом мире» были рассмотрены различные разноаспектные вопросы влияния современных цифровых технологий на становление личности и развитие личностного потенциала. Так, проблему рисков, обусловленных возрастанием роли социальных сетей в современном обществе, подняли в своих докладах доцент Института международных отношений и мировой истории Нижегородского государственного университета канд. психол. наук Н. Г. Воскресенская и проф. ЧГПУ им. И. Я. Яковлева д-р психол. наук Е. В. Славутская (г. Чебоксары). Н. Г. Воскресенская на основе результатов исследования, проведенного осенью 2020 г., выявила основные риски цифровой социализации, связанные с увеличением времени нахождения в сети, снижением значимости традиционного образования, нарастанием конфликта поколений. По мнению докладчика, данные риски существенно обострились в связи с переходом учащихся на дистанционные формы образования в период вынужденной самоизоляции. Проблеме влияния цифровых технологий на личность в период взросления был посвящен доклад «Предподростковый возраст: психологические особенности и риски цифровой среды» Е. В. Славутской. По мнению ученого, цифровая среда создает такую ситуацию, при которой выполнение возрастных задач затрудняется или становится невозможным, что осложняет протекание предподросткового кризиса 11–12 летнем возрасте.

Е. Г. Поздеева канд. социол. наук, доц. Санкт-петербургского политехнического университета в своем докладе «Soft skills и развитие личностного потенциала в цифровую эпоху» представила результаты анализа изменения отношения к функциональности, структуре и развитию навыков специалиста. Согласно ей, «Soft skills», являясь инструментом саморегуляции, позволяют индивиду развивать личностный потенциал и обеспечивать социальную успешность и высокую степень адаптивности в современном мире.

Тему взаимовлияния личности и цифровой среды затронули в своих выступлениях инженер ИФПР СО РАН, магистрант НГУ А. А. Корнешук, ст. науч. сотр. ИФПР СО РАН канд. филос. наук, доц. В. В. Петров, инженер Томского политехнического университета канд. филос. наук А. А. Шавлохова, аспирант Томского государственного университета А. В. Шевченко и другие участники. А. А. Корнешук и В. В. Петров в своем докладе «Цифровая личность в медиальной среде» рассмотрели вопросы дегуманизации личности и ее самоидентификации через призму фотографии. Результаты исследования показали, что фотография стала средством коммуникации и изменила медиальную среду, оказав сильное влияние на культуру человека, заполнив практически все аспекты его жизни. Обострение проблемы самоидентификации было проиллюстрировано на примере социальной сети Instagram, ставшей за последнее десятилетие площадкой для развития личности через призму отредактированных и необычных фотографий. О личностной самоидентификации через Instagram, а также о специфике инкультурации телесности в современном цифровом мире рассуждала А. А. Шавлохова в докладе «Инкультурация телесности в дигитальной среде». По мнению исследователя, подобные упомянутые процессы порождают новые сложности в раскрытии специфики цифровых масс-медиа и тех символов телесности, которые они продуцируют. Продолжая тему социальных сетей, А. В. Шевченко предпринял попытку

социально-философского анализа актуальных изменений парной коммуникации в свете использования мобильных приложений для знакомств. Докладчик изложил краткую историю феномена парной коммуникации и раскрыл его влияние на значимые социальные и экзистенциальные показатели жизни индивида.

Все перечисленные выше доклады вызвали неподдельный интерес участников и, сопровождаясь большим количеством вопросов, вызвав оживленные дискуссии, что свидетельствует о высокой теоретической и прикладной актуальности обсуждения проблем, затронутых в работе Конференции.

По итогам работы Конференции подготовлен сборник научных трудов, который будет размещен в открытом доступе.

### Сведения об авторах / Information about the authors

**Петров Владимир Валерьевич** – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: vvpetrov@mail.nsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0511-857X>

**Petrov Vladimir Valerievich** – 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: vvpetrov@mail.nsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0511-857X>

**Аблажей Анатолий Михайлович** – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: ablazhey63@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3693-8845>

**Ablazhey Anatoly Mikhailovich** – 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: ablazhey63@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3693-8845>.

**Лбова Екатерина Михайловна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: kate.lbova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8748-5095>

**Lbova Ekaterina Mikhailovna** – Candidate of Historical 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: kate.lbova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8748-5095>

**Персидская Ольга Алексеевна** – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: olga\_alekseevna@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6821-4692>

**Persidskaya Olga Alekseevna** – 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: olga\_alekseevna@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6821-4692>