ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И КУЛЬТУР

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке

The Humanities and Social Studies in the Far East

PHILOSOPHY AS A SPACE FOR DIALOGUE BETWEEN CIVILIZATIONS AND CULTURES

Vol. XXIII, Issue 3, 2026

Министерство
образования и науки России

Российский Союз ректоров

Совет ректоров вузов
Дальневосточного федерального округа

Министерство
транспорта России

ФГБОУ ВО
«Дальневосточный
государственный университет
путей сообщения»

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Научно-теоретический журнал
издается с января 2004 года
выходит один раз в три месяца

Том XXIII

Выпуск 3, 2026

Хабаровск, 2026

Ministry of Education and Science
of the Russian Federation

The Russian Rectors' Union

Council of Rectors of Higher Educational
Institutions in the Far Eastern
Federal District

Ministry of Transportation
of the Russian Federation

Federal State Budgetary
Educational Institution
of Higher Education
«Far Eastern State
Transport University»

THE HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES IN THE FAR EAST

Journal of Theoretical Research
Published since January 2004
Issued quarterly

Vol. XXIII

Issue 3, 2026

Khabarovsk, 2026

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Е.Н. Спасский, д-р полит. наук, проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Отдел философии

С.В. Пишун, д-р филос. наук, проф. (редактор отдела);
А.П. Забияко, д-р филос. наук, проф.; **Р.Л. Лившиц**, д-р филос. наук, проф.;
Н.И. Мартишина, д-р филос. наук, проф.; **И.Б. Микиртумов**, д-р филос. наук, доц.

Отдел филологии

З.Г. Прошина, д-р филол. наук, проф. (редактор отдела);
У.М. Бахтикиреева, д-р филол. наук, проф.; **С.М. Пак**, д-р филол. наук, проф.;
Нобуюки Хонна, PhD (Япония); **Е.А. Первушина**, д-р филол. наук, проф.;
Раймонд Хики, PhD (Германия); **Г.Н. Ловцевич**, д-р филол. наук, проф.

Отдел психологии

К.И. Воробьева, д-р психол. наук, проф. (редактор отдела);
Л.Г. Дикая, д-р психол. наук, проф.; **А.Н. Занковский**, д-р психол. наук, проф.;
Н.А. Кравцова, д-р психол. наук, проф.; **Лора Роджерс**, PhD (США);
Мартин Кашорке, PhD (Германия); **Т.Х. Невструева**, д-р психол. наук, проф.

Отдел «Проблемы Дальнего Востока»

Е.Н. Спасский, д-р полит. наук, проф. (редактор отдела);
М.А. Ковальчук, д-р ист. наук, проф.; **Н.Е. Мерецкий**, д-р юрид. наук, проф.;
О.В. Казаку, канд. социол. наук, доц. (зам. главного редактора);
Ю.А. Тюрина, д-р социол. наук, проф.; **С.В. Филонов**, д-р ист. наук, проф.;
Ж.В. Петрунина, д-р ист. наук, проф.

РЕДАКТОРЫ ВЫПУСКА

С.В. Пишун, д-р филос. наук, проф.

СОТРУДНИКИ РЕДАКЦИИ

Ответственный секретарь, переводчик – **М.А. Никитина**, канд. филол. наук, доц.;
технический секретарь – **Е.В. Листопадова**, канд. социол. наук, доц.; web-мастер – **Е.И. Москвина**

Научно-теоретический журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» включен в «Перечень по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки» по следующим отраслям научного знания и научным специальностям: 5.9.5. Русский язык. Языки народов России; 5.9.6. Языки народов зарубежных стран (германские, романские языки); 5.9.8. Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная лингвистика; 5.3.3. Психология труда, инженерная психология, когнитивная эргономика (психологические науки); 5.7.1. Онтология и теория познания (философские науки); 5.7.2. История философии (философские науки); 5.7.7. Социальная и политическая философия (философские науки)

Печатается по решению Совета ректоров вузов Дальневосточного федерального округа № СР/ДФО-54а от 9 октября 2002 г.

С 09.09.2025 г. журнал включен в Единый государственный перечень научных изданий, уровень 4. https://journalrank.rcsi.science/ru/

УЧРЕДИТЕЛЬ

ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный университет путей сообщения»
(680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47).

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации: серия ПИ № ФС77-77529 от 25 декабря 2019 г.

Адрес редакции: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47, оф. 262,
Тел./факс: (4212) 40-71-93, E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

EDITOR-IN-CHIEF

Evgeniy N. Spassky, Doctor of Science (Political), Professor

EDITORIAL BOARD

Philosophy

Sergei V. Pishun, Doctor of Science (Philosophy), Professor, Executive Editor (Philosophy)
Andrei P. Zabiyako, Doctor of Science (Philosophy), Professor
Rudolf L. Livshits, Doctor of Science (Philosophy), Professor
Natalya I. Martishina, Doctor of Science (Philosophy), Professor
Ivan B. Mikirtumov, Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor

Philology

Zoya G. Proshina, Doctor of Science (Philology), Professor, Executive Editor (Philology)
Uldanai M. Bakhtikireyeva, Doctor of Science (Philology), Professor
Svetlana M. Pak, Doctor of Science (Philology), Professor
Nobuyuki Honna, PhD (Japan)
Elena A. Pervushina, Doctor of Science (Philology), Professor
Raymond Hickey, PhD (Germany)
Galina N. Lovtsevich, Doctor of Science (Philology), Professor

Psychology

Klarisa I. Vorobyova, Doctor of Science (Psychology), Professor, Executive Editor (Psychology)
Larisa G. Dikaya, Doctor of Science (Psychology), Professor
Anatoliy N. Zankovsky, Doctor of Science (Psychology), Professor
Nataliya A. Kravtsova, Doctor of Science (Psychology), Professor
Laura Rogers, PhD (USA)
Martin Koschorke, PhD (Germany)
Tamara Kh. Nevstrueva, Doctor of Science (Psychology), Professor

Problems of the Far East

Evgeniy N. Spassky, Doctor of Science (Political), Professor, Executive Editor (Problems of the Far East)
Mikhail A. Kovalchuk, Doctor of Science (History), Professor
Nikolai E. Meretsky, Doctor of Science (Law), Professor
Olesya V. Kazaku, Candidate of Science (Sociology), Associate Professor (Deputy Editor)
Yulia A. Tyurina, Doctor of Science (Sociology), Professor
Sergei V. Filonov, Doctor of Science (History), Professor
Zh.V. Petrunina, Doctor of Science (History), Professor

MANAGING EDITORS

Sergei V. Pishun, Doctor of Science (Philosophy), Professor

EDITORIAL STAFF

Executive Secretary, Translator – **M.A. Nikitina**, Candidate of Science (Philology), Associate Professor;
Technical Secretary – **E.V. Listopadova**, Candidate of Science (Sociology), Associate Professor; Web Designer – **E.I. Moskvina**

Journal of theoretical research is published in accordance with the decision of the Council of Rectors of Higher Educational Institutions in the Far Eastern Federal District № CR/FEFD-54a of October 9, 2002

As of September 9, 2025, the journal is included in the Unified State List of Scientific Publications, Level 4. https://journalrank.rcsi.science/ru/

FOUNDER

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Far Eastern State Transportation University»
Office 262, 47 Seryshev Str., Khabarovsk, 680021

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Registration number and date of the registration decision: Series PI № FS77-77529 of December 25, 2019

Editorial office address: Office 262, 47 Seryshev Str., Khabarovsk, 680021
Phone/fax: (4212) 40-71-93; E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ ... 10

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И КУЛЬТУР

Образовательные стратегии и социально-гуманитарное познание: перспективы и решения

ИВАНОВА А.В., ЛАГУНОВ А.А. Система личностно ориентированного образования в контексте совершенствования культуры межэтнического общения ... 11

САХНЕВИЧ С.В. Transitus Statim как онтологическая стратегия преодоления экзистенциальной усталости ... 16

Европейская философская мысль как объект исследования: от античного миропонимания к современным концепциям

ПИШУН С.В., КАЛНИБОЛАНЧУК И.С. Модель философии религии Г. Лотце как источник концепции теистического рационализма московской духовно-академической школы ... 22

ЛУЦЕНКО В.Е., ПИШУН С.В. Проблема тождества мышления и бытия в философии Адольфа Тренделенбурга: преодоление кантовского субъективизма в поисках «реальной основы» познания ... 28

ЧЕРНЯВИНА Ю.А. Рецепция античной философии в духовно-академическом теизме (на примере анализа материалов журнала «Вера и разум» за 1884 год) ... 33

КОРОБЕЙНИКОВ В.С. Концептуализация космоса в стоической физике Марка Аврелия через призму цивилизационного кризиса античного мира ... 40

ГРУДИНИН В.П. Степень влияния философии картезианства и французского спиритуализма начала XIX века на философскую систему В.Н. Карпова ... 49

КОТОВ И.О. Трансформация республиканской концепции «неподвластности» в критическом республиканизме Д. Гедеке: от свободы к контргегемонии ... 55

СОЛОДИЛОВ И.А., ЛЕВШИН С.В. Априорные структуры эмоционального сознания: эйдетика и феноменология ценностного усмотрения в аксиологической этике Макса Шелера ... 63

Восточная философия в контексте различных моделей теоретической рефлексии

КУЛИКОВ С.Б. Витгенштейн, буддизм и терапия метафизических иллюзий ... 69

ГЭН ХАЙТЯНЬ. Неоконфуцианская философская критика позитивизма и прагматизма ... 75

КОТОВА Д.Д. Забвение, его преодоление и принятие как протофилософские установки в «Ши Цзине» 詩經 («Канон Поэзии») ... 80

ГОРДИЕНКО А.В. Критика учения трактата Мэн-Цзы о «Благе» (Шань 善) Син 性 в трактате Сюнь-Цзы ... 87

КОНОВАЛОВА В.И. Проблема человека в антропологии Дун Чжуншу: от онтологии к этике и политике ... 95

КОНОНЧУК Д.В. О методологических перспективах концепции В.Н. Романова о происхождении теоретического мышления в контексте проблемы генезиса философии ... 102

Философская мысль России в современной историко-философской трактовке

ЛИВШИЦ Р.Л. Советская философия как исторический феномен ... 110

КОРНИЛОВ Ю.А. Актуальные проблемы изучения философии природы в русской религиозной мысли как целостного историко-философского явления ... 121

ВОЛКОВА А.А. «Палея Толковая» и Нил Сорский о познавательных способностях человека ... 128

САХАТСКИЙ А.Г. С.П. Шевырёв как выразитель философско-эстетической стороны программы «чистого искусства» (по работе «теория поэзии в её историческом развитии у древних и новых народов») 139

ЛУЦЕНКО В.Е. Кант и русская духовно-академическая философия XIX века 144

САПУНОВ А.Е. Идея свободы как регулятивный принцип прогресса: актуализация политической философии Б.Н. Чичерина 150

ПИШУН И.С., ПОПОВ Я.Н. Аксиологические основания евразийского политико-правового учения 160

РУСНАК А.Г. Психологическая интроспекция как метод духовно-академического теизма рубежа XIX–XX веков: от А.Е. Светилина к митрополиту Антонию (Храповицкому) 165

МАСЛОВ Д.А. К вопросу об истории преподавания философской психологии в Казанской духовной академии во второй половине XIX века 175

НОВИКОВА Н.В. Критика экономического материализма в русской духовно-академической мысли в начале XX века 181

ЧУГУНОВ Г.А. История исследований теистического рационализма в русской философии XIX–XX веков 187

ПАРШИН М.А. Социально-философская мысль русского Харбина в культурном ландшафте дальневосточного порубежья первой половины XX века 193

ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

МАТВЕЕВА Е.В., БОДИЕВ Х.А. Социокультурная реабилитация ветеранов Специальной военной операции в субъектах Дальневосточного федерального округа: анализ запросов, барьеров и проектные решения 205

ЛЕЖЕНИНА А.А., КОМАРОВА В.В. Система мотивации молодых ученых к научной деятельности: теоретические аспекты и эмпирический анализ 210

ЛЕЖЕНИНА А.Д. Отток и привлечение: психологические профили миграционно активной и пассивной молодёжи Дальнего Востока 216

ГОТНОГА А.В. Эффективность дальневосточной традиции 223

НАПРИЕНКО Н.И., СИМОНЕНКО О.А. Женские организации в Республике Корея: механизмы влияния на гендерную политику и ограничения в их деятельности 232

БАЛАЛАЕВА Н.К. О некоторых аспектах китайской классической геомантии 239

ПАЛАМАР В.Н. Трансформация двусторонних альянсов японии в Азиатско-Тихоокеанском регионе в условиях американо-китайского противостояния 246

СУЛЕЙМАНОВА О.А., ЕРШОВ С.К. Сравнительный анализ принципов номинации станций метро Москвы и Токио 252

ЦЫГАНКОВА А.С., АГРАНАТ Ю.В. Кружковая работа в вузе: от истоков до становления (1937–1991) 263

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ И ПОДПИСЧИКОВ 272

CONTENTS

FORWARD 10

PHILOSOPHY AS A SPACE FOR DIALOGUE BETWEEN CIVILIZATIONS AND CULTURES

EDUCATIONAL STRATEGIES AND SOCIAL-HUMANITARIAN KNOWLEDGE: PERSPECTIVES AND SOLUTIONS

IVANOVA A.V., LAGUNOV A.A. A System of Person-Centered Education in the Context of Improving the Culture of Interethnic Communication 11

SAKHNEVICH S.V. Transitus Statim as an Ontological Strategy for Overcoming Existential Fatigue 16

EUROPEAN PHILOSOPHICAL THOUGHT AS AN OBJECT OF STUDY: FROM ANTIQUITY TO MODERNITY

PISHUN S.V., KALNIBOLANCHUK I.S. H. Lotze's Model of Philosophy of Religion as a Source of the Concept of Theistic Rationalism of the Moscow Spiritual and Academic School 22

LUTSENKO V.E., PISHUN S.V. The Problem of the Identity of Thought and Being in the Philosophy of Adolf Trendelenburg: Overcoming Kantian Subjectivism in the Search for the “Real Basis” of Cognition 28

CHERNYAVINA JU.A. Reception of Ancient Philosophy in Spiritual-Academic Theism (on the Example of the Analysis of Materials from the Journal "Faith and Reason" for 1884) 33

KOROBEYNIKOV V.S. Marcus Aurelius' Interpretation of World Citizenship (Fragment iv.4): the Anthropological Aspect 40

GRUDININ V.P. The Influence of Cartesian Philosophy and Early 19th-Century French Spiritualism on V.N. Karpov's Philosophical System 49

KOTOV I.O. Transformation of the Republican Concept of "Non-Domination" in D. Gädeke’s Critical Republicanism: from Liberty to Counter-Hegemony 55

SOLODILOV I.A., LEVSHIN S.V. A Priori Structures of Emotional Consciousness: Eidetics and Phenomenology of Value Apprehension in Max Scheler’s Axiological Ethics 63

EASTERN PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF VARIOUS MODELS OF THEORETICAL REFLECTION

KULIKOV S.B. Wittgenstein, Buddhism, and the Therapy of Metaphysical Illusions 69

GENG HAITIAN. Neo-Confucian Philosophical Criticism of Positivism and Pragmatism 75

KOTOVA D.D. Oblivion, Its Overcoming and Acceptance as Proto-Philosophical Attitudes in "Shi Jing" ("Book of Poetry") 80

GORDIENKO A.V. The Criticisms of the Mengzi’s Teaching on “Goodness” (Shan 善) of Xing 性 in the Xunzi 87

KONOVALOVA V.I. The Problem of Man in the Anthropology of Dong Zhongshu: From Cosmology to Ethics and Politics 95

KONONCHUK D.V. On the Methodological Perspectives of V.N. Romanov's Concept of the Origin of Theoretical Thinking in the Context of the Problem of the Genesis of Philosophy 102

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN RUSSIA: A CONTEMPORARY HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL INTERPRETATION

LIVSHITS R.L. Soviet Philosophy as a Historical Phenomenon 110

KORNILOV YU.A. Current Issues in the Study of the Philosophy of Nature in Russian Religious Thought as a Comprehensive Historical and Philosophical Phenomenon 121

VOLKOVA A.A. «Sensible Palea» and Nil Sorsky on Human Cognitive Abilities 128

SAKHATSKY A.G. S.P. Shevyryov as a REPRESENTATIVE of the philosophical and Aesthetic Aspects of the "Pure Art" Program (Based on His Work "The Theory of Poetry in Its Historical Development Among Ancient and Modern Peoples") 139

LUTSENKO V.E. Kant and Russian Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century 144

SAPUNOV A.E. The Idea of Freedom as a Regulatory Principle of Progress: Actualization of the Political Philosophy of B.N. Chicherin 150

PISHUN I.S., POPOV YA.N. Axiological Foundations of the Eurasian Political and Legal Doctrine 160

RUSNAK A.G. Psychological Introspection as a Method of the Theological-Academic Theism at the Turn of the 19th–20th Centuries: From A.E. Svetilin to Metropolitan Antony (Khrapovitsky) 165

MASLOV D.A. On the History of Teaching Philosophical Psychology at the Kazan Theological Academy in the Second Half of the 19th Century 175

NOVIKOVA N.V. Critique of Economic Materialism in Russian Theological and Academic Thought at the Beginning of the Twentieth Century 181

CHUGUNOV G.A. The History of Research on Theistic Rationalism in Russian Phylosophy of the 19th–20th Centuries 187

PARSHIN M.A. Social and Philosophical Thought of Russian Harbin in the Cultural Landscape of the Far Eastern Borderlands in the First Half of the 20th Century 193

PROBLEMS OF THE FAR EAST

MATVEEVA E.V., BODIEV KH.A. Sociocultural Rehabilitation of Veterans of the Special Military Operation in the Subjects of the Far Eastern Federal District: Analysis of Needs, Barriers, and Project Solutions 205

LEZHENINA A.A., KOMAROVA V.V. The Motivation System for Young Researchers: Theoretical Aspects and Empirical Analysis 210

LEZHENINA A.D. Outflow and Inflow: Psychological Profiles of Migration-Active and Migration-Passive Youth in the Russian Far East 216

GOTNOGA A.V. The Efficiency of the Far Eastern Tradition 223

NAPRIENKO N.I., SIMONENKO O.A. Women's Organizations in the Republic of Korea: Mechanisms of Influence on Gender Policy and Constraints in Their Activities 232

BALALAEVA N.K. On Some Aspects of Chinese Classical Geomancy 239

PALAMAR V.N. Transformation of Japan‘s Bilateral Alliances in the Asia-Pacific Region in the Context of Us-China Confrontation 246

SULEIMANOVA O.A., ERSHOV S.K. Comparing Nomination Principles in Moscow and Tokyo Metro Systems 252

TSYGANKOVA A.S., AGRANAT YU.V. Student Scientific Clubs: From the Beginning to a Pinnacle (1937–1991) 263

AUTHORS GUIDELINES 272

ПРЕДИСЛОВИЕ / FORWARD

Уважаемый читатель!

Представленный на суд читателя третий номер журнала за 2026 год включает в себя публикации, посвящённые как общемировоззренческим и образовательным проблемам, которые теснейшим образом связаны с решением «вечных» философских вопросов, так и более конкретным аспектам историко-философского знания. Большинство авторов являются преподавателями и аспирантами ведущих дальневосточных вузов из Владивостока и Хабаровска. Кроме того, среди тех, чьи статьи размещены в данном журнале, есть исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга, Ставрополя, Тюмени, Улан-Удэ. Есть и авторы, работающие в зарубежных вузах, в частности, Университете Кадиса (Испания) и Северном Хэбэйском университете (Китай).

Журнал содержит пять разделов, в которых анализируются образовательные стратегии, проблемы основ социально-гуманитарного познания, многочисленные аспекты философского знания, а также актуальные проблемы Дальнего Востока. Целые разделы отданы авторам, занимающимся содержательным разбором концепций и характерных черт западной, восточной (главным образом китайской) и отечественной философии. Интерес авторов к различным культурным и историческим традициям и эпохам отражается в тематике их исследовательских поисков. Значительная доля статей в области истории философии отражает ту мысль, что философия всегда обращается к своим истокам и пройденному пути, она неизбежно «ностальгирует» и желает вернуться к исходным смыслам. Движение философской мысли предполагает обязательное «возвращение», идейно-смысловую связь, постижение прошлого опыта умозрения, что, несомненно, обогащает её изнутри.

Важно, чтобы наш журнал оставался площадкой диалога представителей разных идейных течений, передачи опыта и знания молодым исследователям – аспирантам, студентам. Вместе с тем журнал даёт возможность «начинающим» авторам представить результаты своих научных поисков, но при условии прохождения строгой предварительной экспертизы со стороны старших наставников.

Надеемся, что содержание номера журнала будет достойно внимания как учёных-гуманитариев, так и всех тех, кто проявляет интерес к истории мировой и отечественной интеллектуальной и духовной культуры, стремится понять и осмыслить сущность мироздания и природу человека.

Редактор отдела «Философия»
доктор философских наук,
профессор Пишун С.В.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 11–15
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 11–15

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И КУЛЬТУР
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ И РЕШЕНИЯ

PHILOSOPHY AS A SPACE FOR DIALOGUE BETWEEN CIVILIZATIONS AND CULTURES
EDUCATIONAL STRATEGIES AND SOCIAL-HUMANITARIAN KNOWLEDGE: PERSPECTIVES AND SOLUTIONS

Научная статья
УДК 378.147
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-11-15

СИСТЕМА ЛИЧНОСТНО ОРИЕНТИРОВАННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ОБЩЕНИЯ

Алевтина Вадимовна Иванова[1], **Алексей Александрович Лагунов**[2]
[1]Университет Кадиса, Кадис, Испания, alev13tina@gmail.com
[2]Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь, Россия, emaillag@mail.ru

Аннотация. В статье аргументируется необходимость выстраивания системы личностно ориентированного образования, обусловливаемая поликультурностью современного мира. Утверждается, что наряду с регулирующей ролью государства сегодня чрезвычайно актуальной становится деятельность образовательных учреждений по поиску новых стратегий целенаправленной гармонизации межэтнических отношений, исторически подверженных воздействию противоположных тенденций – к универсализации и к индивидуализации. В аспекте персоналистского философско-методологического подхода этнические культуры представляют собой совокупности продуктов духовно-материальной деятельности, преемственно осуществляемой творческими личностями, преобразующими природную и социальную среду, вследствие чего эти культуры не могут не обладать специфическими характеристиками. С другой стороны, они находятся в постоянном историческом диалоге, обмениваясь плодами социокультурного опыта и постепенно вырабатывая культурные элементы, приемлемые для всего человечества. С учетом данных исторических трендов современная система образования, являющаяся благодаря своей всеобщности тем стержнем, вокруг которого постоянно воссоздается и модифицируется общественное сознание, должна объединить идеалы безусловной ценности каждой личности и общечеловеческого солидаризма.

Ключевые слова: система образования, личность, культура межэтнического общения, поликультурное воспитание, диалог культур

Original article

A SYSTEM OF PERSON-CENTERED EDUCATION IN THE CONTEXT OF IMPROVING THE CULTURE OF INTERETHNIC COMMUNICATION

Alevtina V. Ivanova[1], **Alexey A. Lagunov**[2]
[1]University of Cadiz, Cadiz, Spain, alev13tina@gmail.com
[2]North Caucasus Federal University, Stavropol, Russia, emaillag@mail.ru

Abstract. This article argues for the need to develop a system of person-centered education, driven by the multicultural nature of the modern world. It is argued that, alongside the regulatory role of the state, educational institutions are increasingly seeking new strategies for the targeted harmonization of interethnic relations, which have historically been subject to opposing tendencies – toward universalization and individualization. From a personalistic philosophical and methodological perspective, ethnic cultures represent a collection of products of spiritual and material activity, consistently carried out by creative individuals who transform the natural and social environment. Consequently, these cultures inevitably possess specific characteristics. On the other hand, they engage in a constant historical dialogue, exchanging the fruits of sociocultural experience and gradually developing cultural elements acceptable to all humanity. Given these historical trends, the modern education system, which, due to its universality, is the core around which public consciousness is constantly recreated and modified, must unite the ideals of the unconditional value of each individual and universal human solidarity.

Keywords: education system, personality, culture of interethnic communication, multicultural education, dialogue of cultures

В современном мире практически все страны являются многонациональными государствами. Проблема культурного общения этносов в едином политико-экономическом пространстве исторически всегда была актуальной, не теряет она своей значимости и сегодня. Но в наши дни наряду с регулирующей ролью государства актуальной становится также деятельность образовательных учре-

© Иванова А.В., Лагунов А.А., 2026

ждений, направленная на гармонизацию межэтнических отношений. В рамках этой деятельности активно осуществляется поиск философско-мировоззренческих оснований личностно ориентированного образования. Современная система образования представляет в этом отношении поистине уникальную возможность управляемого воздействия на процесс формирования жизненных ориентиров молодежи и, соответственно, на будущее тех народов, к которым эта молодежь принадлежит.

Для решения множества проблем, связанных с культурой межэтнического общения, сегодня требуются целенаправленные усилия как государства, так и воспитательно-образовательных учреждений, формирующих в личностях гуманистическое отношение к человеку любой национальности, чувство уважения к национальным особенностям, комплекс знаний о традициях и ценностях проживающих в едином социальном пространстве представителей различных культур. Объективный учет социальных реалий позволяет сделать вывод о том, что культура межэтнических отношений является не столько искусственно конструируемым феноменом, сколько продуктом естественно-исторического развития. Разумеется, в общественном сознании в тот или иной исторический период задаются определенные рамки и стратегические приоритеты формирования культуры межэтнических отношений, обусловливающиеся конкретными целями, однако и действие «стихийных» социальных сил влияет на этот процесс, внося в него существенные коррективы.

Следовательно, для гармонизации межэтнических отношений средствами образовательных институтов, ответственных за воспитание творческих, самостоятельных, способных на активное взаимодействие личностей, необходимо учитывать «естественные» факторы, предопределившие специфику социокультурных традиций и национальных психологий – как природно-географические, так и культурно-исторические; при этом, конечно, нужно иметь в виду необычайную сложность социокультурных процессов, постоянную модификацию состояния общества вследствие непрекращающейся преобразовательной деятельности способного к творчеству, к созданию не бывшего ранее человека.

Личностно ориентированный, персоналистский философско-методологический подход предполагает введение в научный дискурс понятия духовной личности в качестве активной, свободной, творческой единицы социально-исторической жизни, которая способна исходя из внутренних желаний, побуждений, представлений изменять как внешнюю среду, природную и социальную, так и саму себя. С.С. Аверинцев верно подметил, что «Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке» [1: с. 7]. Эту мысль дополняет утверждение М.К. Мамардашвили о том, что, как бы то ни говорили приверженцы детерминизма и объективизма, однако «История сама по себе не течет» [2: с. 241], ее постоянно делают люди, инициируя исторические события. «Мамардашвили отмечает, что в сфере социально-духовной и политической прогресс может осуществляться только событийно, т.е. когда личность состоялась, и она берет на себя ответственность… Иначе – ситуация невменяемости и ничто не называется своим именем… Только когда возникает поколение вменяемых людей, они способны на реальное социально-политическое действие, удерживающее мир от хаоса и варварства» [3].

Исходя из данного подхода, духовная личность и общество – понятия взаимообусловленные. Невозможно формирование личности вне общности, так же как непредставимо, что очевидно, существование общностей без творческих личностей, являющихся «коллективным актором» культуры как совокупности продуктов их духовно-материальной преобразовательной деятельности. Но и, как бы это парадоксально ни звучало, сам «человек как социально-духовное существо является продуктом культуры» [4: с. 66], воспроизводящейся в специфике его личности.

По справедливому замечанию М. Бубера, «Личность выявляет себя, вступая в отношение с другими личностями» [5: с. 39], иначе она просто не сможет сформироваться, в чем убеждают нас многочисленные примеры не сказочных киплинговских, а вполне реальных «маугли». Согласно Б.П. Вышеславцеву, нельзя недооценивать влияния на социальную жизнь «особой категории» свободной личности, «действующего лица» истории и личной биографии, ведь «Личность есть высшее единство познающего, оценивающего и действующего субъекта» [6: с. 185], в ней не только осознаются цели и мыслятся средства их достижения, но и, прежде всего, познается система ценностей и проявляется направленная на их осуществление энергия воли.

Вместе с тем Л.А. Тихомиров отмечал, что в обществе нет и не может быть какой-то единой познающей и действующей личности, «сливающей» в себе психологические силы отдельных особей, свойства и интересы которых существенно различаются, поэтому «В социальной среде действует не один человек, но вся совокупность людей, приблизительно равносильных, и общий ход жизни складывается как некоторая равнодействующая этого

множества составляющих сил» [7: с. 68]. Каким же образом возможно учесть действия миллиардов личностей, каждая из которых, по сути, является исторической? Исследование социокультурных процессов предполагает обращение к понятию общественного сознания как специфического интеграла сознаний неисчислимого множества личностей из прошлого и наследующего ему настоящего. В свою очередь, состояние конкретного общественного сознания в определенный момент исторического времени раскрывается посредством применения понятия социального менталитета как совокупности «образов мыследействий», задающихся личности при ее социализации и инкультурации [8: с. 39]. Важно заметить, что общественный менталитет – не данность, а именно заданность, он не возникает «по природе вещей» или вследствие работы генов, а постепенно формируется в ходе воспитательно-образовательного процесса, воспроизводящего в личностях, действительно априори качественно различающихся, определенные апостериорные свойства.

Классическая философия строго различает понятия качества и свойства. Советский академик Б.М. Кедров когда-то справедливо отмечал: «Качество и свойство – это не одно и то же. Качество неотъемлемо от вещи: его изменение означает изменение самой вещи; свойство же, напротив, связано с отношением вещи к другим вещам и процессам природы. Значит, оно – относительно. При изменившихся условиях вещь может потерять свое свойство, но так, что сама останется той же качественно определенной вещью» [9]. Экстраполируя эту дистинкцию на социальную жизнь, можно говорить о том, что люди, от природы качественно различающиеся между собой, становятся личностями в конкретной общественной среде, усваивая духовно-материальный опыт многих поколений, сохраняющийся традицией и развиваемый современниками. Именно в этой среде формируются свойства их менталитета, как способствующие единению с представителями данной социокультурной общности, так и определяющие специфику межэтнического общения.

В сложном процессе межэтнического общения имеют огромное значение, во-первых, свидетельствующее о степени исторической «зрелости» общественного сознания национальное самосознание, во-вторых – играющий особую коммуникативную роль язык межнационального общения и, в-третьих, интегрирующие социум в целостность общепризнанные нормы поведения и правила оценки социальных ситуаций, национальные ценности и их социально значимые символы [10: с. 79]. Корреляции этих трех существенных составляющих межэтнического общения мешают нередко активно функционирующие в обыденном сознании разнообразные проявления национального эгоизма, являющегося не чем иным, как заблуждением в оценке морального облика людей другой национальности, поддерживающееся и воспроизводящееся при наличии в обществе соответствующих этому условий [10: с. 117].

На протяжении всего социально-исторического развития человеческой цивилизации всякий этнос являлся актором собственной культуры, со временем модифицирующейся и почти без исключений взаимодействующей с иными окружающими ее культурами, при этом происходил культурный обмен, осуществлялся «диалог культур», способствующий их слиянию, которое происходило далеко не всегда вследствие воздействия другой, противоположной тенденции процесса общественного развития – тенденции к изоляции, дистанцированию от чужеродных этнических культур. Непрерывное историческое взаимодействие не подвело разнообразные этнические культуры под некий постепенно выявляющийся общечеловеческий «знаменатель» вследствие сохранения уникальности, особенности конкретных культур, исчезающей только вместе с ними. «В истории, – писал Н.А. Бердяев, – мы видим две тенденции – тенденцию к индивидуализации и тенденцию к универсализации. Обе тенденции неизбежны в космической жизни и правомерны. Но почти никогда не было достигнуто их гармоническое сочетание, всегда бывало чрезмерное преобладание одной тенденции над другой» [11: с. 518–519]. Однако от этого гармонизация индивидуального и универсального не перестает быть тем идеалом, в направлении которого должна осуществляться нормальная социокультурная жизнедеятельность, не приводящая к эксцессам космополитизма или гипертрофированного национализма.

Социальный идеал, на наш взгляд, неправомерно рассматривать как нечто виртуальное, мало относящееся к реальной жизни, напротив, многочисленные социальные идеалы постоянно реализуются в жизни и человека, и общества, обеспечивая при этом их целенаправленное развитие; и даже если социальные идеалы не осуществляются в том виде, в котором они представлялись когда-то ранее, тем не менее они позволяют осмысленно двигаться в социально-историческом времени. В отношении общечеловеческой цивилизации можно с уверенностью сказать, что она исторически осуществляла гуманистические социальные идеалы. Можно вполне

согласиться с В.С. Соловьевым, писавшим, что «*равнодействующая* истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*» [12: с. 550–551], – и это становится возможным вследствие совершенствования мировой культуры и формирования комплекса общечеловеческих ценностей, приемлемых для всех людей вне зависимости от их этнокультурных или конфессиональных самоидентификаций.

В современном обществе вследствие интенсификации глобализационных процессов, роста коммуникаций и развития технологий ускоряется обмен духовными и материальными ценностями, усиливаются миграционные процессы, расширяются межэтнические контакты. Это ведет как к положительным, так и к отрицательным последствиям в обществах, а для воспитательно-образовательных систем всех стран мира означает необычайное повышение сложности стоящих перед ними задач. В таких условиях поликультурное воспитание и образование доказывает свое преимущество перед монокультурным, оно становится эффективным транслятором норм совместной жизнедеятельности, выработанным в локальных (и при этом поликультурных) цивилизациях.

Реальной социокультурной практикой современных образовательных учреждений сегодня становится не только культивирование благожелательности, взаимопонимания между представителями различных этносов, проживающих рядом друг с другом, но и моделирование конструктивных форм и принципов межэтнических отношений. Это требует глубокого и скрупулезного исследования духовно-материального культурного опыта многочисленных этносов, составляющих целостную локальную цивилизацию, интегрирования его позитивных элементов в создаваемые образовательные программы социально-гуманитарной, этнокультурной и этнополитической направленности, адаптации данных программ к региональным условиям. Выполнение перечисленных задач, по нашему мнению, возможно лишь при условии систематизации личностно ориентированных образовательных форм, средств, методов и методик. Этнические культуры субъективно-объективны, они создавались людьми в ходе истории, но они же и формировали людей, делая их творческими личностями. Усвоение, приятие всякой культуры осуществляется прежде всего на личностном уровне, на этом же уровне идет и трансляция, и модификация культуры. При организации воспитательно-образовательного процесса этот факт необходимо учитывать, интегрируя социально-гуманитарные дисциплины в единый, целостный, персоналистически ориентированный комплекс.

Таким образом, ключевыми факторами гармонизации межэтнических отношений в реальной современной практике являются моделирование конструктивных форм и принципов межэтнических отношений, культивирование терпимости и благожелательного взаимопонимания как элементарной нормы этих отношений, и необычайно важной при ее осуществлении является система личностно ориентированного образования. Огромным преимуществом образования перед другими социальными практиками является то, что она является тем стержнем, вокруг которого постоянно воссоздается и модифицируется общественное самосознание. Залог выживания общества – творческое взаимодействие воспитательно-образовательной системы с другими социальными институтами, а наиболее оптимальной образовательной стратегией нам представляется диалог, в котором соединяются идеалы безусловной ценности каждой личности и общечеловеческого солидаризма.

Список источников

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва : Coda, 1997. 343 с.

2. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. Москва : Прогресс-Традиция, 2008. 304 с.

3. Нижников С.А. Постижение Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили // Пространство и Время : альманах : электронное научное издание. 2014. Т. 7, Вып. 1. URL: http://www.j-spacetime.com/ actual %20content/t7v1/t7v1_PDF/2227-9490e-aprovr_e-ast7-1.2014.23.pdf (дата обращения: 16.05.2026).

4. Нижников С.А. Духовное познание в диалоге культур // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2023. Т. XX, Вып. 3. С. 64–70. doi:10.31079/1992-2868-2023-20-3-64-70

5. Бубер М. Я и Ты. Москва : Высшая школа, 1993. 175 с.

6. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Москва : Республика, 1994. 368 с.

7. Тихомиров Л.А. Христианство и политика. Москва : Облиздат ; Апир, 1999. 616 с.

8. Лагунов А.А., Ющенко В.Н. Российский метаэтнический менталитет в аспекте философского персонализма. Москва : ИНФРА-М, 2025. 189 с.

9. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. URL: http://oldmemory.ru/?file=veschi-svoistva-i-otnoshenia-7 (дата обращения: 16.05.2026).

10. Джугунусов М.С. Национализм в различных измерениях. Алма-Ата : Казахстан, 1990. 197 с.

11. Бердяев Н.А. Русская идея. Москва : Эксмо; Санкт-Петербург : Мидгард, 2005. 832 с.
12. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1990. 822 с.

References

1. Averintsev S.S. Poetika rannevizantijskoj literatury [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow : Coda, 1997. 343 p. (In Russ.).
2. Mamardashvili M.K. Opyt fizicheskoj metafiziki [Experience of physical metaphysics]. Moscow : Progress-Traditsiya, 2008. 304 p. (In Russ.).
3. Nizhnikov S.A. Postizhenie Mamardashvili. Chast' 1. Filosofiya ekzistentsial' nogo sobytiya M.K. Mamardashvili [Understanding Mamardashvili. Part 1. M.K. Mamardashvili's Philosophy of the Existential Event] // Elektronnoe nauchnoe izdanie Al' manakh Prostranstvo i Vremya. 2014. Vol. 7, no. 1, URL: http://www.j-spacetime.com/actual %20content/t7v1/t7v1_PDF/2227-9490e-aprovr_e-ast7-1.2014.23.pdf (accessed: 16.05.2026). (In Russ.).
4. Nizhnikov S.A. Dukhovnoe poznanie v dialoge kul' tur [Spiritual knowledge in the dialogue of cultures] // Sotsial' nye i gumanitarnye nauki na Dal' nem Vostoke. 2023. Vol. XX, no. 3. P. 64–70. doi:10.31079/1992-2868-2023-20-3-64-70 (In Russ.).
5. Buber M. Ya i Ty [You and I]. Moscow : Vysshaya shkola, 1993. 175 p. (In Russ.).
6. Vysheslavtsev B.P. Etika preobrazhennogo Erosa [The Ethics of Transfigured Eros]. Moscow : Respublika, 1994. 368 p. (In Russ.).
7. Tikhomirov L.A. Khristianstvo i politika [Christianity and Politics]. Moscow : Oblizdat ; Apir, 1999. 616 p. (In Russ.).
8. Lagunov A.A., Yushchenko V.N. Rossijskij metaetnicheskij mentalitet v aspekte filosofskogo personalizma [Russian metaethnic mentality in the aspect of philosophical personalism]. Moscow : INFRA-M, 2025. 189 p. (In Russ.).
9. Uemov A.I. Veshchi, svojstva i otnosheniya [Things, properties and relationships]. URL: http://oldmemory.ru/?file=veschi-svoistva-i-otnoshenia-7 (accessed: 16.05.2026). (In Russ.).
10. Dzhugunusov M.S. Natsionalizm v razlichnykh izmereniyakh [Nationalism in different dimensions]. Alma-Ata : Kazakhstan, 1990. 197 p. (In Russ.).
11. Berdyaev N.A. Russkaya ideya [Russian idea]. Moscow : Eksmo; Sankt-Peterburg : Midgard, 2005. 832 p. (In Russ.).
12. Solov' ev V.S. Sochineniya v 2-kh tomakh [Works in 2 volumes. Vol. 2]. Vol. 2. Moscow : Mysl' , 1990. 822 p. (In Russ.).

Информация об авторах

А.В. Иванова – докторант, научный сотрудник, факультет педагогических наук, кафедра дидактики;
А.А. Лагунов – доктор философских наук, профессор.

Information about the authors

A.V. Ivanova is a Doctoral Candidate and Research Fellow at the Faculty of Pedagogical Sciences, Department of Didactics;
A.A. Lagunov is a Doctor of Philosophy and Professor.

Вклад авторов:
Иванова А.В. – концепция исследования; написание исходного текста; итоговые выводы.
Лагунов А.А. – развитие методологии; доработка и дополнение текста.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors:
Ivanova A.V. – research concept; writing the original text; final conclusions.
Lagunov A.A. – methodology development; revision and addition of the text.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 16–21
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 16–21

Научная статья
УДК 165.62 + 316.74 + 159.923 + 17.023.34
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-16-21

TRANSITUS STATIM КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ УСТАЛОСТИ

Сергей Владимирович Сахневич
Институт деловой карьеры, Москва, Россия, crash68@yandex.ru, ORCID https://orcid.org/0000-0002-2068-9250

Аннотация. В статье предпринимается философский анализ феномена экзистенциальной усталости – состояния, при котором способность к длительному продуктивному труду и генерации смыслов исчерпывается не вследствие физического или психического истощения, а в результате утраты смысловой связности между действиями субъекта и горизонтом его жизненного мира. Обосновывается тезис о том, что классические стратегии преодоления усталости (апелляция к силе воли, дисциплинарные практики, поиск «призвания») исходят из модели линейного роста в рамках одной онтологической установки и потому оказываются неэффективными в долгосрочной перспективе, поскольку не затрагивают коренной причины угасания трудолюбия – исчерпания эвристического потенциала того мира, в котором субъект пребывает. В качестве альтернативы предлагается концепция Transitus Statim – практики онтологических переходов, в рамках которой трудолюбие переосмысляется не как моральная добродетель или черта характера, а как побочный продукт семиотического резонанса, возникающего при погружении субъекта в новую «языковую игру» (Л. Витгенштейн). На основе анализа механизмов утраты смысла показано, что энергия для свершений рождается не из накопления волевого ресурса, а из постоянного обновления «почвы» бытия – смены онтологических горизонтов, каждый из которых задает новую систему координат для смыслообразования. Предлагаемая модель включает три этапа: распознание семиотического истощения текущего мира; приостановку и аналитическое погружение в альтернативную форму жизни; возврат с обогащенным смысловым ресурсом. Неиссякаемое трудолюбие трактуется как навык семиотической навигации – способность рождать новые смыслы из актов перехода, превращающая жизнь из линейного движения к цели в серию «малых рождений». Исследование вносит вклад в разработку практической философии субъективности, предлагая онтологически фундированную стратегию преодоления экзистенциальной усталости, альтернативную как редукционистским психологическим моделям, так и волюнтаристским этическим программам.

Ключевые слова: экзистенциальная усталость, трудолюбие, Transitus Statim, онтологический переход, семиотический резонанс, языковая игра, смыслообразование, философия субъективности

Original article

TRANSITUS STATIM AS AN ONTOLOGICAL STRATEGY FOR OVERCOMING EXISTENTIAL FATIGUE

Sergey V. Sakhnevich
Institute of Business Career, Moscow, Russia, crash68@yandex.ru, ORCID https://orcid.org/0000-0002-2068-9250

Abstract. The article presents a philosophical analysis of the phenomenon of existential fatigue – a state in which the capacity for sustained productive work and meaning generation is exhausted not due to physical or mental depletion, but as a result of the loss of semantic coherence between the subject's actions and the horizon of his life world. It is argued that classical strategies for overcoming fatigue (appeal to willpower, disciplinary practices, search for «vocation») are based on a model of linear growth within a single ontological framework and therefore prove ineffective in the long term, since they do not address the root cause of the decline in diligence – the exhaustion of the heuristic potential of the world in which the subject resides. As an alternative, the concept of Transitus Statim is proposed – a practice of ontological transitions in which diligence is reinterpreted not as a moral virtue or character trait, but as a byproduct of semiotic resonance arising from the subject's immersion in a new «language game» (L. Wittgenstein). Analyzing the mechanisms of meaning loss, it is shown that the energy for accomplishments is generated not by the accumulation of volitional resources, but by the constant renewal of the «soil» of being – the change of ontological horizons, each of which establishes a new coordinate system for meaning-making. The proposed model includes three stages: recognition of the semiotic exhaustion of the current world; suspension and analytical immersion into an alternative form of life; return with an enriched semantic resource. Inexhaustible diligence is interpreted as a skill of semiotic navigation – the ability to generate new meanings from acts of transition, transforming life from linear movement towards a goal into a series of «minor births». The study contributes to the development of a practical philosophy of subjectivity, offering an ontologically grounded strategy for overcoming existential fatigue, alternative to both reductionist psychological models and voluntaristic ethical programs.

Keywords: existential fatigue, diligence, Transitus Statim, ontological transition, semiotic resonance, language game, meaning-making, philosophy of subjectivity

© Сахневич С.В., 2026

Введение

Современная культура, наследуя установкам протестантской этики и индустриального капитализма, наделила трудолюбие статусом центральной добродетели. Способность к длительной, интенсивной и продуктивной работе рассматривается не только как условие экономического успеха, но и как маркер моральной состоятельности субъекта [1: с. 98–102]. Однако парадоксальным образом именно в эпоху, когда трудолюбие возведено в ранг высшей ценности, фиксируется массовое распространение феномена, который можно обозначить как «экзистенциальную усталость» – состояние, при котором способность к труду исчерпывается не вследствие физического или психического истощения, а в результате утраты смысловой связности между действиями субъекта и горизонтом его жизненного мира [2: с. 45; 3: с. 162].

Классические рецепты преодоления этого состояния, транслируемые как популярной психологией, так и менеджерской литературой, апеллируют к трем основным стратегиям. Первая – культивация силы воли и дисциплины, восходящая к стоической традиции и получившая новое воплощение в концепциях «self-management» [4: с. 134–140]. Вторая – поиск «своего призвания», предполагающий, что подлинное трудолюбие становится возможным только тогда, когда деятельность резонирует с глубинными склонностями субъекта. Третья – смена профессиональной траектории, рассматриваемая как способ обновления утраченного интереса [5: с. 78].

Все эти стратегии, несмотря на их внешнюю убедительность, обладают фундаментальным ограничением: они исходят из модели **линейного роста** в рамках одного, неизменного мира. Сила воли, призвание, карьерная траектория – все эти понятия предполагают, что субъект движется по прямой линии к цели, оставаясь внутри одной онтологической установки, одного набора правил, одной «языковой игры» [6: с. 86–89]. Однако экзистенциальная усталость, как показывают клинические наблюдения и философская рефлексия, наступает не тогда, когда у субъекта недостаточно силы воли или когда он не нашел «своего дела». Она наступает тогда, когда **исчерпывается эвристический потенциал мира**, в котором он находится, – когда этот мир становится «прозрачным», предсказуемым, «безвоздушным», перестает удивлять и бросать вызов [7: с. 112–115; 8: с. 56].

В этом контексте возникает необходимость в философской стратегии, которая не предлагает «больше воли» или «другую работу», а радикально пересматривает саму онтологическую предпосылку, лежащую в основании современных представлений о трудолюбии. Цель настоящей статьи – представить и обосновать такую стратегию, разрабатываемую в рамках философии Transitus Statim (от лат. *transitus* переход, *statim* немедленно). Эта концепция, имеющая корни в экзистенциализме, феноменологии и поздней философии Л. Витгенштейна, предлагает понимать трудолюбие не как моральную добродетель и не как черту характера, а как **побочный продукт семиотического резонанса** – состояния, в котором действия субъекта находятся в осмысленной и живой связи с «языковой игрой» его текущего мира. Исчерпание трудолюбия, с этой точки зрения, есть сигнал не о недостатке воли, а о том, что мир стал тесен. Возвращение энергии возможно не через накопление силы, а через смену онтологического горизонта.

1. Трудолюбие как философская проблема: критика редукционистских моделей

Философская традиция, за редкими исключениями, не рассматривала трудолюбие как самостоятельный предмет рефлексии, оставляя его в ведении этики, психологии и экономической антропологии. Аристотелевское различение *praxis* и *poiesis* задало понимание деятельности как имеющей цель вне себя самой, что впоследствии было развито в марксистской концепции отчужденного труда [9: с. 155–157; 10: с. 123]. В этой традиции трудолюбие оказывается либо добродетелью гражданина, либо идеологической маской эксплуатации. Однако ни то, ни другое объяснение не проясняет феноменологического механизма исчерпания трудолюбия.

Современная психология предлагает более детализированные модели. В рамках позитивной психологии трудолюбие (grit) трактуется как комбинация настойчивости и страсти к долгосрочным целям, поддающаяся тренировке [11: с. 45–48]. Теория самоопределения связывает его с удовлетворением базовых потребностей в автономии, компетентности и связанности [12: с. 112]. Когнитивная психология акцентирует роль внимания и самоконтроля [13: с. 78–82]. Однако все эти подходы остаются в рамках методологического индивидуализма, рассматривая субъекта как автономного агента, управляющего своими внутренними ресурсами.

Философская критика психологических моделей исходит из того, что они упускают из виду **онтологическое измерение** проблемы. Как показал М. Хайдеггер, способность к деятельности не есть свойство изолированного субъекта, а модус его бытия-в-мире. Трудолюбие, с этой точки зрения, есть не столько качество индивида, сколько способ, которым мир открывается субъекту как значимый и

требующий ответа. Когда Хайдеггер говорит о *Sorge* (заботе) как фундаментальной структуре *Dasein*, он указывает на то, что способность к деятельности коренится не в воле, а в бытийной расположенности, в том, как мир озабочивает человека.

Дальнейшее развитие эта линия получает в работах позднего М. Фуко, который анализирует практики «заботы о себе» как способы конституирования субъекта, а не как проявления его предзаданных свойств [15: с. 56–60]. Трудолюбие, с этой точки зрения, есть не врожденная черта и не результат тренировки воли, а **эффект определенной практики**, способа бытия-в-мире. Исчерпание трудолюбия оказывается симптомом исчерпания эвристического потенциала той формы жизни, в которой субъект пребывает.

Экзистенциалистская традиция дополняет этот анализ указанием на связь между способностью к деятельности и наличием смысла. В. Франкл в логотерапии утверждает, что утрата смысла (экзистенциальный вакуум) приводит к неврозам и апатии, которые не могут быть излечены простым увеличением «дозы» воли. Ж.-П. Сартр в «Бытии и ничто» показывает, что свобода, не фундированная проектом, оборачивается тошнотой и отвращением к действию. Эти наблюдения подводят к центральному тезису настоящего исследования: **трудолюбие кончается не тогда, когда иссякает сила воли, а тогда, когда заканчивается смысл**. А смысл кончается, когда исчерпывается эвристический потенциал мира, в котором ты находишься.

2. Семиотический резонанс как онтологическое основание трудолюбия

Для понимания механизмов смыслообразования, лежащих в основании трудолюбия, необходимо обратиться к концепции «языковой игры», разработанной поздним Л. Витгенштейном. В «Философских исследованиях» Витгенштейн показывает, что значение слова не есть некая сущность, привязанная к знаку, но определяется его употреблением в рамках формы жизни. Языковая игра – это не просто способ говорения, но целостная практика, включающая действия, реакции, инструменты, разделяемые участниками.

Применительно к проблеме трудолюбия это означает, что энергия для деятельности возникает не из волевого усилия как такового, а из **семиотического резонанса** – состояния, в котором действия субъекта напрямую и осмысленно связаны с языковой игрой его текущего мира. Когда человек осваивает новое ремесло, он не «заставляет» себя учиться; он «заболевает» им, погружаясь в его логику, материалы, историю, язык. Энергия рождается из самого погружения, из того, что каждое действие обретает смысл в контексте осваиваемой практики.

Семиотический резонанс можно описать через три взаимосвязанных параметра. Первый – **интенсивность**: степень вовлеченности субъекта в языковую игру, мера того, насколько мир захватывает его. Второй – связность: степень, в которой отдельные действия складываются в осмысленную последовательность, образуя нарратив или проект. Третий – **эвристический потенциал**: способность мира порождать новые смыслы, удивлять, бросать вызов, открывать неожиданные перспективы [16: с. 206–210].

Исчерпание трудолюбия наступает тогда, когда снижается любой из этих параметров. Мир может перестать захватывать (снижение интенсивности), действия могут утратить связность (фрагментация опыта), или, что наиболее важно, мир может исчерпать свой эвристический потенциал – стать предсказуемым, «прозрачным», «безвоздушным». Именно последний случай представляет наибольший интерес для философского анализа, поскольку он не связан с внешними обстоятельствами (усталость, стресс) и не поддается коррекции через увеличение волевого усилия.

Здесь уместно обратиться к понятиям герменевтического горизонта (Х.-Г. Гадамер) и жизненного мира (Э. Гуссерль). Горизонт – это не граница, за которой ничего нет, а то, откуда мир открывается, и то, куда мы можем двигаться, расширяя его [17: с. 311–315]. Исчерпание эвристического потенциала означает, что горизонт перестает расширяться; мир становится замкнутым, предсказуемым, неспособным порождать новое. В терминах гуссерлианской феноменологии это состояние можно описать как «седиментацию» смыслов – их оседание в виде безжизненных, автоматически воспроизводящихся структур [18: с. 158–162].

3. Transitus Statim: онтологическая структура перехода

Концепция Transitus Statim предлагает стратегию преодоления экзистенциальной усталости, радикально отличную от классических моделей. Вместо накопления волевого ресурса в рамках одного мира она предполагает **смену онтологического горизонта** – переход в иную «форму жизни» (Витгенштейн), иную языковую игру, иную систему координат для смыслообразования.

Термин *transitus statim* (лат. «переход немедленно») акцентирует два ключевых аспекта. Во-первых, речь идет не о постепенном движении внутри одного мира, а о **прыжке**, о переходе, который меняет саму онтологию бытия субъекта. Во-вторых, этот переход должен быть совершен «не-

медленно» – не в смысле поспешности, а в смысле решительности, отказа от откладывания. Это не смена работы в обывательском понимании, не поиск «более интересного» занятия в рамках той же парадигмы. Это смена самой парадигмы – переход от одной формы жизни к другой.

Процесс перехода может быть описан как последовательность трех фаз, каждая из которых имеет свои онтологические характеристики.

Первая фаза – распознание. Субъект фиксирует, что мир, в котором он пребывает, стал для него «прозрачным», предсказуемым, «безвоздушным». Это не оценка мира как «плохого» или «неинтересного», а онтологическая диагностика: мир исчерпал свой эвристический потенциал, перестал быть источником удивления и вызова. Ключевой признак этой фазы – утрата способности учиться. Субъект больше не удивляется, не открывает нового, не сталкивается с неразрешимыми задачами. Именно в этой точке, как показывает анализ, и возникает экзистенциальная усталость.

Вторая фаза – приостановка и аналитическое погружение. Субъект не бежит от старого мира в отчаянии, а тактически «примеряет» новый – не как карьеру, а как форму жизни. Он изучает его правила, ценности, язык, практики. Здесь важно различение, введенное М. Фуко, между «познанием» (*connaissance*) и «знанием» (*savoir*). Познание – это усвоение информации. Знание – это погружение в практику, освоение того, как говорят, действуют, чувствуют в новом мире. В этой фазе субъект не принимает окончательного решения, он примеряет, исследует, учится видеть мир иначе.

Третья фаза – возврат. Субъект возвращается к себе, но обогащенным. Новый смысл, рожденный на границе двух миров, становится топливом для нового трудолюбия. Важно, что возврат не означает отказа от старого мира; он означает, что старый мир теперь видится иначе – с точки зрения иного горизонта. Этот механизм описан в феноменологии как «герменевтический круг»: понимание целого (нового мира) позволяет иначе увидеть части (старый опыт).

4. Неиссякаемое трудолюбие как навык семиотической навигации

Из предложенной модели вытекает радикальное переосмысление природы трудолюбия. Неиссякаемое трудолюбие – это не результат одного правильного выбора (нашел «свое дело») и не продукт тренировки воли. Это **навык семиотической навигации** – способность распознавать момент исчерпания эвристического потенциала мира и совершать онтологический переход, обновляя смысловую основу деятельности.

Этот навык включает несколько компонентов. Первый – **герменевтическая чувствительность**: способность распознавать снижение интенсивности, связности и эвристического потенциала своего мира. Второй – **онтологическая смелость**: готовность к прыжку, к переходу, не гарантирующему успеха в терминах старой системы координат. Третий – **способность к удержанию множественности**: умение не отождествлять себя с одной формой жизни, сохранять способность к примерке иных миров [19: с. 112–115].

Важнейшим следствием этой модели является то, что субъект перестает зависеть от одной «большой идеи» на всю жизнь. Классическая культура предполагала, что подлинное существование требует единственного, раз и навсегда выбранного призвания. Философия Transitus Statim предлагает иную онтологию: жизнь превращается из прямой линии к цели в **серию** «**малых рождений**» – последовательность онтологических переходов, каждый из которых дарит новую энергию, новые смыслы, новое трудолюбие.

Здесь уместна параллель с концепцией «потока» (flow) М. Чиксентмихайи, который показал, что оптимальное переживание возникает на границе между скукой и тревогой, когда сложность задачи соответствует навыкам субъекта [20: с. 89–92]. Однако в отличие от Чиксентмихайи, который остается в рамках психологии индивидуального развития, философия Transitus Statim переносит акцент с баланса «навык–сложность» на **смену самого типа сложности**. Исчерпание эвристического потенциала мира означает, что задачи в нем перестают быть «сложными» в том смысле, который требует творческого усилия; они становятся либо рутинными, либо неразрешимыми в рамках существующей парадигмы. Переход в новую форму жизни – это не просто увеличение сложности, а смена парадигмы сложности, открывающая новые горизонты для развития.

5. Экзистенциальная усталость и герменевтический голод

В терминах предлагаемой модели экзистенциальную усталость можно переосмыслить как **герменевтический голод** – состояние, в котором субъект, исчерпав эвристический потенциал своего мира, более не способен черпать из него смыслы, но еще не совершил перехода в новый онтологический горизонт. Это состояние характеризуется амбивалентностью: с одной стороны, старый мир стал тесен и неинтересен; с другой – переход в новый мир требует усилия, которое в состоянии апатии кажется непосильным.

Классические стратегии – апелляция к силе воли, поиск мотивации, смена деятельности – не ра-

ботают именно потому, что они не затрагивают коренной причины. Невозможно «заставить» себя увлечься тем, что больше не увлекает; невозможно найти смысл там, где он исчерпан. Экзистенциальная усталость есть не недостаток воли, а **онтологический тупик**, который не может быть преодолен в рамках той же онтологии.

Философия Transitus Statim предлагает выход не через накопление, а через обновление. Секрет неиссякаемого трудолюбия заключается не в том, чтобы копить силу воли, а в том, чтобы постоянно менять «почву» под ногами. Неиссякаемое трудолюбие есть способность рождать новые смыслы из актов перехода. Каждый переход – это «малое рождение», которое обновляет экзистенциальный ресурс.

Эта модель имеет глубокие параллели с идеями позднего М. Хайдеггера о языке как «доме бытия». В работе «Путь к языку» Хайдеггер пишет, что подлинное говорение есть не выражение уже имеющихся мыслей, а событие, в котором язык впервые дает мысль [21: с. 260–263]. Применительно к нашей проблеме это означает, что новое трудолюбие не может быть «найдено» в себе; оно может быть только «вызвано» к жизни через погружение в новую языковую игру, которая задает новые возможности для смыслообразования.

6. Практическая философия субъективности: от онтологии к этике

Предложенная онтологическая модель имеет важные этические импликации. Если трудолюбие есть не моральная добродетель, а побочный продукт семиотического резонанса, то это освобождает субъекта от чувства вины, связанного с его утратой. Экзистенциальная усталость перестает быть моральным провалом (лень, слабоволие) и становится онтологическим сигналом – указанием на то, что мир стал тесен, что пришло время для перехода.

Этика Transitus Statim – это не этика долженствования, а этика **чуткости к онтологическим сигналам**. Она требует не больше воли, а больше внимания к тому, как мир открывается субъекту. Она учит распознавать момент исчерпания эвристического потенциала и иметь смелость совершить переход, не дожидаясь, пока усталость станет невыносимой.

Эта этика близка к тому, что М. Фуко называл «практиками себя» – способам конституирования субъекта, альтернативным как аскетической дисциплине, так и гедонистическому саморастворению. Transitus Statim предлагает третью возможность: субъект конституируется не через закрепление в одной форме жизни, а через способность к переходу, через удержание множественности онтологических горизонтов.

Здесь уместно вспомнить различение, введенное П. Рикёром, между «идентичностью как самостью» (*idem*) и «идентичностью как самобытностью» (*ipse*) [22: с. 56–60]. *Idem* – это неизменное ядро, то, что остается тем же самым. *Ipse* – это способность сохранять себя в изменении, быть тем же самым, несмотря на изменение (и благодаря ему). Трудолюбие, основанное на *idem*, стремится к стабильности, к закреплению в одной форме жизни. Трудолюбие, основанное на *ipse*, есть способность к обновлению, к сохранению себя через переход.

Заключение: трудолюбие как поток, а не запас

Проведенный анализ позволяет сформулировать основные выводы. Во-первых, классические стратегии преодоления экзистенциальной усталости (сила воли, дисциплина, поиск призвания) исходят из модели линейного роста в рамках одной онтологической установки и потому оказываются неэффективными, когда причина усталости – исчерпание эвристического потенциала мира.

Во-вторых, трудолюбие должно быть переосмыслено не как моральная добродетель или черта характера, а как **побочный продукт семиотического резонанса** – состояния, в котором действия субъекта находятся в осмысленной и живой связи с языковой игрой его текущего мира.

В-третьих, философия Transitus Statim предлагает альтернативную модель, в которой неиссякаемое трудолюбие есть навык семиотической навигации – способность распознавать момент исчерпания эвристического потенциала мира и совершать онтологический переход, обновляя смысловую основу деятельности.

В-четвертых, эта модель превращает жизнь из прямой линии к цели в серию «малых рождений», каждое из которых дарит новую энергию. Неиссякаемое трудолюбие оказывается не результатом накопления ресурса, а способностью к его постоянному обновлению через переход.

В-пятых, предлагаемая этика Transitus Statim – это этика чуткости к онтологическим сигналам, альтернативная как волюнтаристским программам самодисциплины, так и редукционистским психологическим моделям.

В более широкой перспективе исследование вносит вклад в разработку **практической философии субъективности**, которая, наследуя интуициям экзистенциализма, феноменологии и позднего Витгенштейна, предлагает онтологически фундированную стратегию преодоления экзистенциальной усталости. Ваше трудолюбие кончается не потому, что вы ленивы. Оно кончается, потому что ваш мир стал для вас тесен. Смените мир – и энергия вернется.

Список источников

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
2. Розин В.М. Экзистенциальная усталость и пути ее преодоления // Культура и искусство. 2019. № 3. С. 44–54.
3. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998. 264 с.
4. Питерсон Дж. 12 правил жизни: противоядие от хаоса. Москва : Питер, 2018. 512 с.
5. Сенько Ю.В. Образование как практика становления человека // Педагогика. 2017. № 5. С. 76–84.
6. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть II. Москва : Гнозис, 1994. 106 с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. Москва : Республика, 2000. 639 с.
9. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. Москва : Мысль, 1983. С. 53–294.
10. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 42. Москва : Политиздат, 1956. С. 41–174.
11. Дакворт А. Твердость характера: как развить в себе главное качество успешных людей. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2019. 368 с.
12. Деси Э., Райан Р. Теория самоопределения: ключевые идеи и современные направления // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 17, № 1. С. 108–123.
13. Канеман Д. Думай медленно… решай быстро. Москва : АСТ, 2014. 653 с.
14. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций в Коллеж де Франс (1981–1982). Санкт-Петербург : Наука, 2010. 677 с.
15. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург : Ювента ; Наука, 1999. 606 с.
16. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.
17. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. 399 с.
18. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. Москва : Смысл, 2003. 487 с.
19. Чиксентмихайи М. Поток: психология оптимального переживания. Москва : Альпина нон-фикшн, 2015. 460 с.
20. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. Москва : Республика, 1993. С. 259–273.
21. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. Москва : Канон-Пресс, 2002. 624 с.

References

1. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Moscow : Progress, 1990. 808 p. (In Russ.).
2. Rozin V.M. Existential Fatigue and Ways to Overcome It // Culture and Art. 2019. No. 3. P. 44–54. (In Russ.).
3. Levinas E. Time and the Other. The Humanism of the Other. St. Petersburg : Higher Religious and Philosophical School, 1998. 264 p. (In Russ.).
4. Peterson J. 12 Rules of Life: An Antidote to Chaos. Moscow : Peter, 2018. 512 p. (In Russ.).
5. Senko Yu.V. Education as a Practice of Human Development // Pedagogy. 2017. No. 5. P. 76–84. (In Russ.).
6. Wittgenstein L. Philosophical Works. Part II. Moscow : Gnozis, 1994. 106 p. (In Russ.).
7. Frankl V. Man's Search for Meaning. Moscow : Progress, 1990. 368 p. (In Russ.).
8. Sartre J.-P. Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology. Moscow : Respublika, 2000. 639 p. (In Russ.).
9. Aristotle. Nicomachean Ethics // Aristotle. Works. In 4 vols. Vol. 4. Moscow : Mysl, 1983. P. 53–294. (In Russ.).
10. Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 // Marx K. and Engels F. Works. In 50 vols. Vol. 42. Moscow : Politizdat, 1956. P. 41–174. (In Russ.).
11. Duckworth A. Firmness of character: how to develop the main quality of successful people. Moscow : Mann, Ivanov and Ferber, 2019. 368 p. (In Russ.).
12. Deci E., Ryan R. Theory of self-determination: key ideas and modern trends // Psychology. Journal of the Higher School of Economics. 2020. Vol. 17, no. 1. P. 108–123. (In Russ.).
13. Kahneman D. Think Slowly… Decide Quickly. Moscow : AST, 2014. 653 p. (In Russ.).
14. Foucault M. The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France (1981–1982). St. Petersburg : Nauka, 2010. 677 p. (In Russ.).
15. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. St. Petersburg : Yuventa ; Nauka, 1999. 606 p. (In Russ.).
16. Gadamer H.-G. Truth and Method. Moscow : Progress, 1988. 704 p. (In Russ.).
17. Husserl E. Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. St. Petersburg : Vladimir Dal, 2004. 399 p. (In Russ.).
18. Leontiev D.A. Psychology of Meaning: Nature, Structure, and Dynamics of Meaningful Reality. Moscow : Smysl, 2003. 487 p. (In Russ.).
19. Csikszentmihalyi M. Flow: The Psychology of Optimal Experience. Moscow : Alpina Non-Fiction, 2015. 460 p. (In Russ.).
20. Heidegger M. The Way to Language // Heidegger M. Time and Being. Moscow : Republic, 1993. P. 259–273. (In Russ.).
21. Ricoeur P. Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics. Moscow : Canon-Press, 2002. 624 p. (In Russ.).

Информация об авторе

С.В. Сахневич – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой лингвистики Института деловой карьеры.

Information about the author

S.V. Sakhnevich is Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Linguistics, Institute of Business Career.

Статья поступила в редакцию 01.06.2026; одобрена после рецензирования 30.06.2026; принята к публикации 15.07.2026.
The article was submitted 01.06.2026; approved after reviewing 30.06.2026; accepted for publication 15.07.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 22–27
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 22–27

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И КУЛЬТУР
ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ: ОТ АНТИЧНОГО МИРОПОНИМАНИЯ К СОВРЕМЕННЫМ КОНЦЕПЦИЯМ

PHILOSOPHY AS A SPACE FOR DIALOGUE BETWEEN CIVILIZATIONS AND CULTURES
EUROPEAN PHILOSOPHICAL THOUGHT AS AN OBJECT OF STUDY: FROM ANTIQUITY TO MODERNITY

Научная статья
УДК 291.1
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-22-27

МОДЕЛЬ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ Г. ЛОТЦЕ КАК ИСТОЧНИК КОНЦЕПЦИИ ТЕИСТИЧЕСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Сергей Викторович Пишун[1, 2], Ирина Сергеевна Калниболанчук[3]
[1, 3]Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия
[2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, pishoons@mail.ru
[3]kalnibolanchuk.is@dvfu.ru

Аннотация. В статье обосновывается мнение о том, что философский идеализм Г. Лотце является одним из теоретических истоков концепции теистического рационализма, развивавшейся в интеллектуальной среде Московской духовной академии. Делается вывод о том, что Лотце, а вслед за ним и В.Д. Кудрявцев-Платонов и А.И. Введенский стремились построить теистическую версию философии религии, в основе которой лежала критика гегелевской рационалистической трактовки природы религии. Показано, в чём Лотце и русские философы-теисты видели конструктивную роль философии в вопросе об осмыслении религиозных истин. Выявлено восприятие религиозных положений в учении Г. Лотце в качестве ассерторических, а также исследовано различие научной и религиозной веры в его творческом наследии. Представлена точка зрения о существенном совпадении религиозно-философских воззрений Г. Лотце и В.Д. Кудрявцева-Платонова и А.И. Введенского.

Ключевые слова: православный теизм, философский идеализм Г. Лотце, теистический рационализм, философия религии, метафизика, богопознание, научная вера, религиозная вера

Original article

H. LOTZE'S MODEL OF PHILOSOPHY OF RELIGION AS A SOURCE OF THE CONCEPT OF THEISTIC RATIONALISM OF THE MOSCOW SPIRITUAL AND ACADEMIC SCHOOL

Sergey V. Pishun[1, 2], Irina S. Kalnibolanchuk[3]
[1, 3]Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia
[2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, pishoons@mail.ru
[3]kalnibolanchuk.is@dvfu.ru

Abstract. The article substantiates the view that the philosophical idealism of H. Lotze is one of the theoretical origins of the concept of "theistic rationalism," developed in the intellectual environment of the Moscow Theological Academy. It is concluded that Lotze, and following him V.D. Kudryavtsev-Platonov and A.I. Vvedensky sought to build a theistic version of the philosophy of religion, which was based on criticism of Hegelian rationalistic interpretation of the nature of religion. It is shown how Lotze and Russian theistic philosophers understood the constructive role of philosophy in comprehending religious truths. The article identifies the perception of religious provisions in H. Lotze's teachings as assertoric, and examines the difference between scientific and religious faith in his creative heritage. The point of view is presented about the significant coincidence of the religious and philosophical views of H. Lotze with those of V.D. Kudryavtsev-Platonov and A.I. Vvedensky.

Keywords: Orthodox theism, philosophical idealism of H. Lotze, theistic rationalism, philosophy of religion, metaphysics, God-knowledge, scientific faith, religious faith

© Пишун С.В, Калниболанчук И.С., 2026

Современные исследования по истории отечественной духовно-академической философии неизбежно будут касаться истоков тех метафизических систем, которые возникли в учёной среде высших православных духовных школ. Нам представляется, что русский православный философский теизм самым тесным образом был связан с немецкой идеалистической традицией, начиная с Г.В. Лейбница, Хр. Вольфа, И. Канта, Фр. Г. Якоби, В.Г. Круга и вплоть до представителей немецкого постгегелевского теизма середины и второй половины XIX в. Об этом пишут такие современные исследователи русского академического теизма, как А.И. Абрамов [1–4], И.В. Гунькин [8], Т.И. Дьяконова [9], М.Л. Кабанова [10], В.И. Коцюба [11], В.Е. Луценко [16], С.А. Нижников [17], Д.О. Рожин [19], И.В. Цвык [20] и др. [18]. Особого внимания, по нашему мнению, заслуживает наследие **Рудольфа Германа Лотце** (1817–1881), имевшего собственный взгляд на возможность конструирования теистической версии философии религии. Возможность создания целостной философской науки о религии в его понимании прямо зависит от того, как можно обозначить сущность религии и её происхождение. Эту идею воспринял затем профессор кафедры метафизики Московской духовной академии В.Д. Кудрявцев-Платонов, подготовивший ряд ключевых своих трудов с характерным названием – «Религия, её сущность и происхождение» и «Об источнике идеи Божества». Лотце стремился прежде этого определения феномена религии представить свой взгляд на теоретико-концептуальное оправдание самой возможности философии религии. Кудрявцев-Платонов следовал по этому же пути, но предварительно он выступил с критикой понимания Г. Гегелем самой сущности религии, отвергая мнение немецкого мыслителя о том, что религия представляет собой проявление теоретической познавательной способности субъекта. Автор системы «трансцендентального монизма» заявлял по этому поводу следующее: «Существенный недостаток как всей философии Гегеля вообще, так и в особенности его философии религии состоит в одностороннем понимании сущности духа (будет ли то дух абсолютный или человеческий), как разума или мышления, принимая это слово в широком значении, как процесс теоретического самосознания, восходящего от самых низших форм (непосредственного сознания и чувственного воззрения) до самой высшей (спекулятивной философии). Но разум не составляет всей сущности нашего духа, он есть только одна из форм его обнаружения, наряду с которой стоят чувство и воля» [12: с. 260]. С Кудрявцевым-Платоновым соглашается Т.И. Буткевич, который писал о том, что «у Гегеля мы не видим живого человека, который имеет, кроме знания, ещё сердце и волю, – который хочет, чувствует, волнуется, и кипит разносторонней деятельностью. Вместо живого человека Гегель представляет нам какого-то метафизического автомата, один безжизненный абстракт, созданный его отвлечённой, заоблачной метафизикой» [5: с. 83].

Солидарны с Г. Лотце представители московской духовно-академической школы философии и в защите метафизики, которая в научном дискурсе середины XIX в. стала объектом критики, часто носившей неконструктивный характер. Немецкий философ-идеалист в своём капитальном труде «Микрокосм» выступил в защиту метафизики. По словам исследователя Ю.В. Шапошниковой, «помещая в заглавие слово "микрокосм", Лотце приобщается к великой, уходящей корнями глубоко в древность, традиции осознания внутреннего родства человека со всем мирозданием в целом» [21: с. 60].

Важнейший довод в оправдание существования философской науки религии связан с тем, как полагает Г. Лотце, что её появление в интеллектуальном пространстве с постановкой проблемы генезиса трансцендентальных истин. Весь набор существующих мнений на этот счёт немецкий философ представил в качестве трёх чётко обозначенных концепций, доказывая ту мысль, что всякая из данных теоретических конструкций обязательно должна выступать объектом детального разбора. В трактовке Г. Лотце взгляды на религию очень сильно различаются – у одних исследователей религия представляет собой вполне закономерное порождение только лишь разума человека. Он оспаривает такой подход, отмечая, что в этом случае философия признавалась бы единственной в научном смысле, релевантной сферой знания для выявления существеннейших характеристик религии. Вместе с тем, как отмечал Лотце, имелись и другие мнения в области философии религии, которые, напротив, исходили из того, что наш разум не обладает способностью самостоятельно познать «высшую» религиозную истину и, в силу этого, сам нуждается в высших смыслах, которые могут основываться на идее божественного Провидения, или эта высшая религиозная идея непрерывно продуцируется во внутреннем мире верующих людей. Немецкий мыслитель защищает идею о том, что опора на религию никак не снижает творческий потенциал разума человека, а в отдельных случаях даже усиливает его. По признанию Г. Лотце, наш разум сам по себе не может сгенерировать эту «высшую» религиозную истину; однако,

вслед за её демонстрацией в акте откровения, разум обретает способность в такой степени осознавать важность божественных истин, чтобы уже признать в их существе «удовлетворяющее и убеждающее завершение тех возвышенных путей мысли, которые он же сам, руководимый религиозными потребностями, начал, но не смог довести до конца» [15: с. 655]. В данном контексте философия, по мнению Г. Лотце, получает возможность выяснить наиболее приемлемое с точки зрения здравого смысла сочетание истин разума и Божественного откровения. Следует отметить, что позиция В.Д. Кудрявцева-Платонова с его намерением обосновать сближение разума и веры очень похожа на то, что писал в данном случае Г. Лотце. Оба мыслителя при этом отвергали точку зрения крайних мистиков-фидеистов, которые утверждали, что понятие Откровения слишком тесно связано с представлением о «тайне» и что религия никак не может учитывать требования разума, полагаясь только на мистический опыт. Немецкий идеалист и русский философ-теист соглашались с тем, что многие религиозные факты действительно не могут быть осмыслены рационально. Как писал в этой связи Т.И. Буткевич, «ограниченная познавательная способность человека не может сама по себе привести нас к точному познанию Бога. В этом отношении были правы и Кант и Якоби, утверждавшие, что человеческий рассудок бессилен постигнуть всесовершеннейшее Существо» [5: с. 84].

Но всё же такие «тайны», которые никак нельзя определить и осмыслить ни с разумной, ни с нравственной точки зрения, составляют меньшинство из числа религиозных истин. Лотце и Кудрявцев-Платонов отмечали, что у людей имеются определённые религиозные потребности и эти потребности могут так или иначе находить объяснение. Откровение вовсе не отвергает рационального объяснения и никак его не подавляет, равно как оно коррелируется с живыми стремлениями ума. К тому же нравственная основа идеи Откровения требует объяснения и выявления высших смыслов самих истин, которые предполагают подключение рационально-дискурсивного знания. Представитель московской духовно-академической школы Сергей Введенский в своём кандидатском сочинении указывал на то, что религиозная истина «может заключать в себе некоторые недоступные для разума таинства, но лишь насколько они необходимы для того, чтобы удовлетворительно связать между собой другие несомненно высокие истины. Сама по себе сокровенность таинства не служит ещё основанием питать к нему благоговение; а постоянная заведомо увековеченная сокровенность породила бы только равнодушие к тому, что брезгало бы таким образом вступить в связь с живыми потребностями ума. К тому же, избыток таких тайн, которым предопределено остаться навсегда тайнами, нисколько не отвечал бы самому понятию откровения» [6: с. 3–4].

В данном контексте можно прийти к выводу, что Г. Лотце, а вслед за ним и православные теисты из Московской духовной академии (В.Д. Кудрявцев-Платонов, А.И. Введенский и П.В. Тихомиров) были убеждены в том, что философии вполне под силу вникать в религиозные вопросы, давать рационально-дискурсивную оценку тем или иным положениям христианского богословия. Лотце изначально полагал, что исследователь неизбежно придёт к заключению, что очень много из содержания религиозной традиции соответствующих идей, апеллирующих к Сверхсущему, может быть обосновано не только инспиративно, но и вполне логически, т.е. обосновано с точки зрения правил рассудочного рассуждения. Затем, в процессе расширения смысловых границ своего исследовательского поиска, Г. Лотце начинает обсуждать вопрос о том, как возможно из анализа существа религии как таковой сделать выводы, согласующиеся с требованиями рассудка, и ставит вопрос о том, насколько прочно обоснование, сделанное посредством рассудочных аргументов, и в конечном итоге как следует относиться друг к другу разуму и Откровению, философии и религии. В.Д. Кудрявцев-Платонов также не просто заявляет о правах разума на диалог с верой, возможности философии изучать природу религии, но и акцентирует внимание на необходимости разумного постижения веры. Идеи разума никак не могут восприниматься как противостоящие вере, равно как и невозможно отрицать их взаимодействие друг с другом.

Существует мнение (его в дальнейшем будет, в целом, придерживаться П.А. Флоренский в своём «Столпе и утверждении истины»), что религиозным истинам необходима вера в качестве особого инструмента в противоположность знанию. Имеется даже радикальная мысль о том, что наука в силу своих собственных исторических корней якобы неизбежно будет опираться на веру. Логика такой позиции заключается в том, что всякое знание должно быть основано на прямом доверии к некоторым «самоочевидным» аксиоматическим истинам, у которых нет нужды руководствоваться научными доказательствами. По мнению немецкого религиозного философа, вера может быть обозначена в качестве такой области, в которой обнару-

живают свою несостоятельность умозрительные положения и где сам разум провозглашается неспособным открыть суть религиозных истин. Г. Лотце заявляет о некоторой (но ограниченной) релевантности такого тезиса, хотя он же отмечает, что этот тезис не берет во внимание значительное расхождение между содержанием опыта верования в научных поисках и религиозных исканиях. С другой стороны, духовно-академические авторы встраивали вопрос о гносеологическом статусе веры в контекст учения об источниках и средствах богопознания. Но здесь среди отечественных философов-теистов имелись определённые различия в подходах. Представитель киевской духовно-академической школы Владимир Образцов в своей работе «Вопрос о постановке доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе» определил три точки зрения в русской православной академической традиции относительно проблематики богопознания и, соответственно, в вопросе о доказательствах бытия Божия – «нативистическую», представленную Ф.А. Голубинским, «интуитивистскую», защищаемую В.Д. Кудрявцевым-Платоновым и А.И. Введенским, а также «антропологическую», сторонником которой Вл. Образцов считал В.И. Несмелова [13: с. 508].

Г. Лотце, а вслед за ним и В.Д. Кудрявцев-Платонов стремились прояснить гносеологический статус научной веры. Они исходили из того, что какие-либо ясные положения, лежащие в основе знания людей, являются некоторого рода всеобщими суждениями, вовсе не доказывающими идею о том, что наличествует какой-либо объект или что он производит некоторые действия. Данные положения могут только утверждать: то, что выступает в качестве возможности, может осуществиться, разумеется, при условии наличия определённых предпосылок. В случае, если в научном сообществе утвердилось бы мнение, что всякое мыслимое тождественно и идентично себе, что схожий факт при одинаковых условиях предполагает соответствующие следствия – такого рода трактовки, по мнению немецкого философа-идеалиста, выглядят как всеобщие максимы, которые, поддерживая некую логику объяснения происходящих мировых процессов, тем не менее, фактически не касаются подлинной «живой» истории мира, того, что совершается в реальной жизни вещей. В этом смысле научная вера помогает поддерживать наличие известных общих правил, которым люди должны следовать в ходе процесса познания, т.е. мы здесь имеем дело с непосредственным доверием. Но религиозная вера здесь сильно отличается от веры научной. Те высказывания, которые имеют отношение к религии, в частности, что Бог един, что Он создал мир, что душа имеет духовную и бессмертную природу и др., Лотце называет ассерторическими суждениями, утверждающими определённые частные факты. В данном контексте немецкий философ-идеалист полагает, что «существенные истины религии удостоверяют нас в действительности существа или события или, пожалуй, целого ряда событий, – в такой действительности, содержание которой, однажды признанное, может стать непосредственно источником общих же законов, но само по себе не закон, а лишь факт» [14: с. 656]. Этому варианту веры как религиозному феномену Лотце противопоставляет веру научную. Он пишет следующее: «Мы понимаем, каким путём всеобщие положения научной веры могут стать для нас предметами непосредственного усмотрения или очевидности: все они суть не что иное, как собственная природа познающего разума, выраженная в форме основных приёмов свойственной ему деятельности. Понятно, что разум, неспособный убеждать от своего собственного существа, преодолевается очевидностью этих неизбежных для него норм мышления. Напротив, ассерторические положения веры, которые утверждают чуждые нашей собственной природе факты мирового устройства, не могут с таким же правом признаваться за естественное и природнённое владение нашего духа» [15: с. 657]. Тем самым Г. Лотце признаёт научную веру в конечном итоге порождением разума, а религиозную веру он в большей степени связывает со способностью созерцания. Но это созерцание особого рода – когда имеется сверхчувственное воздействие на наш внутренний мир и мы как раз получаем воззрения (или созерцания) особого рода, такие, которые «естественным» путём люди получить не смогут. Эти сверхчувственные созерцания как раз и составляют религиозное познание, обладающее, как утверждает Г. Лотце, характером непосредственной достоверности [6: с. 8]. Но при этом Лотце предлагает проводить некую «рациональную обработку» сверхчувственных впечатлений. Он указывает, что «такой истины, которую можно высказать и сообщить другим в форме определённых положений, мы в состоянии достигнуть только путём мысленной обработки внутренних опытов, которая восходила бы к самим основам этих состояний духа» [15: с. 657]. Справедливости ради укажем, что Г. Лотце даёт собственное пояснение о том, что «многое из внутренней жизни верующей души должно навеки остаться субъективно-

пережитым фактом и всё самое лучшее, прекрасное и плодотворное, что способны мы испытывать на сердце, всегда останется превыше форм познания и будет действовать внутри нас только в виде живого непосредственного возбуждения» [6: с. 10], тем не менее он остаётся приверженцем теистического рационализма, настаивая на том, что «оставляя в стороне истолкование всего богатства таких внутренних опытов, мы можем остановить своё внимание только на том, что каждый способен передать другому как общее достояние, и если не доказать его, как полную истину, бесспорными для всякого доводами, то, по крайней мере, опровергнуть угрожающие вере возражения» [15: с. 659]. Фактически Кудрявцев-Платонов продолжил эту линию Лотце, также подкрепляя свои теистические положения разветвлённой системой аргументации, логически обоснованных доказательств.

Список источников

1. Абрамов А.И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. Санкт-Петербург : РХГИ, 2001.

2. Абрамов А.И. Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию // Философия Шеллинга в России. Санкт-Петербург : РХГИ, 1998.

3. Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. Москва : Наука, 1994. С. 81–113.

4. Абрамов А.И. Отношение к философии И.Г. Фихте в русской духовно-академической философии // Философия Фихте в России. 2000.

5. Буткевич Т.И. Учение Гегеля о религии и её сущности // Вера и разум. 1902. № 2. Отд.церк. С. 73–94.

6. Введенский С. Философия религии Германа Лотце // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. К. 200. Е.х. 10.

7. Гилёва В.В. Влияние немецкого философского идеализма XVIII – начала XIX веков на русский духовно-академический теизм : дис. … канд. филос. наук : 09.00.13. Благовещенск, 2009. 178 с.

8. Гунькин И.В. Онтология в русском духовно-академическом теизме XIX века : дис. … канд. филос. наук : 09.00.03. Уссурийск, 2006. 188 с.

9. Дьяконова Т.И. Вопрос о субстанциальной природе Абсолюта в русском духовно-академическом теизме XIX в. // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2026.

10. Кабанова М.Л. Религиозная метафизика В.Д. Кудрявцева-Платонова : дис. … канд. филос. наук : 09.00.13. Благовещенск, 2006. 158 с.

11. Коцюба В.И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии : дис. … д-ра филос. наук : 09.00.03. Москва, 2014. 341 с.

12. Кудрявцев-Платонов В.Д, Сочинения. Т. 2. Вып. 1. Сергиев Посад, 1892.

13. Кудрявцев П.П. Отзыв на сочинение Владимира Образцова на тему «Вопрос о постановке доказательства бытия Божия в русской богословско-философской литературе (Извлечение из журналов Совета Императорской Киевской духовной академии за 1913/14 учебный год. С. 508–510) // Труды Киевской духовной академии. 1915. № 4.

14. Лотце Г. Микрокосм: Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч. 2. Москва : Изд. К. Солдатенкова, 1866. 685 с.

15. Лотце Г. Микрокосм: Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч. 3. Москва : Изд. К. Солдатенкова, 1867. 740 с.

16. Луценко В.Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX века : дис. … канд. филос. наук : 09.00.13. Благовещенск, 2008. 166 с.

17. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Москва : Изд-во РУДН, 2016. 312 с.

18. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. Москва : Прометей, 1996. 431 с.

19. Рожин Д.О. Понятие трансцендентального в системе трансцендентального монизма В.Д. Кудрявцева-Платонова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. № 111. С. 31–45.

20. Цвык И.В. Философская интерпретация сущности религии в русской духовно-академической мысли XIX в. // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2002. № 3. С. 172–182.

21. Шапошникова Ю.В. Идея микрокосма в философии Г. Лотце // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2005. Серия 6. Вып. 2. С. 59–65.

References

1. Abramov A.I. Christian Wolf in Russian Spiritual and Academic Philosophy // Christian Wolf and Philosophy in Russia. St. Petersburg : RKhGI, 2001. (In Russ.).

2. Abramov A.I. The Influence of Schelling on Russian Spiritual and Academic Philosophy // Schelling's Philosophy in Russia. St. Petersburg : RKhGI, 1998. (In Russ.).

3. Abramov A.I. Kant in Russian Spiritual and Academic Philosophy // Kant and Philosophy in Russia. Moscow : Nauka, 1994. P. 81–113. (In Russ.).

4. Abramov A.I. Attitude to the Philosophy of I.G. Fichte in Russian Spiritual and Academic Philosophy // Fichte's Philosophy in Russia. 2000. (In Russ.).

5. Butkevich T.I. Hegel's Doctrine on Religion and Its Essence // Faith and Reason. 1902. No. 2. Otd. tserk. P. 73–94. (In Russ.).

6. Vvedensky S. Philosophy of Religion by Hermann Lotze // Department of Manuscripts of the Russian State Library. F. 172. K. 200. E.h. 10. (In Russ.).

7. Gileva V.V. Influence of German Philosophical Idealism of the 18th – Early 19th Centuries on Russian Spiritual-Academic Theism : dis. … kand. filos. sciences: 09.00.13. Blagoveshchensk, 2009. 178 p. (In Russ.).

8. Gunkin I.V. Ontology in Russian spiritual and academic theism of the XIX century : dis. ... PhD in Philology. Sciences : 09.00.03. Ussuriysk, 2006. 188 p. (In Russ.).

9. Dyakonova T.I. The question of the substantial nature of the Absolute in Russian spiritual and academic theism of the 19th century // Humanitarian studies in Eastern Siberia and the Far East. 2026. (In Russ.).

10. Kabanova M.L. Religious Metaphysics of V.D. Kudryavtsev-Platonov : dis. … cand. philos. sciences : 09.00.13. Blagoveshchensk, 2006. 158 p. (In Russ.).

11. Kotsyuba V.I. Spiritual and Academic Philosophy of the First Half of the 19th Century in the Research of Russian and Foreign Thinkers and Historians of Philosophy : dis. ... Doctor of Philosophy. Sciences: 09.00.03. Moscow, 2014. 341 p. (In Russ.).

12. Kudryavtsev-Platonov V.D., Works. Vol. 2. Iss. 1. Sergiev Posad, 1892. (In Russ.).

13. Kudryavtsev P.P. Review of Vladimir Obraztsov's essay on "The Question of Proving the Existence of God in Russian Theological and Philosophical Literature (Extract from the journals of the Council of the Imperial Kiev Theological Academy for the academic year 1913/14. P. 508–510) // Proceedings of the Kiev Theological Academy. 1915. No. 4. (In Russ.).

14. Lotze G. Microcosm: Thoughts on the Natural and Everyday History of Mankind. Experience of Anthropology. Part 2. Moscow : K. Soldatenkov Publishing House, 1866. 685 p. (In Russ.).

15. Lotze G. Microcosm: Thoughts on the Natural and Everyday History of Mankind. Experience of Anthropology. Part 3. Moscow : K. Soldatenkov Publishing House, 1867. 740 p. (In Russ.).

16. Lutsenko V.E. Spiritual and Academic Philosophy in Russia and European Theism in the Second Half of the 19th Century : Dis. ... cand. of philosophy sciences : 09.00.13. Blagoveshchensk, 2008. 166 p. (In Russ.).

17. Nizhnikov S.A. Metaphysics of Faith in Russian Philosophy. Moscow : RUDN University Press, 2016. 312 p. (In Russ.).

18. Pisun S.V. Orthodox Personology and Spiritual-Academic Philosophy of the 19th Century. Moscow : Prometheus, 1996. 431 p. (In Russ.).

19. Rozhin D.O. The Concept of the Transcendental in the System of V.D. Kudryavtsev-Platonov's Transcendental Monism // Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series 1: Theology. Philosophy. Religious Studies. 2024. No. 111. P. 31–45. (In Russ.).

20. Tsvyk I.V. Philosophical Interpretation of the Essence of Religion in Russian Spiritual and Academic Thought of the 19th Century // RUDN University Bulletin. Series "Philosophy". 2002. No. 3. P. 172–182. (In Russ.).

21. Shaposhnikova Yu.V. The Idea of the Microcosm in the Philosophy of G. Lotze // Bulletin of Saint Petersburg University. 2005. Series 6. Iss. 2. P. 59–65. (In Russ.).

Информация об авторах

С.В. Пишун – доктор философских наук, профессор;
И.С. Калниболанчук – кандидат педагогических наук, директор Департамента подготовки кадров высшей квалификации.

Information about the authors

S.V. Pishun is Doctor of Science (Philosophy), Professor;
I.S. Kalnibolanchuk is Candidate of Pedagogical Sciences, Director of Department for Training of Highly Qualified Personnel.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 28–32
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 28–32

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-28-32

ПРОБЛЕМА ТОЖДЕСТВА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ АДОЛЬФА ТРЕНДЕЛЕНБУРГА: ПРЕОДОЛЕНИЕ КАНТОВСКОГО СУБЪЕКТИВИЗМА В ПОИСКАХ «РЕАЛЬНОЙ ОСНОВЫ» ПОЗНАНИЯ

Виктория Евгеньевна Луценко[1], **Сергей Викторович Пишун**[2, 3]
[1]Владивостокский филиал Дальневосточного юридического института МВД России им. И.Ф. Шилова, Владивосток, Россия, vika_04@bk.ru, https://orcid.org/0000-0001-8842-3881
[2]Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия
[3]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, pishoons@mail.ru

Аннотация. В статье дается анализ философской системы Адольфа Тренделенбурга, представленной в его «Логических исследованиях». Исследуется критика мыслителем ключевых выводов критической философии И. Канта, касающихся субъективности пространства, времени и категорий. Демонстрируется, каким образом, вводя понятие «движение» в качестве деятельности, общей для мышления и бытия, Тренделенбург стремится обосновать объективное значение категорий и возможность достоверного познания внешнего мира. Отдельное внимание уделяется введению принципа «цель» как второго, наряду с движением, объяснительного основания. В заключительной части анализируются внутренние противоречия предложенной системы, которые, по мнению авторов, объясняют отсутствие у нее последователей.

Ключевые слова: Тренделенбург, Кант, Гегель, движение, категории, бытие, мышление, цель, причинность, познание, субъективность

Original article

THE PROBLEM OF THE IDENTITY OF THOUGHT AND BEING IN THE PHILOSOPHY OF ADOLF TRENDELENBURG: OVERCOMING KANTIAN SUBJECTIVISM IN THE SEARCH FOR THE “REAL BASIS” OF COGNITION

Victoriya E. Lutsenko[1], **Sergey V. Pishun**[2, 3]
[1]The Vladivostok Branch of the Far Eastern Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I.F. Shilov, Vladivostok, Russia, vika_04@bk.ru, https://orcid.org/0000-0001-8842-3881
[2]Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia
[3]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, pishoons@mail.ru

Abstract. The article analyzes the philosophical system of Adolf Trendelenburg, presented in his “Logical Investigations”. The author examines the thinker’s critique of the key conclusions of Kant’s critical philosophy concerning the subjectivity of space, time and categories. It is demonstrated how, by introducing the concept of “movement” as an activity common to thought and being, Trendelenburg seeks to substantiate the objective meaning of categories and the possibility of reliable knowledge of the external world. Special attention is paid to the introduction of the principle of “purpose” as a second explanatory foundation, alongside the movement,. In the final part, the internal contradictions of the proposed system are analyzed, which, in the author’s opinion, explain its failure to attract followers.

Keywords: Trendelenburg, Kant, Hegel, movement, categories, being, thought, purpose, causality, cognition, subjectivity

После Канта, Фихте и Гегеля перед европейской философией остро встал вопрос: возможно ли познание внешнего, противоположного мысли бытия. Критическая философия утверждала, что формы восприятия (пространство и время) и категории рассудка принадлежат исключительно познающему субъекту, а «вещь-в-себе» остаётся недоступной.

Адольф Тренделенбург (1802–1872) в своих «Логических исследованиях» (1840) предлагает иной путь. Он не отрицает активности познающей способности, но утверждает, что из этой активности не следует невозможность познания реального мира. Вопрос для него ставится так: как мысль приходит к бытию и как бытие вступает в мысль, т.е. как возможно познание?

Цель настоящей статьи: реконструировать ключевые аргументы Тренделенбурга и выявить внутреннюю логику его системы, показав как её сильные стороны, так и концептуальные трудности.

Согласно Тренделенбургу, уже первый шаг его критики демонстрирует, что кантовский тезис об исключительной субъективности пространства, вре-

© Луценко В.Е., Пишун С.В., 2026

мени и категорий логически не следует из посылок самой критической философии [1: с. 142–143].

Кант доказывает, что пространство и время – априорные формы чувственности, предшествующие опыту. Однако, как справедливо замечает Тренделенбург, эти аргументы доказывают лишь субъективность (зависимость от познавательной способности), но не исключительную субъективность. Из того, что пространство и время являются условиями восприятия в нас, вовсе не следует, что они не могут быть также и объективными формами самих вещей. «Если мы и согласимся теперь, что эти аргументы представляют пространство и время как субъективные условия, которые предшествуют в нас восприятию и опыту, то всё-таки ни одним словом не доказано, что они не могут быть вместе с тем и объективными формами» [2: с. 166–167]. Тренделенбург пишет: «Кант едва ли думал о такой возможности, что они могут быть и тем и другим вместе. Поделив однажды субъективное и объективное, Кант бросал вещи в один или другой класс. Но мы не можем отказать вещам в пространстве и времени, потому что Кант находил их в мысли. Одно не исключает другого» [2: с. 167–168].

Согласно логике Тренделенбурга, познавательная деятельность характеризуется «самодеятельностью», в силу чего объекты восприятия и мышления, будучи продуктами этой душевной активности, необходимо несут на себе её отпечаток. Однако и то, что признаётся внешним бытием, также представляет собой результат определённых деятельностей. Степень родства между внешней деятельностью, порождающей предметы, и познавательной деятельностью духа прямо пропорциональна мере соответствия реальных предметов основным свойствам объектов познания. В данной перспективе традиционный вопрос: имеют ли категории предметное значение, – трансформируется в вопрос о наличии аналогии между продуктивной деятельностью природы и деятельностью, лежащей в основании знания. В положительном разрешении этого вопроса философская система Тренделенбурга ищет возможность, сохранив существенные выводы Канта, спасти знание, с одной стороны, от субъективизма, с другой – от притязаний абсолютной философии [2: с. 138–140].

Тренделенбург первым предпринимает попытку найти для кантовских форм познавательных процессов реальную основу, отыскивая деятельность, равно присущую бытию и познанию, и на этой основе аргументировать единство форм мышления и бытия. Такой деятельностью оказывается движение [2: с. 141–142].

Во внешнем бытии оно является как внешнее движение, как пространственное перемещение, механическое, химическое или органическое действие. В духе – как движение конструктивное, т.е. то чисто мысленное движение, при помощи которого мы создаём разнообразные образы в идеальном пространстве своей мысли (следим взглядом за линией, мысленно строим геометрическую фигуру или даже соединяем понятия в суждении). По мнению Тренделенбурга, то и другое движение тожественны, «конечно не в том роде, чтобы пункт в движении мысли внешне прикрывал соответствующий пункт движения в природе» [2: с. 141–142].

Конструктивное движение является «противообразом» (Gegenbild) внешнего движения. Именно потому, что дух сам совершает движение, он способен понять движение в природе. Выходя из мысли о тожестве движения внешнего и конструктивного, Тренделенбург старается доказать, с одной стороны, что все деятельности, как во внешнем бытии, так и в познании, предполагают движение, с другой стороны, что всё, что Кант отнёс к формам познавательных процессов, есть или неизбежный результат, или необходимая принадлежность движения. Отсюда и должно следовать, что всякий объект познания неизбежно совпадает с внешним предметом именно по тем самым свойствам, которые заставляют видеть в нём результат мыслительной самодеятельности [2: с. 143–145].

Тренделенбург приводит развёрнутую аргументацию в пользу того, что движение – самая распространённая деятельность в бытии: всякий покой есть лишь равновесие движений; астрономия не нашла неподвижной точки: солнце движется, звёзды движутся; теплота, свет, химические реакции объясняются через движение (колебания эфира, расширение и сжатие); причина движения всегда сводится к другому движению, даже сила притяжения немыслима без движения. Таким образом, движение есть последний, неразложимый факт природы, которым мы можем объяснить явления [2: с. 146–148].

Точно так же конструктивное движение пронизывает все акты мысли: чтобы созерцать гору, взгляд должен описать её движение; чтобы вообразить эллипс (как Кеплеров закон), дух должен мысленно повторить движение планеты по орбите; различение и соединение понятий сопровождаются мысленным движением: движение к общему пункту (синтез) или от него (анализ). Таким образом, мысль не может отрешиться от конструктивного движения, не перестав быть мыслью [2: с. 143–145].

Поскольку движение есть первичная деятельность, общая бытию и мышлению, то все формы

мысли, которые Кант назвал категориями, должны быть разъяснены из движения [2: с. 148–150]. Тренделенбург предлагает не дедукцию категорий из чистого понятия (как Гегель): категории должны быть первоначальными и всепроникающими понятиями, которые открываются из наблюдения первоначального и всепроникающего действия, т.е. творческого движения [2: с. 323–332].

Вопреки Канту, Тренделенбург утверждает, что пространство и время не предшествуют движению как готовые элементы. Напротив: пространство есть внешнее, непосредственное порождение движения (результат его развёртывания); время есть внутренняя мера движения. Если вещи возникли из движения, то пространство и время с необходимостью принадлежат самим вещам [2: с. 166–168].

Движение есть порождающая деятельность. Там, где есть движение, есть действие производящее и произведённое. Отношение между порождающей деятельностью и порождённой величиной даёт категорию причины и действия. Поскольку движение пронизывает всё бытие, причинность также пронизывает всё бытие и не является лишь субъективной формой мышления [2: с. 332–336].

Продукт движения, рассматриваемый как замкнутое устойчивое целое в противоположность текучему движению, есть вещь (субстанция). «Мы мыслим её в противоположность тому, что её обнимает, как ограниченное целое, а в противоположность к движению, из которого она возникает, как нечто прочное или устойчивое. Она как бы самостоятельно отрешилась от общего движения. Что здесь названо вещью, обыкновенно называется субстанцией» [2: с. 340–344]. Движения, связанные с представлением вещи, её устойчивые способы действия суть качества [2: с. 343–344]. Движение есть факт, общий мысли и бытию; именно поэтому всё, что возникает из движения, всё, что стоит к нему в каком-либо существенном отношении, может быть понято мыслью [2: с. 329–332]. Таким образом, даже базовые онтологические категории получают своё происхождение из единого принципа движения.

Тренделенбург ведёт борьбу с гегелевской диалектикой. «Если необходимые понятия мысли могут быть уяснены пред сознанием и развиты одно из другого силою чистой мысли без всякого участия конструктивного движения, как учила философия Гегеля, то движение не будет, очевидно, их необходимым условием, а поэтому оно потеряет право быть той деятельностью, которая, по философии Тренделенбурга, должна проникать всецело как в бытие, так и в мысль, и в которой единственно должно заключаться всякое ручательство предметности знания» [3: с. 323]. Он утверждает, что гегелевская логика чистого понятия на самом деле везде тайно опирается на созерцание, т.е. на конструктивное движение. Человеческая мысль не есть чистая мысль; она всегда «одевается в созерцание». Без созерцания невозможно перейти от бытия к «ничто», от количества к качеству. Следовательно, гегелевское самодвижение понятия иллюзорно и лишь прикрывает собой реальную работу конструктивного движения [3: с. 323–325].

Однако, критикуя Гегеля, Тренделенбург отказывается и от чисто механического объяснения мира, которое, по его мнению, недостаточно для понимания органической жизни. Поэтому он вводит второй принцип – цель [2: с. 28–32].

Он признаёт и доказывает господство в природе цели. Цель для Тренделенбурга – это новый принцип, из которого должно быть разъяснено всё, что не могло быть понято из движения. Тренделенбург определяет цель как мысль, которая воплощается в бытии. В неорганическом мире цель привходит извне. В органическом мире цель действует как внутренне присущий принцип. В человеке цель достигает самосознания: человек мыслит то, чего желает. Это даёт начало этической сфере, где желания подчиняются мысли. Душа есть та определённая мысль, которая как цель воплощает саму себя в организме. Мы познаём целесообразность в природе через аналогию с собственной целеполагающей деятельностью [2: т. II, с. 70–85].

Возникает вопрос: каким именно образом познающий дух, способный к целеполаганию, приходит к убеждению, что цели действительно присутствуют в природе и господствуют над бытием? Согласно философии Тренделенбурга, у мышления не было бы никаких оснований для постулирования целей в бытии или в его фундаментальной деятельности – движении, если бы к этому не побуждал опыт. Убеждённость в разумности бытия отнюдь не является необходимым следствием самой мысли, а представляет собой результат эмпирического исследования последнего [2: т. II, с. 70–74]. Именно так рассуждает философ, пытаясь избежать превращения цели в самостоятельную сущность, которая была бы независима от движения и логически невыводима из него. Хотя в системе Тренделенбурга целеполагание номинально занимает высокое положение – выступая в качестве принципа мирообъяснения наряду с движением и даже доминируя над ним, фактически, в силу своего эмпирического происхождения, цель превращается в случайный (по крайней мере, для нашего познания) атрибут бытия [2: т. II, с. 124–130].

Движение и мысль, направленная на цель, объясняют всё в бытии, однако лишь в бытии условном (относительном, обусловленном). Между тем, как утверждает философ, «на абсолютном единственно утверждается релятивное, в безусловном получает опору значение условное, в Боге творение обретает единство и завершение» [2: т. II, с. 425]. Следовательно, предположение о существовании абсолютного бытия оказывается неизбежным для мышления. Поэтому перед философией, поставившей своей задачей объяснение природы познания, возникает последний и важнейший вопрос: способно ли познание достичь абсолютного бытия? Тренделенбург ставит вопрос и отвечает отрицательно.

Категории (пространство, время, причинность, субстанция) мы приобрели из опыта конечного мира. Мы не имеем права «вмещать бесконечное в эти только на конечном приобретённые и изведанные категории» [2: т. II, с. 427]. Поэтому невозможно генетическое доказательство бытия Божия и тем более конструктивное познание Его сущности. Тренделенбург отказывает традиционным доказательствам бытия Бога в статусе строгих умозаключений. Они значимы только как «точки зрения»: мы вынуждены предполагать Абсолют, иначе наша мысль оказывается внутренне противоречивой. Таким образом, Бог есть необходимое предположение, обеспечивающее саму возможность связи мышления и бытия. Однако это предположение не превращается в знание: Бог остаётся за пределами того, что мы можем познать конструктивно, в строгом смысле этого слова [2: т. II, с. 427–428, 439].

Таким образом, система Тренделенбурга сталкивается с непреодолимой трудностью: она вынуждена постулировать два равноправных и при этом несводимых друг к другу принципа – движение и цель. Отсутствие третьего понятия, которое могло бы их объединить, лишает философа возможности объяснить, почему движение оказывается столь пригодным средством для воплощения цели. Приходится признать, что эта согласованность либо случайна, либо обязана своим происхождением предустановленной гармонии, что подрывает претензии системы на рациональную объяснительную силу.

Апелляция к Богу снимает проблему, но ценой отказа от исходного замысла: движение перестаёт быть самопонятным, а объяснение познания перекладывается на непознаваемое абсолютное [2: т. II, с. 427–428]. Кроме того, цель познаётся из опыта, а значит, не может быть универсальным и необходимым принципом. Система внутренне противоречива: цель объявлена высшим принципом, но её необходимость зависит от случайных фактов природы.

Философия Тренделенбурга занимает в истории мысли место уникальное, хотя и по-своему уединённое. Её ценность определяется не столько построением законченной и непротиворечивой системы, сколько самой постановкой фундаментальной проблемы и редкой критической проницательностью автора.

С одной стороны, Тренделенбургу удалось нанести два точных удара по двум влиятельнейшим философским программам своего времени. В полемике с Кантом он убедительно показал, что субъективность форм познания (пространства, времени, категорий) отнюдь не влечёт за собой их исключительной субъективности – вывод, который Кант делал, превышая доказательную силу собственных аргументов [2: с. 166–168]. В споре с Гегелем Тренделенбург вскрыл скрытую, но неустранимую роль созерцания и конструктивного движения в гегелевском «чистом понятии», лишив тем самым гегелевскую диалектику её претензии на абсолютную автономию чистой мысли [3: с. 323–325]. Кроме того, его попытка найти реальную деятельность, общую мышлению и бытию – движение, – представляла собой оригинальную альтернативу как субъективизму, так и абсолютному идеализму.

С другой стороны, сама эта альтернатива оказалась чревата внутренними трудностями. Выведение категорий, и прежде всего причинности, из движения осталось декларацией: связь движения с порождением мыслилась как необходимая, но так и не получила строгого доказательства. Ещё серьёзнее был введённый Тренделенбургом дуализм движения и цели – двух независимых объяснительных принципов, внутреннее единство которых осталось не прояснённым. Цель, будучи вторым, более высоким принципом, парадоксальным образом приобретала в системе случайный статус, что подрывало притязания системы на всеобщность. При всей декларируемой противоположности мышления и бытия Тренделенбург не смог до конца провести различие между ними. Характеризуя категории одновременно как «внутреннейшую природу мысли» и как «собственнейшее дело бытия» [2: с. 329–332], он фактически отождествляет мысль со структурами бытия. Декларируемая противоположность исчезает.

В онтологическом отношении философия Тренделенбурга оказывается неотличимой от гегелевского панлогизма. Единственное отличие состоит в том, что, по Тренделенбургу, человеческое мышление, в отличие от абсолютного духа Гегеля, неспособно к чистому диалектическому саморазвитию и нуждается в опоре на созерцание. Однако это различие носит не

онтологический, а антропологический характер: оно касается лишь конечности человеческого духа, но не меняет того факта, что бытие, как и у Гегеля, предстаёт формой инобытия мысли.

Именно эти внутренние противоречия объясняют, почему «Логические исследования» Тренделенбурга обрели влияние прежде всего как критический инструмент – оружие против Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, но не как положительное учение. Тренделенбург остался великим критиком, но не основателем школы. Он скорее расчищал почву и ставил диагноз, чем возводил здание, в котором можно было бы жить.

Несмотря на выявленные внутренние противоречия, философский проект Тренделенбурга не должен быть сведён к простому историографическому факту – ещё одному учению, оставшемуся без последователей. Его значение носит скорее методологический, чем систематический характер.

Центральная идея Тренделенбурга – поиск деятельности, которая была бы одинаково присуща и мышлению, и бытию. В качестве такой деятельности он предложил движение, дополнив его затем принципом цели. При этом он стремился решить две задачи одновременно: во-первых, обосновать возможность познания внешнего мира (не впадая в кантовский субъективизм), а во-вторых, сохранить различие между мыслью и реальностью (не сливая их в гегелевском панлогизме). Иными словами, он хотел утвердить объективную значимость знания, но без редукции бытия к мышлению.

Современная теория познания по-прежнему сталкивается с той же дилеммой: наивный реализм (мир дан нам непосредственно) и трансцендентальный субъективизм (мы имеем дело только с конструктами сознания) – исчерпали свою убедительность. Проект Тренделенбурга, даже оставшийся незавершённым, предлагает направление, в котором стоит искать выход: не противопоставлять субъект объекту, а искать их общий генетический корень; не отрицать активность познания, но и не замыкать её в пределах сознания; принимать конечность человеческого познания, но не превращать её в аргумент в пользу скептицизма.

Именно в этом смысле его попытка остаётся поучительным уроком – не как готовая доктрина, а как пример честной постановки проблемы и решимости не скатываться к упрощениям.

Список источников

1. Beiser F. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. Oxford, 2013.
2. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 3.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. / пер. с нем. Б.Г. Столпнера. Москва : Мысль, 1970–1972.
4. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Москва : Мысль, 1994.
5. Лосский Н. Обоснование интуитивизма. Санкт-Петербург : Тип. М.М. Стасюлевича, 1906. VIII, 368 с.
6. Рожин Д.О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 35–68.
7. Тренделенбург А. Логические исследования. В 2 т. Leipzig : S. Hirzel, 1840.
8. Фишер К. История новой философии. В 10 т. Т. 3. Происхождение и обоснование критической философии. Критика чистого разума. Санкт-Петербург, 1864. XXII. 556 с.

References

1. Beiser F. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. Oxford, 2013.
2. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 3.
3. Hegel G.W.F. The Science of Logic. In 3 volumes / translated from German by B.G. Stolpner. Moscow : Mysl, 1970–1972. (In Russ.).
4. Kant I. Critique of Pure Reason / translated from German by N. Lossky. Moscow : Mysl, 1994. (In Russ.).
5. Lossky N. The Foundation of Intuitionism. Saint Petersburg : M.M. Stasyulevich, 1906. VIII, 368 p. (In Russ.).
6. Rozhin D.O. Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Knowledge // Kant Collection. 2023. Vol. 42, no. 4. P. 35–68. (In Russ.).
7. Trendelenburg A. Logical Investigations. In 2 vols. Leipzig : S. Hirzel, 1840. (In Russ.).
8. Fischer K. History of New Philosophy. In 10 volumes. Vol. 3. The Origin and Justification of Critical Philosophy. Critique of Pure Reason. St. Petersburg, 1864. XXII. 556 p. (In Russ.).

Информация об авторах

В.Е. Луценко – кандидат философских наук;
С.В. Пишун – доктор философских наук, профессор.

Information about the authors

V.E. Lutsenko is Candidate of Philosophical Sciences;
S.V. Pishun is Doctor of Science (Philosophy), Professor.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 33–39
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 33–39

Научная статья
УДК 1(091):141.41
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-33-39

РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОМ ТЕИЗМЕ (НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА МАТЕРИАЛОВ ЖУРНАЛА «ВЕРА И РАЗУМ» ЗА 1884 ГОД)

Юлия Андреевна Чернявина
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, chernyavina.ya@dvfu.ru

Аннотация. В данном исследовании анализируются архивные материалы журнала «Вера и разум» за 1884 г. Цель исследования – оценить масштаб влияния античной философии на парадигмальные основания духовных учений русских мыслителей XIX в. Доказать, что античное наследие оказалось фундаментальным не только для формирования моделей мышления русских философов, но и содержательно представляло для них очень большой интерес.
Ключевые слова: духовно-академический теизм, античная философия, идеализм, материализм, теология

Original article

RECEPTION OF ANCIENT PHILOSOPHY IN SPIRITUAL-ACADEMIC THEISM (ON THE EXAMPLE OF THE ANALYSIS OF MATERIALS FROM THE JOURNAL "FAITH AND REASON" FOR 1884)

Julia A. Chernyavina
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, chernyavina.ya@dvfu.ru

Abstract. This study analyzes the archival materials of the journal "Vera i Razum" for 1884. The purpose of the study is to assess the extent of the influence of ancient philosophy on the paradigmatic foundations of the spiritual teachings of Russian thinkers in the 19th century. The study aims to demonstrate that the ancient heritage was not only fundamental for shaping the thinking patterns of Russian philosophers, but also held great significance for them.
Keywords: spiritual-academic theism, ancient philosophy, idealism, materialism, theology

В данную историческую эпоху Россия вновь оказалась перед сложным выбором своего пути и своего уникального места на карте земного шара, в связи с чем созрела необходимость пересмотреть историческую перспективу развития русской интеллектуальной мысли. Для более успешного понимания текущего момента совершенно необходимо обращаться к опыту прошлого, сформировавшегося усилиями русских интеллектуалов, которые на протяжении многих веков уже ставили вопросы самоопределения и самопонимания России как уникальной цивилизации.

Для решения этих актуальных вопросов необходимо обозначить историко-философскую перспективу, в рамках которой решался вопрос особого пути России. Узловым моментом, в частности, мы можем считать XIX в., который выдался наиболее плодотворным с точки зрения развития русской философской мысли. В этот период мы можем выделить не только мыслителей, которые сформировали представление о русской философии (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, П.Я. Чаадаев), но и философов, принадлежащих религиозной духовной традиции, которые ставили, прежде всего, вопросы богопознания. Например, российский богослов, библеист, философ Игорь Николаевич Корсунский (1849–1899), русский философ и богослов, профессор Московской духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891), представитель киевской школы философского теизма Орест Маркович Новицкий (1806–1884), богослов, ординарный профессор Киевской духовной академии Петр Иванович Линицкий (1839–1906), русский писатель, канонист, богослов, философ, профессор Харьковского университета М.А. Остроумов (1858–1926). Они не только создавали научные труды, ставя фундаментальные философские вопросы, но и активно печатались, выступали с лекциями, полемизировали на страницах журналов. Одной из таких ведущих интеллектуальных дискуссионных площадок был богословско-философский журнал «Вера и разум», который издавался при Харьковской духовной семинарии с 1884 по 1917 г. [7: с. 84]. Наряду с церковным, в нем был и философский раздел, где ведущие теологи давали свои интерпретации

© Чернявина Ю.А., 2026

историко-философского процесса, анализируя современные и древние философские системы. Отметим, что философский раздел журнала по объему и основательности не уступал церковному. Мы проанализировали архив журнала за 1884 г. и обратили внимание, насколько велик был интерес русских мыслителей к античному наследию. Даже в первом приближении становится очевидным, что большинство статей этого периода прямо посвящены исследованию греческой философии и ее значения для философии и теологии. И в целом это неудивительно, так как византийская культура, а точнее греческое христианство, оказала глубокое влияние на православную культуру, и, собственно, в православном лоне родилась русская философская мысль. В своих наблюдениях и выводах авторы либо пользуются мыслительными моделями античных философов, либо косвенно отсылают к их трудам. В таких случаях мы пользовались методом философской реконструкции, чтобы обосновать нашу интерпретацию и объяснить, почему мы можем здесь говорить о влиянии или заимствовании.

Наша задача в данном исследовании – понять, почему интерес к античному наследию был так велик. Первый очевидный факт: все ключевые авторы журнала: В.Д. Кудрявцев-Платонов, П.И. Линицкий, М. Остроумов, И.Н. Корсунский – были специалистами по античной философии и свои философские системы во многом строили на античной базе. Второй факт: в течение всего года в журнале публиковались переводы философских писем римского мыслителя-стоика Сенеки, а также избранные афоризмы древних греческих мыслителей. Отметим, что никакие другие оригинальные философские труды зарубежных авторов в журнале не публиковались. Соответственно, мы можем сделать вывод, что редакция журнала считала мысли античных философов конгениальными духу русского православного религиозного журнала.

Третий факт заключается в том, что суммарно в объеме всего философского раздела обращение к античной философской традиции превосходит обращение к другим, более поздним философским школам, а все статьи, которые нацелены на демонстрацию динамики интеллектуального развития цивилизации, всегда начинаются от истоков: досократиков, Сократа, Платона и Аристотеля.

Естественно, что отношение к античной философии в духовно-академическом теизме было и остается далеко не однозначным. Античная философская мысль возникла и развивалась еще до Откровения, данного в образе Иисуса Христа, и соответственно не могла считаться истинной в духовной традиции. Однако теисты очень хорошо осознавали и признавали силу разума, который рождался в интеллектуальных практиках, поэтому изучение этих практик было важным.

Какие же, на наш взгляд, максимально показательные доводы отражают фундаментальное влияние античной философии на становление русской религиозной мысли?

Во-первых, сама ключевая цель журнала – поиск истины – дается в терминологии античной философии. Августовский номер 1884 г. открывает статья редактора издания, инспектора Харьковской семинарии Константина Евстафьевича Истомина (писавшего под псевдонимом Т. Стоянов) «Отзывы печати о журнале». В формате ответа некоему рецензенту (в статье имя рецензента не указывается) автор разъясняет концептуальные положения самого журнала, в частности актуальный для нас вопрос философского фундамента. Цель журнала – «говорить о вере неверующему разуму» [1: с. 156], в частности разъяснить читающей публике, что материалистическое направление в науке есть не нововведение, а «повторение приемов мышления, известных в философии с давнего времени» [1: с. 156]. Ему противостоит другое направление, опирающееся на Дух и приводящее в строгих логических построениях к убеждению в христианских догматах.

Полемизируя с рецензентом, который выражает недоумение по поводу обращения к дохристианской традиции, Истомин утверждает, что дохристианская философия «во всех пунктах соприкасалась с религиозной областью и была направлена на решение тех же вопросов, которые составляют религиозные верования и запрашиваются из области человеческого духа» [1: с. 159]. Главный редактор журнала «Вера и разум» приводит вопросы из платонической топики: бессмертия души, онтологии Бога и его связи с миром и указывает, что ответы на эти вопросы нельзя извлечь из человеческого разума, если они не будут открыты Богом.

С целью обозначить отличие разумного человека от интеллигентного автор дает практически платоновское определение разума как «способности созерцания истин высшего порядка, понимания идей, сущностей предметов, законов бытия, планосообразности и целесообразности, существующей во вселенной» [1: с. 161]. В этом определении мы может увидеть отсылку к метафоре пещеры Платона, где постижение истины осуществляется через возвышение разума. Дальше, говоря об отличии интеллигентного и разумного человека, автор вновь прибегает к мировоззренческой парадигме Платона, которая делит мир идей и мир явлений: «…вместо причинности понимаются самосущие атомы (реванш Демокрита),

говорят о разуме, но отвергают душу, обладающую этим разумом» [1: с. 162].

Еще в античности были заложены две парадигмы описания мира с принципиально противоположными установками на истинность: одна представлена учением Платона: истинный мир – мир эйдосов, мир явлений – иллюзорный, вторая концепция Демокрита – реальны атомы, и весь мир – их причудливая игра. Всю интеллектуальную историю человеческой цивилизации можно представить как борьбу этих двух парадигм. Истомин отмечает, что к концу XIX в. победила парадигма Демокрита, что было ознаменовано всплеском интереса к естествознанию и естественным наукам с вытекающими отсюда мировоззренческими установками современников, которых автор завуалированно называет «интеллигенцией». Критикуя позитивную философию, вытеснившую метафизику, он отмечает, что «позитивизм отверг знание мира идеального, но усвоил важное значение миру явлений» [1: с. 166].

Отметим, что философский раздел августовского номера журнала (книга вторая) целиком посвящен философии Древней Греции. Первая статья философа, богослова, профессора Харьковского университета Михаила Андреевича Остроумова «Значение Сократа в истории греческой философии» на самом деле отсылает к более широкому контексту и исследует роль Сократа для философии в целом. Философ отмечает, что с именем Сократа связана новая эпоха человеческой мысли, однако и в древности, и в настоящее время значение этого мудрейшего человека своего времени для философии часто оспаривается. Поэтому автор считает необходимым прояснить этот вопрос и вернуть Сократу его исторически значимое место [6: с. 72]. Среди заслуг греческого философа он в первую очередь отмечает, что тот восстал против царящей тогда софистики, носившей «совершенно отрицательный, разлагающий характер» [6: с. 72]. Характеризуя философию досократовского периода, автор отмечает, что она преимущественно исчерпывалась соотношением категорий «единого-многого» (пространственно-временнных), поэтому носила предметный характер. Философы стремились определить начало и происхождение вещей, которое совпадало с началом времени, а соединение и разложение материи исчерпывалось пространственным восприятием. Отсюда Остроумов делает вывод, что философия того периода была «философией наглядности» [6: с. 74]. Второй важной характеристикой философии того периода был противоречивый характер истины: что уму кажется справедливым в данный момент, то и является истинным, если в следующий момент истинным окажется противоположное, то и это будет не менее истинно. Это положение соответствовало знаменитой максиме Протагора: «человек есть мера всех вещей, для существующих, что они существуют, для несуществующих, что не существуют». Максима Протагора противоречит религиозному взгляду, так как подразумевает, что человек может стать мерилом законного и незаконного в устройстве государства, вредного и полезного в бытовой жизни, честного и бесчестного в человеческих отношениях. Остроумов подчеркивает, что философский характер софистики заключался как раз в безграничной возможности трансформации черного в белое, правого в неправое, истинного в ложное.

Сократ первым объяснил, что натурфилософские исследования космоса бесполезны в земной жизни и что человеку в собственном поиске следует сосредоточиться на самопознании: «не зная себя, не следует исследовать то, что тебя не касается». В этом заключается первый и основной пункт переворота Сократа: смещение рефлексии с познания природы на человеческое сознание, так как именно в развитии человеческого сознания заключен смысл развития человеческой цивилизации.

Сократ впервые описывает человека как существо мыслящее и действующее, поэтому механизм самопознания раскладывается на два аспекта: познание мышления и познание воли. Как существо мыслящее, человек должен понимать границы своего знания и незнания (а понимание собственного невежества и есть первое начало мудрости), как существо действующее, человек должен отдавать отчет в каждом своем поступке. Все диалоги Сократа, в сущности, и вели к тому, чтобы собеседник сам убедился в собственном невежестве. Такой метод рождения истины Сократ называл повивальным искусством, так как помогал родить мысли, скрытые в уме собеседника.

Сократ первым открыл возможность человеческого мышления классифицировать все вещи по родам и видам, объединяя по общим признакам и приводя к единому, разделяя и выделяя отличия. И с этим открытием человеческое сознание перешло из области представлений в область мышления. Из познания себя как человека действующего вытекает понятие добродетели. Деятельность может быть нравственной, только если человек отдает отчет в каждом своем действии, нет достоинства ни в мужестве, ни в храбрости, если они не осознаны.

Сознательное самоопределение состоит в определении своей воли знанием. Нравственная ценность деятельности определяется совершенством знаний истинных понятий. Никто не будет поступать противоречиво собственному ясному знанию добра, по-

этому нет ничего сильнее мышления. Отсюда добродетель – истинное знание, осуществившееся в действии. Таким образом, Сократ первым открыл в теоретическом знании практическую сторону.

«Истинное знание обладает могущественною повелительностью как законодательность разума, истинное знание, осуществленное в деятельности, и будет добродетелью» [6: с. 80]. Признание императива мышления – база для всех последующих этических теорий. Истинное знание обладает повелительностью, которая фундирована законодательством разума, обязывает нас выполнять определенные внутренние требования. Это и есть неписанные законы, понятые Сократом как предписания, которые имеют всеобщее значение, так как у всех выражены одинаково. Эти законы не были прописаны людьми по их собственному выбору, однако им интуитивно следуют все люди, независимо от расы, страны и культуры. В этом Сократ спорит с софистами, которые утверждали релятивность законов. В диалоге с Гипием Сократ доказывает, что даже прописанные законы государства основаны на общечеловеческих законах, разделяемых всеми людьми. Повиновение этим законам есть повиновение разуму или истине. А истина есть знание естественных свойств предмета и отношение к нему сообразно его свойствам. Такое отношение называется справедливым. Справедливость – повиновение естественным законам. Вся нравственная деятельность человека состоит в справедливости. Поэтому добродетель не только знание, но и справедливость.

У Платона идея справедливости получает дальнейшее развитие и считается высшей добродетелью, а все остальные: мужество, мудрость, твердость, умеренность – лишь ее частные проявления. Отсюда следствия, что добродетель одна, и ей можно научиться. Однако принцип справедливости, отмечает автор, не может стать верховным мерилом человеческой жизни, так как, в понимании автора, принцип справедливости действует в правиле: око за око. В диалоге «Государство» Сократ как раз оспаривает этот принцип, подводя собеседников к пониманию того, что милосердие выше справедливости, но автор статьи приписывает Сократу мысль, выраженную престарелым Кефалом: ко врагу – со злом, к другу – с благодеянием. А такой принцип не может привести людей к совершенной жизни и спасти мир от зла. Высший принцип жизни – самоотверженная любовь к ближнему, провозглашенная Иисусом Христом, любовь как жертва. То, что Сократ приносит себя в жертву, Остроумов называет «практически христианским подвигом»: он «воспитывал в справедливости язычников» и его можно отнести к числу «христиан из язычников» [6: с. 86].

Вторая статья посвящена исследованию генезиса идеи Бога и постепенного восхождения сознания от пантеизма и политеизма к монизму: богослов, профессор Московской духовной семинарии Игорь Николаевич Корсунский продолжает «Историю религиозно-философского миросозерцания Древней Греции» историей о вкладе Гесиода и Гомера в развитие представлений о божестве. Корсунский отмечает, что именно Гомера можно назвать первым из философов, потому что тот «доискивается как и почему что существует таким образом, а не иначе, затрагивает вопросы не только о свойствах и действиях Божества, его отношения к миру и мира к нему, т.е. вопросы теогонии и космогонии» [2: с. 158]. Но так как Гомер не был ни богословом, ни философом, а только рапсодом, то он не дал ответов на поставленные вопросы.

Гесиод в своей поэме прямо спрашивает: как произошли боги и земля, реки, море, небо со звездами, от них боги, податели благ, как воцарились они на Олимпе. Автор отмечает, что Гесиод также задается космогонически-теогонической проблематикой, и идя строго по его поэме, отмечает генезис мироздания и четыре его первоначала: сначала Хаос, тартар, земля и Эрот, имея в виду под ними «первоначала бытия космического, а не божественного» [2: с. 161]. Корсунский отмечает, что именно так комментировали Гесиода и Платон с Аристотелем, и орфики. Далее автор приводит различные трактовки понятия хаоса у Гесиода от первоматерии до пустоты. Проанализировав семантическое поле понятия и все случаи его употребления у Гесиода, автор приходит к выводу, что хаос – это пустота. Корсунский подчеркивает, что четыре первоначала появились независимо, хотя и в строгом порядке. Остальные виды бытия происходят уже от первоначла: от Хаоса – Эреб и ночь, от ночи и Эреба – эфир и день. Объясняя эреб как мрак подземный, а ночь как мрак надземный, автор приходит к выводу, что Хаос – все же пространство, но не пустое, а первостихия мирового бытия. Соответственно и эфир, опосредованно произошедший от Хаоса, также является материей, хотя и тонкой. Гесиод хотел показать условия происхождения всего сущего. Первое условие – пространство, сначала неопредленное – хаос, потом определенное – земля и тартар. Как первоначало Эрот, по мнению комментатора, представляет собой «производительную первосилу» [2: с. 163], такое же необходимое первоусловие бытия, как и пространство, о чем говорили и последующие философы. Без участия Эрота земля (Гея) производит безличные части видимой природы: небо, горы и море. При его участии от Урана она рождает титанов и титанид, ко-

торые содержат в себе «основания и условия существ личностных» [2: с. 165]: Фемида и Мнемозина. Далее в истории оскопления Ураноса Кроном порождены Эринии, гиганты и нимфы, а от самих оскопленных частей – Афродита, богиня чувственной любви. С захватом власти Зевса начинается новое поколение божеств, которое заменяет собой старое поколение в части управления стихиями. Это новое поколение богов приобретает личностные черты, от Зевса ведут свой род и люди.

Во второй части статьи «Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции», опубликованной в октябрьском номере, И. Корсунский исследует орфическую традицию. Он описывает, как неискушенное человеческое сознание совершает постепенное восхождение к идее личности божества через изменение его атрибутов и очищение от антропопоморфизма, отмечает появление признаков бестелесности, самой идеи Духа: у орфиков Зевс – это дыхание (Дух) всего, но с пантеистическим оттенком – разлит в этом мире, и заслуга орфиков, подчеркивает Корсунский, именно в том, что Зевс уже личность (как Бог христиан), однако весь мир представлен телом Зевса [2: с. 172], и Зевс обладает телом, умом, чувством, волею, личный виновник всего и последняя цель всего. Как Бог христиан, подчеркивает Корсунский, Зевс говорит, что Он есть альфа и омега, начало и конец, первый и последний.

Подытоживая, отметим, что в своем исследовании Корсунский считает важным проследить, как в истоках древнегреческой мысли зарождалась и раскрывалась идея божества, которая имела не только метафизически-философское, но и жизненное значение. Эта идея божества воплощалась в разных формах: сначала в поэтическом образе, потом – в философеме, но именно в отношении к Греции как топосе зарождения философствующего мышления.

В статье «Религиозное мироустройство», которая, казалось бы, формально тематически не связана с философией, профессор Киевской духовной академии Петр Иванович Линицкий обращается к языческому наследию, отмечая влияние жрецов на организацию государственного устройства в Греции [5: с. 347]: у греков жречество, особенно при дельфийском оракуле, оказывало самое благодетельное и обширное влияние на общественные и частные дела. Он отмечает, что цель деятельности теоретической заключается в познании истины, поэтому любовь к истине нужно признать важнейшим залогом успеха этой деятельности. Однако, подчеркивает Линицкий, потребность поиска истины фундирована в нас именно религиозным чувством. Говоря о противостоянии религиозной веры и разума, который породил науку, отмечая угасание одного при развитии другого, Линицкий подчеркивает, что в Греции, наоборот, в учениях великих философов того времени (Сократ, Платон, Аристотель) «заметно выступает стремление очистить от всего недостойного религиозную веру и преобладает религиозное настроение» [5: с. 351].

Говоря о связи эстетики и религии, Линицкий также прибегает к определению прекрасного, цитируя Аристотеля: «прекрасное – гармония частей в целом» и Платона: «пронизанность общей идеей». Говоря об идеале государственного устройства, Линицкий опять цитирует Аристотеля: «…цель государства заключается не в простом сожительстве (в противном случае стоило бы окружить стеной отдельные местности с разным населением, но находящиеся вблизи, и получилось бы государство), а в совершении прекрасных дел, и поэтому те, которые наиболее содействуют этой цели, те и большее участие принимают в государственной жизни, нежели другие, которые, будучи свободными, а также по рождению и равны первым, а может быть даже превосходят их, но по добродетели политической не равны им, и которые по богатству превосходят их, но по добродетели уступают им [5: с. 355].

Делая исторический обзор взаимосвязи религии и государства в Европе, Линицкий отмечает, что в Древней Греции связь отдельных эллинских племен достигалась почитанием одного единого верховного божества, «Религия была важнейшим связующим началом между отдельными племенами и общинами, из которых каждая стремилась к политической самостоятельности» [5: с. 357]. И несмотря на то, что в каждой отдельной общине был свой религиозный культ, «культ Аполлона имел значение общеэллинское» [5: с. 357], поэтому союз религиозный имел больший вес, чем союз политический. Поэтому в периоды единых религиозных празднеств прекращались политические распри. Также, отмечает Линицкий, упадку нравов в Древней Греции и Древнем Риме предшествовало ослабление народной веры.

В апрельском номере журнала профессор Московской духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов статью «Зачем нужна философия» начинает с цитаты Цицерона: «…философия учит добродетели, изгоняет пороки, должна быть единственною руководительницей нравственной жизни, без философии не имела бы смысла сама человеческая жизнь, один день, проведенный по ее наставлениям, лучше, чем порочное бессмертие». Также Кудрявцев указывает на значение философии в жизни стоиков, которые наиболее последовательно проводили философские начала в

практическую жизнь. Платон, напоминает Кудрявцев, сделал философию основой жизни политической (во главе государства должен стоять философ). Теист отмечает, что такое отношение к философии было вызвано прежде всего «неудовлетворенностью для мыслящих умов политеистическими воззрениями того времени». Чувственно-антропоморфные боги Древней Греции не могли служить примером нравственного чувства, так как сами были подвержены порокам, поэтому образец нравственного поведения должна была закладывать философия. Философия, таким образом, давала то, что не давала религия того времени, – нравственный образец поведения. Причем она не ограничивалась теорией, а давала возможность провести эти начала в жизнь. Кудрявцев-Платонов обращается к Древней Греции как колыбели философского знания, чтобы показать, что даже тогда к философии было отношение неоднозначное: «Первое проявление вражды к философии встречаем уже в то отдаленное время и в той стране, где уважение к философии и к философам достигало до такой высоты, до какой едва ли доходило впоследствии» [3: с. 402], Анаксагор был вынужден бежать, Сократа заставили выпить цикуту, Аристотеля изгнали. Обращаясь к истории Древнего Рима, Кудрявцев также приводит в пример Цицерона, восхищавшегося философией, и Катона, ниспровергавшего ее.

Размышляя о смысле философии в «положительном веке», когда знание имеет смысл, только если несет практическую пользу, Кудрявцев вновь приводит цитату Аристотеля, что философия начинается с удивления. Знание о движении Солнца, звезд и Земли, происхождении Вселенной не несет практической пользы. Как мы называем свободным того человека, который существует только ради себя, так и знание мы называем свободным, если оно существует ради себя. «Платон говорит, что только из свободной любви к знанию проистекающее учение можно назвать благим и прекрасным. Аристотель говорит, что благороднорожденному и свободному человеку унизительно и недостойно в своем действовании иметь в виду одну только пользу, так что он осуждает даже занятие самыми благородными искусствами, коль скоро из них делается промысел и средство к существованию» [3: с. 410]. Стоики утверждали, что наука должна истекать из одной чистой любознательности и повторять знания ради них самих. Многие привыкли обращать внимание на средства, а не на цель жизни, из-за чего «жизнь человека теряет свой высший идеальный характер и высший разумный смысл» [3: с. 412].

Важно, что уже среди ифическх школ Кудрявцев проводит водораздел по степени их влияния на умы людей: благотворного или губительного. Так, софисты развращали молодежь, а Сократ, наоборот, был ее наставником. «Отсюда сократовское познай самого себя остается актуальынм на все времена», – говорит Кудрявцев [3: с. 413]. Даже в тех статьях, где нет напрямую речи об античной философии, а есть размышления о философии вообще, Кудрявцев-Платонов не может избежать платоновско-аристотелевской парадигмы и в своих рассуждениях использует как терминологию, так и понятия греческих мудрецов. Мы приведем те места, где философ прямо ссылается на своих предшественников, и те места, где ссылки завуалированы, но мы можем реконструировать, к каким базовым концепциям он апеллирует. В июньском номере журнала в статье «Нужна ли философия» он исследует значение философии для истории, указывая на «идею высочайшей разумной причины мира» (здесь мы видим отсылку к платоновской Идее Блага) и закон исторического развития, базирующийся на определении его цели («телос» Аристотеля), а вместе с целью последней судьбы человечества.

Кудрявцев подчеркивает, что только философия может дать человеку понятие смысла его жизни, исходя из закона истинного прогрессивного движения человечества. Он указывает, что ни развитие материального благосостояния, ни технический прогресс не могут быть истинной целью человечества, но «осуществление в жизни Идей правды и добра (Платон), в приближении в том к высочайшему Началу (Единое) этих идеальных совершенств, причем достижение указанных целей является не главным, а только содействующим элементом» [4: с. 628].

Кудрявцев-Платонов рассматривает философию как метасистему, которая может задать определенную оптику для понимания связи всех явлений в мире: «…с философской точки зрения право имеет более благородное и высокое происхождение, чем страх или польза, в чем обыкновенно эпикурейское воззрение на жизнь может видеть их единственное начало» [4: с. 634]. И далее: «глубочайшее основание юридических и социальных наук имеют идеи истины и добра» [4: с. 639]. И в такой интерпретации системы права мы опять читаем отсылку к Платону.

Рассуждая о связи языка и мышления, Кудрявцев также ссылается на Платона, а именно на отрывок из «Теэтета», где Сократ говорит, что мышление есть внутренний разговор души с самой собой, а слово – внешнее отображение мысли: «для нашего разума не существуют те идеи и понятия, которые не выражены в слове. Самое сильное и живое созерцание ума остается темным и смутным чувством, пока душа не фиксирует его в слове. Эти

и подобные вопросы неразрешимы для эмпирического языкознания, только философия путем изучения разумной человеческой природы и отношения ее к миру физическому и сверхчувственному может разрешить эту загадку, и указать связь, соединяющую слово и разум» [4: с. 645].

В майском номере журнала Кудрявцев напрямую ставит вопрос: «Что такое Платон, как не аттически пишущий Моисей?» [4: с. 485], подчеркивая, что хотя Платон и Аристотель родились и творили еще до Рождения Христа, их разум находился «в естественном состоянии», но «Бог не оставлял их своим откровением и просвещением, подготавливая к сверхъестественному восприятию христианских истин» [4: с. 490].

Заключение

Хотя античная философская мысль возникла и развивалась еще до Откровения, данного в образе Иисуса Христа, и соответственно не могла считаться истинной в духовной традиции, однако русские мыслители-теисты раз за разом обращались к античному наследию, ставя вопросы о взаимовлиянии и борьбе раннего христианства и язычества, возможности происхождения монотеистической религии из языческих верований, возможности применения логических философских схем для обоснования догматов христианского Откровения. В ходе исследования мы выяснили, что апелляция к античности, как к «архэ» или фундаментальному принципу, была совершенно необходима, когда речь шла о таких базовых и пока неразрешенных философских вопросах, как смысл существования человеческой цивилизации, нравственный образец человека, идеи прогресса, истины, свободы и справедливости.

Список источников

1. Истомин К.Е. Отзывы печати о журнале «Вера и разум» // Вера и разум. 1884. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (дата обращения: 10.06.2026).

2. Корсунский И.Н. История религиозно-философского миросозерцания Древней Греции // Вера и разум. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (дата обращения: 10.06.2026).

3. Кудрявцев-Платонов В.Д. Зачем нужна философия // Вера и разум. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (дата обращения: 10.06.2026).

4. Кудрявцев-Платонов В.Д. Нужна ли философия? // Вера и разум. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (дата обращения: 10.06.2026).

5. Линицкий П.И. Религиозное мироустройство // Вера и разум. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (дата обращения: 10.06.2026).

6. Остроумов М.А. Значение Сократа в истории греческой философии // Вера и разум. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (дата обращения: 10.06.2026).

7. Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта // Философская антропология. 2017. Т. 3, № 2.

References

1. Istomin K.E. Press Reviews of the Vera i Razum Journal // Vera i Razum. 1884. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (accessed: 10.06.2026). (In Russ.).

2. Korsunsky I.N. History of the Religious and Philosophical Worldview of Ancient Greece // Faith and Reason. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (accessed: 10.06.2026). (In Russ.).

3. Kudryavtsev-Platonov V.D. Why Do We Need Philosophy? Faith and Reason. 1884. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (accessed: 10.06.2026). (In Russ.).

4. Kudryavtsev-Platonov V.D. Is Philosophy Necessary? // Faith and Reason. 1884. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (accessed: 10.06.2026). (In Russ.).

5. Linitsky, P.I. Religious Worldview // Vera i razum. 1884. URL: https:// azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (data obrashcheniya: 10.06.2026). (In Russ.).

6. Ostroumov M.A. The Significance of Socrates in the History of Greek Philosophy // Faith and Reason. 1884. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-razum/ (accessed: 10.06.2026). (In Russ.).

7. Chernyaev A., Berdnikova A. The Historical Ideal as a Scenario for the Future: Genesis and Evolution of the Theocratic Project // Philosophical Anthropology. 2017. Vol. 3, no. 2. (In Russ.).

Информация об авторе

Ю.А. Чернявина – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

J.A. Chernyavina is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 40–48
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 40–48

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-40-48

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ КОСМОСА В СТОИЧЕСКОЙ ФИЗИКЕ МАРКА АВРЕЛИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА АНТИЧНОГО МИРА

Вадим Сергеевич Коробейников
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, korobeinikov.vs@dvfu.ru

Аннотация. Исследование посвящено анализу трансформации стоической философской физики и концептуализации космоса в трактате Марка Аврелия «Наедине с собой» в контексте цивилизационного кризиса античного мира. На основе анализа ключевых фрагментов данного произведения, а также сопоставления их с текстами ранних стоиков (Зенон, Хрисипп) и исследованиями Э.Р. Доддса, П. Адо и А.И. Лосева выдвигается гипотеза о формировании у Марка Аврелия имплицитной онтологической инновации, которую можно обозначить как «кризисный монизм». Показано, что монистический и гармоничный образ космоса, характерный для ранней Стои, утрачивает у императора-философа статус онтологической данности и трансформируется в проблематичный концепт, требующий сознательного этического усилия. В ходе анализа выявлены три ключевых вектора этой трансформации: эрозия концепции единства мира (ἕνωσις), допускающая возможность существования аффективного «анти-космоса»; трансформация концепции провидения (πρόνοια) из имманентной божественной заботы в альтернативную парадигму, подразумевающую возможность добродетельной жизни без божественного промысла; пессимистическое переосмысление изменчивости мира как свидетельства ничтожности человеческого существования. В заключении делается вывод, что «Наедине с собой» отражает один из первых симптомов разложения классического античного космоцентризма и представляет собой философский эквивалент «века тревоги», подготовивший мировоззренческую основу для неоплатонического трансцендентализма и христианского креационизма.

Ключевые слова: античная философия, римский стоицизм, космология, промысел, логос, Марк Аврелий, Э.Р. Доддс

Original article

MARCUS AURELIUS' INTERPRETATION OF WORLD CITIZENSHIP (FRAGMENT IV.4): THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT

Vadim S. Korobeynikov
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, korobeinikov.vs@dvfu.ru

Abstract. The study focuses on the analysis of the transformation of Stoic philosophical physics and the conceptualization of the cosmos in Marcus Aurelius's treatise «Meditations» in the context of the civilizational crisis in the ancient world. Based on the analysis of key fragments of this work, as well as their comparison with the texts of the early Stoics (Zeno, Chrysippus), and the research of E.R. Dodds, P. Hadot, and A.I. Losev, the hypothesis is put forward that Marcus Aurelius developed an implicit ontological innovation that can be described as "crisis monism." It is shown that the monistic and harmonious image of the cosmos, characteristic of the early Stoa, loses its status as an ontological givenness in the emperor-philosopher and transforms into a problematic concept that requires a conscious ethical effort. The analysis reveals three key vectors of this transformation: the erosion of the concept of the unity of the world (ἕνωσις), which allows for the existence of an affective «anti-cosmos»; the transformation of the concept of providence (πρόνοια) from an immanent divine care into an alternative paradigm that implies the possibility of a virtuous life without divine providence; and the pessimistic reinterpretation of the world's variability as evidence of the insignificance of human existence. In conclusion, it is concluded that «Meditations» reflects one of the first symptoms of the decay of classical ancient cosmocentrism and represents the philosophical equivalent of the «Age of Anxiety», which prepared the ideological foundation for Neoplatonic transcendentalism and Christian creationism.

Keywords: ancient philosophy, Roman Stoicism, cosmology, providence, logos, Marcus Aurelius, E.R. Dodds

Введение в проблематику

Вторая половина II в. н. э. традиционно рассматривается в антиковедении как период глубинной трансформации Римской империи, предвещающей кризис III в. и последующий переход к поздней античности. Если эпоха Антонинов (96–192 гг. н. э.) ещё воспринималась Э. Гиббоном как «наиболее счастливая и процветающая пора в истории человечества» [1: с. 169], то современная историография существенно скорректировала этот образ. М. Ростовцев показал, что именно в этот период нарастают социально-экономические диспропорции: разорение

© Коробейников В.С., 2026

средних слоёв, давление на куриалов [8: с. 98–99], милитаризация администрации [8: с. 158–159]. А.Х.М. Джонс показывает, что данный период характеризовался давлением германских племен [2: с. 20–21], чумой [2: с. 443], постоянными восстаниями и мятежами [2: с. 42]. Ф. Уолбанк показывает, что философы (стоики, эпикурейцы) того периода пытались вписать богов в новые философские схемы, но испытывали затруднения и занимали аномальные позиции [16: с. 218–219]. Более того, эвгемеризм (рационалистическое сведение богов к обожествлённым людям) получает распространение, но одновременно укореняются абстрактные божества и восточные культы, заполняющие «пустоту, оставленную крушением веры в исконных богов» [16: с. 220]; культ Исиды демонстрирует синкретизм [16: с. 221].

Именно в этом хронологическом срезе оказывается Марк Аврелий, император-стоик, чей дневник «Наедине с собой» (Τὰ εἰς ἑαυτόν) фиксирует не столько философскую рефлексию, сколько непосредственный экзистенциальный опыт человека, поставленного на границу двух мировоззренческих эпох. Как отмечает Е.М. Штаерман, в трудах Марка Аврелия впервые было сформулировано положение о том, что земное бытие представляет собой непрерывный процесс постоянных изменений, что все преходяще и подвержено распаду, а человеческая душа является лишь испарениями крови, что делает её существование весьма затруднительным [12: с. 141–142].

Согласно А.И. Лосеву, античный космос не просто является центром миросозерцания: он бездвижен, пространство уже полностью заполнено им самим, и потому следует говорить об абсолютном космологизме как об одном из ключевых признаков античной культуры [7: с. 484], причём этот чувственно-материальный космос сам выступает в роли Абсолюта [6: с. 13]. Крушение такого абсолютного, самотождественного космоса под влиянием историко-культурных потрясений II в. создаёт уникальную мировоззренческую ситуацию, которую Марк Аврелий фиксирует с онтологической точностью, но не всегда рефлексивно.

Марк Аврелий занимает в кризисном переходе парадоксальное положение. С одной стороны, он остаётся верен языку и понятийному аппарату ранней Стои – монизму активного Логоса и пассивной материи, учению о пневме и всепроникающем провидении. С другой стороны, как показал П. Вейн, его императорский опыт – постоянные войны на дунайской границе, известия о мятежах и эпидемиях – систематически подрывает саму возможность верить в благостный и разумный порядок мира [14: с. 235]. Как отмечает М.С. Корелин, с точки зрения стоика-императора, все земное, весь внешний мир не имеет никакой цены; поэтому нравственный долг имеет значение только как упражнение в добродетели; объективные результаты моральной деятельности, в сущности, в расчет не принимаются [5: с. 91]. Именно в данной коллизии, культурном диалектическом противоречии концептуализация космоса в натурфилософии Марка Аврелия представляет собой не просто доктринальный сдвиг внутри стоической школы, но один из первых признаков разложения классического античного мировоззрения.

Научная оптика Э.Р. Доддса служит основой для настоящего исследования. В своей монографии «Язычник и христианин в смутное время» Э.Р. Доддс предлагает не просто историческую реконструкцию, а мировоззренческую диагностику цивилизационного кризиса II–III вв. н. э. В отличие от большинства предшественников, обращавших внимание на социально-экономические предпосылки возникновения христианства, Э.Р. Доддс ставит перед собой задачу восстановить имманентные, ментально-психологические стороны процесса перехода от антично-языческого мировосприятия к средневеково-христианскому, вскрыть потаённые глубины сознания и подсознания человека Средиземноморья первых веков нашей эры, его страхи и чаяния, т.е. ту психологическую основу, на которой произрастало новое религиозное учение [4: с. 5]. Главные черты этого мировоззрения – презрение к миру и ненависть к себе – и являются теми доминантами, которые определяют формирование индивидуальных и групповых стереотипов поведения и системы ценностей [4: с. 10].

Э.Р. Доддс реконструирует физическую картину космоса, унаследованную от Аристотеля и эллинистических астрономов [4: с. 22–23]. С течением времени традиционная антитеза между небесным и земным мирами подчёркивалась всё более ярко. Уже астрономы отмечали, что земля с физической точки зрения ничтожна в сравнении с обширностью космоса [4: с. 24].

Э.Р. Доддс выделяет Марка Аврелия среди других авторов именно потому, что у последнего «эта мысль выражается с новой страстной убеждённостью». Личный характер его заметок делает их лучшим свидетельством для «чувств отдельного человека, находящегося наедине с собой», чем письма Сенеки или проповеди Эпиктета. Э.Р. Доддс цитирует ключевые фрагменты из «Наедине с собой»: «Как земля – лишь точка в бесконечном пространстве, так и человеческая жизнь – лишь точка в

бесконечном времени, острие ножа между двумя вечностями [4: с. 25].

Э.Р. Доддс рассматривает мистические практики как попытку непосредственного слияния с божественным. Он различает интровертный и экстравертный мистицизм [4: с. 133]. Применительно к Марку Аврелию Э.Р. Доддс отмечает, что тот призывает «уйти в себя» (ἀναχώρησις). Его забота – просто сбросить с себя эмоциональную зависимость от внешнего мира [4: с. 135]. Более того, сны и видения становятся основным каналом коммуникации со сверхъестественным как для язычников, так и для христиан. Э.Р. Доддс указывает на то, что практика инкубации (лечебного сна) в святилище Асклепия была заменена практикой инкубации в святилище мученика или святого [4: с. 82]. Таким образом, демонический мир заполняет пустоту, возникшую вследствие девальвации материального космоса.

Гипотеза исследования: эволюция стоической физики в «Наедине с собой» Марка Аврелия – это не просто эклектический синтез или психологическая реакция, а имплицитное онтологическое новшество. Ранний стоический монистический космос утрачивает самотождественность, а космоцентризм перестает быть онтологической данностью. Единство мира и порядок ставятся под сомнение, что проявляется в пессимистическом описании структуры мироздания.

Основные результаты исследования

Марк Аврелий в IX.1 дневниковых записей «Наедине с собой» [17: с. 170] обращает внимание на то, что мир един в силу наличия сущего. Нет разрывов между различными объектами мира, существует монизм. Однако в данной части отражаются этический и эпистемологический аспекты. Этический аспект заключается в том, что всякое разумное начало содержит в себе модус справедливой организации, обратное выражает несправедливую организацию сущего, т.е. само отсутствие этой организации должным образом. Каждый неразумный поступок – несправедливое действие человека. Если все едино, все расположено в тесных связях, то каждая инаковость, выраженная в несправедливом действии, искажает Космический порядок.

Марк Аврелий пишет, что каждое несправедливое действие искажало космический порядок [17: с. 170]. Это является симптомом утраты онтологического доверия, поскольку, если космос может быть поврежден поступком отдельного человека, это означает, что он не обладает самодостаточной прочностью.

Эпистемологический аспект выражен в различии между умышленной ложью и невольной: первая реализуется посредством несправедливого действия, ибо искажается сам разум, даже если чувства усмирены. И обратный модус лжи, невольность, реализованная в силу преобладания чувств. Как мы помним, чувства мешают человеку быть гармоничным с природой. Однако здесь Марк Аврелий усиливает момент: невольная ложь искажает мир, вносит изменения посредством бунта. Она не просто противоречит, а именно противостоит Природе. Самое интересное то, что человек затем не может отличить ложное от истинного. Это положение обосновано раздуванием подобного рода бунта. Не существует различия, равно как и в рациональной системе, однако теперь чувственное «выстраивает» хаос, порождая негативный монизм Космоса. Единство сохраняется, но нет организации, нет истинного, т.е. рационального выстраивания Универсума, есть негативное, чувственное «выстраивание», не знающее различий, «аналитичности» мира.

Данный пассаж является ключевым для понимания концепции «кризисного монизма». П. Адо отмечает, что Марк Аврелий осмысляет мир в целостности, однако единство может быть либо рационально организованным, либо хаотически-чувственным [15: с. 153]. В раннем стоицизме чувственное восприятие рассматривалось как часть Логоса [9: с. 50], в то время как в данном контексте чувственное «структурирование» (с использованием глагола συντίθημι в значении «составлять, собирать») создает «антикосмос».

Марк Аврелий впервые в рамках стоицизма постулирует возможность альтернативной онтологии – единства мира, основанного не на разуме, а на аффективной связности. Это онтология паники, где отношения между объектами присутствуют, но не способствуют благу. Появление данной концепции является прямым следствием цивилизационного кризиса: если историческая реальность демонстрирует, что порядок может быть заменен хаосом, который, тем не менее, сохраняет связность (восстания, гражданские войны обладают своей внутренней логикой), то и космос допускает негативный сценарий.

Для представления о мире с точки зрения стоиков обратимся к идеям Хрисиппа. В передаче Диогена Лаэртского мир у Хрисиппа представлен в трех смыслах.

1. Мир как бог как индивидуальное качество всей сущности, творец всего миропорядка.

2. Мир как сам миропорядок.

3. Мир как Бог и миропорядок вместе [11: с. 2].

Стобей поясняет состав мира, говоря о нем как о совокупности неба, Земли и обитающих на них существ, или совокупность богов, людей и всего, что

рождено ради них [11: с. 3]. Здесь больше подчеркивается согласованность того, что является априори разумным, что не допускает развал и деструкцию Космоса. Однако если раньше мир в силу монистичности был полностью всем телесным (согласно упоминанию Аэтия) [11: с. 5], то уже после жизни Марка Аврелия отмечается видение Плотином, согласно которому мир цел в силу обеспеченности единством первообраза; отвергаются все способы доказательства, в которых используется понятие материи [11: с. 6]. Рефлексия Марка Аврелия – интуиция важности вернуть трансцендентное в виде Идеи, тем самым сделав мир дуалистичным в глазах позднеантичной рефлексии.

Марк Аврелий занимает уникальное положение в философской традиции, находясь между хрисипповским имманентным пантеизмом и плотиновским эманационизмом. Концепция разума (ὁ διοικῶν λόγος) не может быть отождествлена с телесной пневмой, поскольку он часто противопоставляется «послушной» материи. Однако этот разум ещё не достиг полной трансцендентности Единого. Таким образом, он представляет собой переходную форму, возникшую в контексте кризиса доверия к материальному миру.

Мыслитель в VIII.54 дневниковых записей «Наедине с собой» [17: с. 166] приводит позицию о гармонизации мира, о ней мы ранее писали. Однако здесь подчеркивается не умозрительный характер синхронизации, гармонизации мира и человека, а некое единение двух сущих в плане обмена и циркуляции мира. Приводится метафора вдыхания, т.е. процесс поглощения и отдачи. Сущее допускает проникновение и выход путем обмена, при этом Космос сохраняет единство. В чем-то напоминает дыхание огня Гераклита, однако здесь не подчеркивается аспект изменения пространства (не идет речи о расширении/уменьшении Космоса, он вечен, колоссален). Вдыхание – это акт проникновения, установления глубинных связей, выработка иных связей для тесного взаимодействия и для развития Единства Мира. Однако и в этом прослеживается кризисный аспект: философ предлагает нам обратиться к мысли в унисон со всеокружающей Мыслью, подчеркивается этот момент, который кажется на первый взгляд очевидным.

В данном контексте кризисный аспект проявляется в очевидной направленности призыва. Если бы человечество действительно было единым и разумным, не возникало бы необходимости напоминать людям о необходимости мыслить согласованно. Ранняя Стоя утверждала, что разум человека по своей природе созвучен космическому Логосу [10: с. 42]. В трудах Марка Аврелия это превращается в задачу, которую необходимо ставить перед собой. Это является симптомом онтологической разобщённости, при которой человек больше не ощущает себя частью целого, но должен сознательно стремиться к этому состоянию. Такая рефлексия напрямую коррелирует с кризисом полисной идентичности: подобно тому как гражданин больше не рождается в полисе и должен заново учиться быть гражданином «мира» (космополиса), так и человек больше не ощущает естественной связи с космосом и должен прилагать усилия для восстановления единства.

Марк Аврелий в VI.1 дневниковых записей «Наедине с собой» [17: с. 96] подчеркивает первенство Разума над Материей, ибо вторая допускает зло, в то время как Разум нет. Здесь мы прослеживаем раздваивание мира. Сложная и противоречивая позиция стоиков по вопросу организации мира, по вопросу монизма. Согласно Сексту Эмпирику, Зенон утверждал, что Целое прекрасно, одушевленное и разумное существо [9: с. 55]. Цицерон отмечает, что мир, согласно основателю стоицизма, одушевлен, и части мира обладают ощущением [9: с. 59]. Но теперь монизм стал в письме философствующего императора преобразовываться в дуализм, в чем-то схожий с платонизмом, если говорить о первенстве Разума. Космос, с каким пришлось иметь дело во II в., в себе мало находил различий и при этом оставался колоссальным. Монизм допускает растворение Идеи в Материи в силу выстраивания иных структур организаций. Нужен был внешний примат организаций, не содержащий в себе материальность. Разум теперь априори главнее в силу всеобщей организации.

Э.Р. Доддс отмечает, что период II–III вв. породил потребность в абсолютно трансцендентном божестве, не запятнанном материей. Первым стоиком, который отчётливо разделил в стоической доктрине управляющий Разум (λόγος διοικῶν) и Материю (οὐσία), был Марк Аврелий, хотя он не решился назвать Разум нематериальным [4: с. 34–35]. Данное разделение является прямым ответом на исторический опыт: если мир полон страданий и несправедливости, то либо материя не полностью подчинена разуму, либо разум не всемогущ. Марк Аврелий склоняется к первому варианту, что вводит дуалистическую трещину в монистическое основание стоицизма.

В философской системе Марка Аврелия концепция единства мира теряет статус онтологической данности и трансформируется в проблематичный проект. Монистический подход сохраняется лишь

на уровне декларативного утверждения, тогда как в действительности он подвергается деконструкции вследствие этических (неправосудие как нечестие), эпистемологических (ложь как акт бунта) и онтологических (контраст между покорной материей и чистым Разумом) противоречий. Данная трансформация не является следствием индивидуальной интеллектуальной эволюции, а скорее симптомом глубокого цивилизационного кризиса, охватившего античное общество, когда имманентный космический порядок перестал восприниматься как надежный.

Стоическую рефлексию Марка Аврелия также занимал концепт провидения (πρόνοια). Этот термин фигурирует во многих фрагментах его произведений, однако мы сосредоточимся на нескольких, не менее значимых. Именно они отражают кризис античного мира, и современная рецепция улавливает эту тревогу по поводу устройства Космоса.

Марк Аврелий в разделе IV.3 своего философского дневника «Наедине с собой» [17: с. 50] представляет два альтернативных подхода к пониманию человеческого существования. Первый подход основывается на концепции Промысла, подразумевающей гармоничное единство через разумную жизнь, в то время как второй подход акцентирует внимание на атомарности человеческого бытия, представляя собой противоположность порядку и единству.

Концепт провидения занимал центральное место в развитии стоической философской рефлексии. Согласно Ипполиту, Зенон Китийский и Хрисипп рассматривали Промысел как божественную силу, проявляющуюся в качестве организующего принципа всего Космоса [9: с. 71]. Промысел неразрывно связан с миром, и в этом контексте можно говорить о монистическом подходе. Промысел имманентен, т.е. он внутренне присущ миру. Цицерон, комментируя позицию Зенона Китийского, отмечает, что промысел по своей сути представляет собой разумность. Промысел можно рассматривать как ум мира, который оптимально подготавливает все бытие для его длительного существования, наполняя его красотой и благом [9: с. 75]. Для раннестоической рефлексии данная позиция характеризовалась не только монистическим аспектом, выражающим единство разумности и организации материи в упорядоченный космос, но и позитивным видением мира в его истинной сущности. Бог имманентен в силу этого.

Марк Аврелий уже не может разделять оптимизм Хрисиппа, поскольку он стал свидетелем значительного количества зла. В результате концепция πρόνοια трансформируется из онтологической данности в этический принцип, который необходимо принять для сохранения способности к действию. Марк Аврелий иногда выражает чувство отчужденности: «Телесное подобно реке, душевное – сну и бреду, жизнь – войне и пребыванию на чужбине, а последующая память – забвению». Он противостоит этим мыслям с помощью стоической философии, напоминая себе о своей принадлежности к Великому Единству. Однако эти размышления были характерны для его эпохи, и император-философ не мог их избежать; он лишь задавался вопросом: «Как долго?» («μέχρι τίνος οὖν;») [4: с. 45].

Также Марк Аврелий ставит самого себя перед выбором между двумя радикальными онтологическими позициями: либо Единое, либо Многое. Поэтому нас мыслитель призывает осознать, что Мир подобен Полису, «Мегаполису». Здесь он апеллирует к идее Хрисиппа. По словам Цицерона, Хрисипп обращает внимание на то обстоятельство, что мир создан ради тех одушевленных существ, которые наделены разумом. Таковы боги и люди – несомненно, самые совершенные существа, ибо именно разум главенствует надо всем. Таким образом, мир и все в нем находящееся созданы ради богов и людей. Ведь мир – это некий общий город богов и людей или дом тех и других: действительно, лишь они, пользуясь разумом, живут согласно праву и закону [11: с. 227]. Хрисипп подчеркивает разумность каждого живущего сущего, мир полностью пропитан Промыслом.

Тем не менее возникает противоречие между Божественным Промыслом, который был упомянут ранее, и концепцией общего дома людей и богов. Поскольку Божественный Промысел проявляется в мире имманентно (т.е. является неотъемлемым свойством Божественного), логично предположить, что боги, сосуществующие с людьми, также вносят свой вклад в Промысел. Однако в тексте не указано, обладают ли боги такой способностью, а также не уточняется, являются ли они продолжением Божественного Промысла или вносят его на более низких уровнях организации Космоса. В представленных фрагментах положение людей и богов уравнивается, что подразумевает их «равноагентность». Полис представляется единым, без разделения на то, что можно было бы охарактеризовать как Божественное и трансцендентное, и на человеческое.

Данный пессимизм не является личной характеристикой императора, а отражает общую тенденцию эпохи. Э.Р. Доддс отмечает, что ранее, согласно Зенону, интеллект человека не просто сродни богу, он и является богом, частью божественной субстанции в ее чистом или активном состоя-

нии [3: с. 344–345]. Восхищение космосом и ощущение единства с ним, которые проявились в раннем стоицизме, постепенно уступили место представлению о том, что физическая реальность, в частности её часть, обозначаемая как «подлунная», находится под контролем деструктивных сил. Данное явление обусловило трансформацию восприятия взаимодействия души с окружающей средой, где вместо состояния гармонии и единства наблюдается полная дисгармония [3: с. 361]. Марк Аврелий выражает скептицизм относительно провиденциализма. В этой связи он вводит концепцию альтернативной атомистики, которая не направлена на детальный анализ эпикуреизма, а служит для предположения о возможности бессмысленности существования мироздания. Это допущение представляет собой значительное отклонение от ранних стоических концепций.

В одном из разделов «Наедине с собой» [17: с. 240] Марк Аврелий рассматривает понятия судьбы, порядка и Промысла как единую философскую концепцию, противопоставляя их хаосу и неуправляемости. Хотя структура текста может создать впечатление, что речь идет о трёх альтернативных категориях (судьба и порядок как независимые элементы, противопоставленные Промыслу, и хаос как их антипод), в рамках стоической философии было сложно рассматривать судьбу и порядок как независимые альтернативы Промыслу. Марк Аврелий делает акцент на рациональной линии аргументации, противопоставляя её хаосу.

Философ также вводит аспект личного развития, акцентируя внимание на необходимости подготовки к возможному вмешательству божественного предопределения. Этот аспект перекликается с позицией Эпиктета, который подчеркивал, что вместо страха перед неблагоприятными событиями и недовольства судьбой человек должен быть готов принять любые жизненные обстоятельства и использовать свои ресурсы для достойного преодоления трудностей. Эпиктет утверждал: «Теперь, Зевс, предоставь мне любое событие, которое Ты считаешь необходимым: у меня есть готовность, дарованная Тобой» [13: с. 51].

Эпиктет акцентирует внимание на том, что индивид не имеет контроля над внешними обстоятельствами, но обладает способностью управлять своими когнитивными процессами и эмоциональными реакциями. Проявление недовольства, страха или возложение вины на божественные силы свидетельствует о слабости и отсутствии признательности. Марк Аврелий, в свою очередь, подчеркивает значимость божественного провидения, которое направляет человека к осознанному выбору жизненного пути, устраняя неопределенность относительно его идентичности и роли в мире.

В контексте анализа различий между философскими учениями Эпиктета и Марка Аврелия П. Адо обращает внимание на существенные расхождения в их взглядах. Эпиктет сохраняет веру в божественный промысел, который, по его мнению, заботится о людях и обеспечивает им все необходимое [13: с. 49]. В свою очередь, Марк Аврелий выражает более скептическое отношение к данной концепции. Его утверждение «сделай себя достойным помощи от Божества» носит характер условного предложения, предполагающего, что если промысел действительно существует и его можно умилостивить, то следует стремиться к добродетели. Человек должен стремиться к добродетели даже в условиях отсутствия божественного промысла, поскольку это является единственным способом сохранить разум в условиях хаоса.

Марк Аврелий в X.6 дневниковых записей «Наедине с собой» [17: с. 194] сильнее подчеркивает важность единства человека со всем миром в силу монизма. Он аргументирует следующим образом:

1) человек – часть Природы;

2) в силу рациональности меня и природы человек не будет чувствовать себя лишним, поэтому он часть мира. Все единое благое, ничто вне его не вмешивается в целях внести что-то не благое. Значит, если я с природой един, то я не буду испытывать зло. Отсюда следует, что я ничего плохого не привнесу в мир, я буду заботиться о мире в целях достижения общего блага.

Что немаловажно, так это то, что Марк Аврелий допускает мир в состоянии атомов. Даже если и не единый мир будет, а мир как сборка атомов, то Промысел никуда не девается, он располагается внутри человека как хранителя микрокосмоса в силу предрасположенной рациональности. Иными словами, мы здесь видим, как Марк Аврелий переосмысливает положение человека в мире и в целом мир. Теперь не человек стремится стать подобным по устроению Космосу, а благодаря разумному началу в себе этот Космос и взращивает. Это подтверждается позицией Хрисиппа, выраженной Ямвлихом: «По словам стоиков, у частей мира и у мира в целом – один и тот же разум, совершенно тот же способ мышления, одинаковые нравственные принципы и те же самые добродетели [11: с. 226].

Концепция промысла у Марка Аврелия проходит значительную эволюцию. В Ранней Стое она представлялась имманентной, оптимистической и самодостаточной божественной заботой. Однако в более зрелых трудах Марка Аврелия данная кон-

цепция приобретает проблематичный характер, превращаясь в одну из альтернативных философских парадигм, которую индивид должен осознанно выбрать среди других возможных концепций мироустройства, таких как атомизм или хаос.

Один из ключевых аспектов стоической философии, а именно концепция природы мира и его изменчивости, занимала важное место в духовных практиках Марка Аврелия. В очередной раз он обращается к этой теме в другой части своего произведения «Наедине с собой» (VI. 15) [17: с. 102]. В данном контексте Марк Аврелий акцентирует внимание на динамичности Универсума, подчеркивая, что изменение подразумевает необходимость стремиться к соответствию миру. Поскольку гармоничное сосуществование с миром предполагает постоянное изменение, данная мысль изложена в пессимистическом ключе, где жизнь сравнивается с паром. Более того, философ-император утверждает, что жизнь сама по себе является ничтожной. В этом аспекте прослеживается как жизненность мира, так и его трансформация, о чем ранее упоминалось.

Однако представители Ранней Стои придерживались иной точки зрения относительно изменчивости мира. Так, Халкидий отмечает, что Зенон Китийский утверждал, что мир подвержен изменениям, однако сущее не исчезает, а является вечным и неуничтожимым, поскольку во всех вещах присутствует пневма, сохраняющая их сущность. Каждое изменение, таким образом, представляет собой не рождение или уничтожение, а качественное преобразование сущего. [9: с. 47].

В сравнении с положением Марка Аврелия не все вечно в таком смысле этого слова. Скорее даже и сохраняется душа и вместе с тем мир, однако делается акцент на негативной черте изменения мира – преодолении предыдущего содержания. Поэтому душа в будущем не будет иметь значения.

Клеомед усиливает этот аспект наличием порядка Космоса: упорядоченность его частей, упорядоченность всего происходящего в мире, взаимное «сочувствие» составляющих его частей есть целеполагание, все в целом отличается выдающейся полезностью – всё это говорит о гармоничности Космоса [11: с. 6]. И даже добавляет, что мир – всего лишь точка в пустоте [11: с. 20]. Тем самым интуиция Марка Аврелия уточняется мыслью, говорящей о мире и о человеке как об изменяющихся сущих. Но это во многом бессмысленно, ибо эти сущие находятся в положении своей малости по отношению к Пустоте. Мир меняется и человек тоже, однако это не признак саморазвития Универсума, а скорее признак исключения себя.

Эта мысль подчеркивается и иными положениями «Наедине с собой», которые мы встречаем в V.23 [17: с. 90]: здесь подчеркивается наивность человека полагать, что Универсум вечен. И действительно, стоики отмечали гибель мира и возрождение. В частности, Климент Александрийский упоминает позицию Хрисиппа, согласно которой мир умирает в огне. Под воздействием управляющего всем Логоса и Бога огонь через воздух превращается в жидкость, становясь как бы семенем миропорядка, которое он называет морем. Из него, в свою очередь, возникают земля, небо и все, что им объемлет. Мир вновь исчезает и воспламеняется [11: с. 26].

Однако если здесь просто констатируется цикличность мира и его динамичность, то Марк Аврелий делает акцент на мгновенности всего происходящего. Раз все приходит и уходит в силу изменчивости мира, следовательно, нет смысла думать о чем-то вечном. Прошлое и Будущее – это пропасти, так как они априори статичны, ничто не меняется в том, чего уже нет, и в том, чего не будет. Поскольку мир для стоиков монистичен, то как раз изменчивость мира – признак её материальности. Вечно то, что эйдетично, т.е. можно помыслить (линия Парменид–Платон). Однако стоическая мысль обнаружила, что мир един, но это единство по сути является поглощением материальности. Данное положение представляет собой парадокс с точки зрения классической античной онтологии и порождает апорию, поскольку возникает ситуация, в которой невозможно концептуализировать нечто, что одновременно является изменчивым и постоянным. Мир характеризуется изменчивостью, тогда как человек представляет собой лишь мгновение в этом мире. Следовательно, мир остается непознаваемым, и мы не можем достичь истинного понимания универсального порядка. В этом контексте античный индивид существует в трагическом модусе, поскольку его стремление к обретению собственного положения приводит к отрицанию Космоса самим собой.

Заключение

Исследование выявило три взаимосвязанных аспекта трансформации стоической концепции космоса в трудах Марка Аврелия. Во-первых, принцип единства мира (ἕνωσις), который традиционно считался основополагающим в стоицизме, подвергается имплицитному пересмотру. Хотя Марк Аврелий формально сохраняет монистический дискурс, он вводит возможность существования альтернативной онтологии – негативного, чувственно-аффективного «анти-космоса». Это свидетельствует о потере онтологического доверия к упорядоченности универсума.

Во-вторых, концепция провидения (πρόνοια), которая в ранней стоической традиции рассматривалась как имманентная и самодостаточная божественная забота, трансформируется в одну из альтернативных парадигм, подлежащих осознанному выбору индивида наряду с атомизмом или хаосом. Кроме того, Марк Аврелий допускает возможность добродетельной жизни в отсутствие космического промысла, что радикализирует этику Эпиктета и устраняет её онтологическую основу.

В-третьих, представление об изменчивости мира, которое ранее имело оптимистический характер цикличного возрождения, у Марка Аврелия приобретает пессимистическую окраску. Изменчивость воспринимается не как признак жизненной полноты, а как свидетельство ничтожности человеческого существования и непознаваемости универсального порядка.

Список источников

1. Гиббон Э. Закат и падение Римской империи. В 7 т. Т. 1. Москва : ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. 640 с.

2. Джонс А.Х.М. Гибель античного мира. Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. 576 с.

3. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указ. С.В. Пахомова ; послесл. Ф.Х. Кессиди. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 507 с.

4. Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время : Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / пер. с англ. А.Д. Пантелеева, А.В. Петрова ; под общ. ред. Ю.С. Довженко. Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия, 2003. 320 с.

5. Корелин М.С. Падение античного миросозерцания : культурный кризис в Римской империи. Санкт-Петербург : Коло, 2005. 192 с.

6. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. 2-е изд., испр. Москва : ЧеРо, 1998. 192 с.

7. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Античная литература : учебник для высшей школы / под ред. А А. Тахо-Годи. 5-е изд., дораб. Москва : ЧеРо, 1997. 543 с.

8. Ростовцев М.И. Общество и хозяйство в Римской империи. В 2 т. Т. 2 / пер. с нем. И.С. Алексеевой, Г.В. Снежинской. Москва : Наука, 2001. 414 с.

9. Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики. Москва : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. 230 с.

10. Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков Т. II. Хрисипп из Сол. Ч. 1. Логические и физические фрагменты. Москва : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. 287 с.

11. Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков. Т.II. Хрисипп из Сол. Ч. 2. Физические фрагменты. Москва : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002. 272 с.

12. Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. Москва : Наука, 1975. 183 с.

13. Эпиктет. Беседы / изд. подгот. Г.А. Таронян. Москва : Ладомир, 1997.

14. A Companion to Marcus Aurelius / Ed. by M. van Ackeren. Malden, MA ; Oxford ; Chichester : Wiley-Blackwell, 2012. 560 p.

15. Hadot P. The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius. Cambridge : Harvard University Press, 1998. 351 p.

16. Walbank F.W. The Hellenistic World. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1993. 288 p.

17. Μάρκος Αυρήλιος. Τὰ εἷς ἑαυτόν / Marcus Aurelius. Cambridge : The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1946.

References

1. Gibbon E. The Decline and Fall of the Roman Empire. In 7 volumes. Vol. 1. Moscow : TERRA – Book Club, 2008. 640 p. (In Russ.).

2. Jones A.H.M. The Fall of the Ancient World. Rostov-on-Don : Phoenix, 1997. 576 p. (In Russ.).

3. Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. and index. S.V. Pakhomova ; afterword by F.H. Kessidi. St. Petersburg : Aleteia, 2000. 507 p. (In Russ.).

4. Dodds E.R. Pagan and Christian in a Time of Troubles : Some Aspects of Religious Practices from Marcus Aurelius to Constantine / translated from English by A.D. Panteleev and A.V. Petrov ; Ed. by Yu.S. Dovzhenko. St. Petersburg : Humanitarian Academy, 2003. 320 p. (In Russ.).

5. Korelin M.S. The Fall of the Ancient Worldview: The Cultural Crisis in the Roman Empire. St. Petersburg : Kolo, 2005. 192 p. (In Russ.).

6. Losev A.F. History of Ancient Philosophy in Outline. 2nd ed., revised. Moscow : CheRo, 1998. 192 p. (In Russ.).

7. Losev A.F., Takh-Godi A.A. Ancient Literature: A Textbook for Higher Education Institutions. 5th Edition, Revised. Moscow : CheRo, 1997. 543 p. (In Russ.).

8. Rostovtsev M.I. Society and Economy in the Roman Empire. In 2 vols. Vol. 2 / translated from German by I.S. Alekseeva and G.V. Snezhinskaya. Moscow : Nauka, 2001. 414 p. (In Russ.).

9. Stolyarov A.A. Fragments of the Early Stoics. Vol. I. Zeno and His Disciples. Moscow : Greco-Latin Cabinet of Yu.A. Shichalin, 1998. 230 p. (In Russ.).

10. Stolyarov A.A. Fragments of the Early Stoics. T. II. Chrysippus of Soli. Part 1. Logical and Physical Fragments. Moscow : Greco-Latin Cabinet of Yu.A. Shichalin, 1999. 287 p. (In Russ.).

11. Stolyarov A.A. Fragments of the Early Stoics. Vol. II. Chrysippus of Soli. Part 2. Physical Fragments. Moscow : Greco-Latin Cabinet of Yu.A. Shichalin, 2002. 272 p. (In Russ.).
12. Shtaerman E.M. The Crisis of Ancient Culture. Moscow : Nauka, 1975. 183 p. (In Russ.).
13. Epictetus. Conversations / Ed. by G.A. Taronian. Moscow : Ladomir, 1997. (In Russ.).
14. A Companion to Marcus Aurelius / Ed. by M. van Ackeren. Malden, MA ; Oxford ; Chichester : Wiley-Blackwell, 2012. 560 p.
15. Hadot P. The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius. Cambridge : Harvard University Press, 1998. 351 p.
16. Walbank F.W. The Hellenistic World. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1993. 288 p.
17. Μάρκος Αυρήλιος. Τὰ εἷς ἑαυτόν / Marcus Aurelius. Cambridge : The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1946.

Информация об авторе

В.С. Коробейников – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук, ассистент.

Information about the author

V.S. Korobeynikov is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities, Assistant.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 49–54
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 49–54

Научная статья
УДК 1(091):141.133
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-49-54

СТЕПЕНЬ ВЛИЯНИЯ ФИЛОСОФИИ КАРТЕЗИАНСТВА И ФРАНЦУЗСКОГО СПИРИТУАЛИЗМА НАЧАЛА XIX ВЕКА НА ФИЛОСОФСКУЮ СИСТЕМУ В.Н. КАРПОВА

Валерий Павлович Грудинин
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, vlgr9999@yandex.ru

Аннотация. В статье последовательно рассматриваются идейные влияния философии картезианства и французского спиритуализма начала XIX в., оказанные на философскую систему В.Н. Карпова. Объектами анализа являются подход Декарта и последующей картезианской традиции к решению вопросов области онтологии сознания, а также специфика философии спиритуалистического эклектизма Мен де Бирана и Виктора Кузена с целью определения степени значимости их идейного влияния на В.Н. Карпова.

Ключевые слова: русская философия, философия нового времени, В.Н. Карпов, Декарт, картезианство, французский спиритуализм, Мен де Биран, Виктор Кузен

Благодарности: выражаем благодарность за общее научное руководство доктору философских наук, профессору ДВФУ С.В. Пишуну.

Original article

THE INFLUENCE OF CARTESIAN PHILOSOPHY AND EARLY 19TH-CENTURY FRENCH SPIRITUALISM ON V.N. KARPOV'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

Valery P. Grudinin
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, vlgr9999@yandex.ru

Abstract. The article consistently examines the ideological influences of Cartesian philosophy and early nineteenth-century French spiritualism on the philosophical system of V.N. Karpov. The objects of analysis are the approach of Descartes and the subsequent Cartesian tradition to solving issues in the field of the ontology of consciousness, as well as the specifics of the philosophy of spiritualist eclecticism of Maine de Biran and Victor Cousin, in order to determine the degree of significance of their ideological influence on V.N. Karpov.

Keywords: Russian philosophy, modern philosophy, V.N. Karpov, Descartes, Cartesianism, French spiritualism, Maine de Biran, Victor Cousin

Acknowledgements: we express our gratitude to Sergey Pishun, Doctor of Philosophy, Professor at Far Eastern Federal University , for his general scientific guidance.

Как известно, наибольший расцвет русская философия достигла в XIX в. Этот период времени подарил большое число мыслителей, обогативших как русскую философскую традицию, так и общемировую. Одним из первых деятелей, взявшихся за оформление и организацию философии как научной дисциплины в Российской империи, является профессор Санкт-Петербургской духовной академии В.Н. Карпов (1798–1867). За 34 года работы в ней он создал оригинальную систему мысли, затрагивающую фундаментальные вопросы бытия и специфики человеческой природы.

В современной истории философии по неизвестным причинам имя В.Н. Карпова несколько забыто. Практически отсутствуют комплексные крупные исследования о его учении. Большинство существующих научных работ носят описательно-исторический характер, стремясь под тем или иным углом структурировать и типологизировать взгляды философа, но даже в этом вопросе до сих пор не поставлена точка.

Систему философии санкт-петербургского профессора исследователи относят к следующему перечню направлений: спиритуализм (Г.Г. Шпет), идеализм (А.И. Абрамов, В.В. Зеньковский), русский метафизический персонализм (С.В. Пишун, М.А. Прасолов). Однозначно подчеркивается теистическая направленность философии Карпова.

Вопрос об истоках и предпосылках его системы обычно закрывается двумя-тремя персоналиями,

© Грудинин В.П., 2026

среди которых чаще всего называются Платон и И. Кант. Иногда также упоминаются отечественные современники или предшественники: Г.С. Сковорода, В.Д. Кудрявцев-Платонов, И.М. Скворцов, Ф.Ф. Сидонский и т.д. Соглашаясь с относительной правотой подобного рода оценок, отметим всё же недостаточность данного ответа. По нашему мнению, система мысли профессора СПбДА гораздо сложнее и более комплексна, чем может показаться на первый взгляд, а потому и ответ на поставленную задачу должен быть более проработан.

Мы считаем, что на систему В.Н. Карпова оказала немалое влияние французская философская мысль Нового времени, что было обусловлено, в том числе, общим пиететом русской интеллигенции XIX в. к французской культуре. Среди выдающихся философов, повлиявших на В.Н. Карпова, мы, таким образом, готовы назвать имена Р. Декарта, ряда картезианцев: Пьера Николя, Жак-Бениня Боссюэ, Антуана Леграна, Пьера-Сильвена Режи, французских спиритуалистов Мен де Бирана и Виктора Кузена.

Фигура Рене Декарта не нуждается в дополнительном представлении. Его вклад в общемировую философию огромен и хорошо изучен как в англоязычной, так и в отечественной литературе по истории философии. С нашей точки зрения, его влияние прослеживается и в системе философии В.Н. Карпова. Конкретизировать его можно в следующих пунктах: поиске первоосновы познавательной способности во внутреннем составе человека; общем повышенном интересе к теме онтологии сознания и гносеологии, а также признании соответствующих вопросов ключевыми для философии; уверенности в существовании нескольких уровней бытия со сложной структурой их взаимодействия: протяженной и мыслящей субстанции по Декарту, материальной, метафизической и духовной области по Карпову. Помимо этого, смысловое сходство интеллектуального наследия философов состоит в убеждении существования Абсолюта, сотворившего мир как некоторого рода механизм, функционирующий по определенным законам, причем не только физическим, но и духовным или нравственным.

Т.А. Вархотов в работе «Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания» показывает, что знаменитое «Cogito ergo sum» следует понимать в первую очередь как уникальный и универсальный метод познания. Исследователь считает, что основная цель трудов французского классика была в поиске и «создании полезного интеллектуального инструмента» [1: с. 33]. Подтверждает это и само название сочинения Декарта, в котором был сформулирован данный принцип, – «Рассуждения о методе» [2]. Во многом это стремление было обусловлено общим критическим настроем французского гения к устаревшим средневековым системам рассуждений, в особенности к схоластическому перипатетизму.

В.Н. Карпов также испытывал глубокую неудовлетворенность состоянием философии в интеллектуальной среде своего времени, особенно немецким идеализмом. Подтверждением этому служат частые критические вставки в его сочинениях в адрес ключевых представителей данного направления философской мысли: Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. А также крупное самостоятельное сочинение по данной проблематике, состоящее из четырех частей под общим названием «Философский рационализм новейшего времени».

Итак, скептический настрой, присутствующий и у Декарта, и у Карпова, по отношению к актуальному на момент их жизни положению дел обусловливает поиск мыслителями первоистоков и первопринципов самой философии и, в частности, аргументации возможности акта познания. Для французского классика искомым ответом становится ум человека, созданный Абсолютом. Для профессора Карпова, жившего через 200 лет после Декарта и, безусловно, знавшего о его поисках, данный ответ не является удовлетворительным. Санкт-петербургский философ считает ум лишь одной из трех частей человеческого психического естества, наряду с сердцем и волей. А первопринципом и фактором познавательных способностей человека является сознание, которое иерархически и структурно превосходит ум, сердце и волю и является элементом духовной части бытия [3: с. 61–65].

Далее необходимо сказать в самых общих характеристиках о специфике представлений о мироустройстве обоих философов. Системы онтологии мыслителей, на первый взгляд, могут показаться крайне различными. По нашему мнению, это обусловлено разной терминологией, языковым и временным промежутком. Смысловая же составляющая их весьма близка.

Оба философа безусловно признают существование материальной и духовной (по Декарту – протяженной) субстанции. Также и безусловный факт их пересечения в человеке. Для французского классика делом всей его жизни становится попытка обоснования возможности этого пересечения, для чего он вводит гипотезу о наличии соответствующей функции в шишковидном теле (шишковидной железе) мозга. Дальнейшее развитие и физиологии, и философии показало несостоятельность данной гипотезы Декарта.

В.Н. Карпов ответ на тот же вопрос о сложной двусоставной природе человека видит в утверждении третьей области бытия – области метафизического или мыслимого в сознании [3: с. 27–28]. По Карпову, любая интеллектуальная деятельность в самом широком её смысле происходит посредством трех видов идей: опытных, умственных и врожденных, создающих совокупно иную среду, радикально отличающуюся и от материи, и от духа [3: с. 35–37]. Таким образом, ответ на вопрос, поставленный Декартом, имеет ключевое значение для санкт-петербургского философа, определяя всю систему его онтологии и онтологии сознания.

Труды и интеллектуальные разработки Декарта еще при его жизни нашли множество как последователей, так и противников, и во многом определили направление философской мысли последующей эпохи. Как известно, преемники достижений Декарта составили совокупно новое направление мысли, именуемое «картезианством». Специфика его заключается в весьма значительной широте взглядов, объединённых общей проблематикой и методологией.

Пьер Николь (1625–1695) являлся одним из самых результативных писателей-моралистов картезианского направления и, с нашей точки зрения, оказался незаслуженно забыт в последующие столетия. А.А. Кротов отмечает, что его сочинения, опубликованные с 1671 по 1714 г., составили 25 крупных томов [4: с. 31], в которых поднимается множество вопросов из областей гносеологии, этики и истории философии.

Пьер находился под влиянием не только Декарта, но и Августина Аврелия, о чем свидетельствует, например, понимание соотношения веры и разума между собой. Мыслитель считает, что они никак не противоречат друг другу. Разум, при верном его использовании, служит цели подтверждения истин веры, а никак не отказу от них [4: с. 22]. К слову отметим, что позиция В.Н. Карпова по этому вопросу почти идентична.

Французский моралист и санкт-петербургский профессор весьма схожи в вопросах области этики, которая у них синтетически соединена с гносеологией.

К примеру, весьма близкое сходство состоит в убеждении, что большинство людей не хотят видеть себя такими, какие они есть на самом деле. Пьер Николь исходит из теологического нарратива о поврежденности человеческой природы грехопадением. С его точки зрения, каждый человек по необходимости несет в себе эгоизм, который не даёт воспринимать и себя, и других людей непосредственно и объективно. В.Н. Карпов же указывает, что даже если человек стремится к непредвзятому познанию себя, он может легко совершить логическую ошибку – смешать процессы «познания себя» и «познания своего» [5: с. 18–20], что приведет его к ложным представлениям.

Оба мыслителя также связывают совершение добрых дел и самопознание. Пьер уверен, что познание себя способствует лучшему пониманию различий между добром и злом, вследствие чего поведение человека и его поступки становятся лучше. Карпов же подчеркивает обратный вектор связи – человек, отвергающий нравственный идеал христианства, не способен совершить по-настоящему добрый поступок, а потому обречен жить в заблуждениях не только относительно себя, но и относительно окружающей действительности.

Примером философов картезианской традиции в самых верхах власти может послужить Жак-Бенинь Боссюэ (1627–1704). В истории он запомнился как воспитанник наследника на королевский престол Франции и один из ведущих богословов страны.

Боссюэ разделял весьма консервативные взгляды, считая, что картезианство должно быть истолковано в согласии с философией Августина Аврелия, почитателем которого был и сам Декарт. Вольная же и непоследовательная интерпретация его трудов приводит к ересям и заблуждениям, в чем, в частности, он упрекал одного из самых известных картезианцев того времени – Н. Мальбранша [6: с. 22].

Одно из ключевых сочинений Жак-Бениня называется «О познании Бога и о самопознании» (1722). В нем мыслитель пытается дать интерпретацию взглядов Декарта, согласующуюся с католической догматикой и традициями августинизма. Мы считаем, что оно могло повлиять на становление системы В.Н. Карпова, ведь одна из ключевых идей произведения – возможность через самопознание достичь Истины.

Истина французским мыслителем понимается двояко: с одной стороны, как сам Бог, с другой же – как вечные истины и законы мироздания, установленные Абсолютом, доступные для познания человеком [6: с. 21]. Во «Введении в философию» Карпов повторяет вторую трактовку термина, тем самым идейно совпадая с Жак-Бенином.

Одним из самых известных картезианцев является Николя Мальбранш (1638–1715). В истории философии он традиционно считается последователем Декарта и Августина и в памяти потомков во многом остается благодаря учению об окказиональных причинах.

Окказионализм является попыткой решить проблему взаимодействия мышления и протяжения,

поднятую Декартом. Мальбранш считает, что ни одна из обозначенных субстанций не может напрямую взаимодействовать с другой, а способна давать лишь повод (occasio) [7: с. 145]. Реальным же посредником между ними является Сам Бог и Его действие [8: с. 50]. Таким образом, в процессе познания человеком любого материального объекта участвует Бог, сообщающий идеи о предмете человеку и его мышлению.

Данный взгляд на решение проблемы имел как сторонников, так и противников. В числе вторых, в частности, был член Французской академии наук, философ Пьер-Сильвен Режи (1632–1707). Его ви́дение решения проблемы состояло в том, что разум человека способен сам создавать идеи материальных объектов на основе данных органов чувств [9: с. 121–122].

В.Н. Карпов в своём интеллектуальном наследии также затрагивает данный вопрос, поднятый Декартом, и ответ его весьма близко повторяет Пьера-Сильвена Режи и явно противопоставлен концепции Мальбранша. Санкт-петербургский профессор считает, что существует два рода идей, создаваемых разумом: «опытные» и «умственные» [3: с. 35–37]. Оперируя ими, человек, пусть и в ограниченном формате, способен познавать окружающую нас действительность и самого себя.

Философия картезианства постепенно сходит на нет к середине XVIII в., что было обусловлено множеством объективных причин: от запрета в ряде университетов её преподавания и развития научной мысли, опровергающей положения системы Декарта, до все большего роста внимания интеллигенции к социально-политическим вопросам и последовавшего за Великой французской революцией периода социальной нестабильности.

Мен де Биран (1766–1824) был одним из тех немногих философов, кто не утратил интереса к темам онтологии сознания и гносеологии, даже несмотря на общественно-политические перемены, происходящие во Франции тех лет. Будучи еще в молодом возрасте, за свои сочинения в сфере обозначенных областей он был удостоен нескольких наград Национального института Франции, чем сразу же заработал себе известность и уважение. Биран старался не участвовать в революционных событиях и занимался интеллектуальным трудом, разрабатывая собственную систему философии спиритуализма, – это позволило ему избежать преследований после восстановления династии Бурбонов. Несмотря на то, что в последние годы своей жизни он обладал репутацией заслуженного ученого и верного роялиста, Биран не опубликовал свои сочинения при жизни. Их издание происходит лишь благодаря деятельности Виктора Кузена (1792–1867), получившего почти случайным образом рукописи философа [10: с. 9–10].

Виктор Кузен, занимавший с 1840 по 1846 г. ряд крупных постов в системе образования и просвещении Франции того времени, искренне заинтересовался идеями Бирана. На их основе он постарался создать уникальную систему «эклектического спиритуализма». Данное философское направление, ввиду авторитета Кузена, доминировало в образовательно-университетской среде тех лет.

По нашему мнению, В.Н. Карпов также хорошо знал актуальные на момент его жизни тенденции французской философии и, ввиду превосходного владения французским языком, мог читать в оригинале произведения и Виктора Кузена, и Мен де Бирана. Более того, мы готовы утверждать, что имеют место быть явные идейные влияния философии указанных французских мыслителей на интеллектуальную систему самого Карпова.

В.Е. Луценко [11: с. 26] и А.А. Кротов [10: с. 97] отмечают, что Биран прошел три этапа становления своей философской системы: от философии ощущения (1794–1804) к философии воли (1804–1818) и далее к философии духа и религии (1818–1824). На каждом из перечисленных этапов менялись основы и базовые установки его философии, или, как мыслитель сам называл их, «первоначальные феномены» [10: с. 36].

Одним из них являлся ответ на вопрос об истинности познания. Биран, следуя предшествующей картезианской традиции, был убежден, что за познание отвечают умственные идеи, однако на то, как появляются они сами, он отвечал по-разному на каждом этапе развития своей системы. Вначале, находясь под сильным влиянием сенсуализма, он считал, что идеи порождаются разумом на основе данных чувственного опыта. Затем, в период безрелигиозного спиритуализма, полагал, что идеи создаются в разуме в процессе рефлексии и самопознания. К концу жизни система Бирана стала теистической, а идеи воспринимались как «дар» Бога человеку, и их творцом стал признаваться Абсолют.

Здесь уместно отметить, что В.Н. Карпов в системе своей философии также задаётся вопросом о способе умственного познания человеком мира. Ответ санкт-петербургского философа крайне похож на умозаключения Бирана: профессор выделяет три рода умственных идей, два из которых создаются разумом, а один находится в нем имплицитно.

Другими проявлениями влияний философии Бирана на систему Карпова, по нашему мнению,

могут быть обозначены следующие пункты: признание ключевой роли самопознания в гносеологии; утверждение в существовании, автономии и первенстве духовного начала в составе человеческой личности; уверенность в субстанциональном характере сознания; аргументация неразрывной связи философии в качестве научной дисциплины с антропологией и психологией; определение внутренней психической жизни человека в качестве главного объекта изучения науки философии.

Одно из главных достижений Виктора Кузена – это создание оригинальной философской системы «спиритуалистического эклектизма». С точки зрения мыслителя, история философии предстаёт как развитие только четырех концепций: сенсуализма, идеализма, скептицизма и мистицизма [12: с. 33–34]. Роль личности в процессе движения и развитии философского дискурса в данном случае отодвигается на задний план. По Кузену, в разные периоды времени и в разных обществах доминирует одна из обозначенных четырех систем, потом её положения опровергаются и ей на смену приходит другая, и так по кругу, сам же этот процесс бесконечен и никак не приближает человечество к истине, ведь она «по крупицам» содержится в каждой из четырех видов систем.

В стремлении к созданию универсальной философской модели Кузен предлагает объединить все лучшие наработки как предыдущих, так и актуальных на момент его жизни философов, создав тем самым всеобщую эклектическую философию [12: с. 36]. Спиритуалистической же она является ввиду утверждения в объективном и независимым от индивида существовании истины в разуме человека, откуда и берут начало все четыре вида философских систем. Тем самым, если и говорить об их источнике, источнике мудрости, необходимо говорить о самом разуме (духе).

В.Н. Карпов в своем интеллектуальном наследии многократно выступает против разделения и специализации общественной, интеллектуальной, научной и иных сфер жизни. Мыслитель говорит о необходимости для национальных государств создания единых, синтетических и органических моделей социально ориентированной философии. Критерием истинности при создании таких систем должны выступать особенности национальной культуры и науки [3: с. 108–110] и, что важнее, соответствие «чистым истинам», содержащимся в сознании человека [13: с. 217].

Таким образом, идейная близость между Карповым и Кузеном в данном случае состоит в уверенности в существовании некоторых идеальных структур в сознании человека, одинаковых для каждого индивида, следуя которым можно приблизиться к истине и преодолеть раздробленность в обществе, науке и философии.

Подводя итог, отметим, что философская система В.Н. Карпова, ввиду высокой степени оригинальности и широкого круга затрагиваемых тем, заслуживает дальнейшего изучения и наличия академической дискуссии по ряду её аспектов. Одним из них является вопрос об истоках её формирования и философско-идейных влияниях, оказанных на нее. В текущей работе мы попытались частично ответить на него, подчеркнув, по нашему мнению, существенную роль в становлении системы санкт-петербургского профессора философии Декарта, картезианской традиции в лице Пьера Николя, Жак-Бенина Боссюэ, Антуана Леграна, Пьера-Сильвена Режи и французских спиритуалистов Мен де Бирана и Виктора Кузена, которые являлись современниками Карпова.

Список источников

1. Вархотов Т.А. Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания // Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения. Москва : Изд-во МГУ, 2007. С. 30–40.

2. Декарт Р. Рассуждение о методе / общ. ред. Н. Никитенко. Москва : АСТ, 2025. 416 с.

3. Карпов В.Н. Введение в философию. Санкт-Петербург : Тип. И. Глазунова и Ко, 1840. 148 с.

4. Кротов А.А. Мальбранш и картезианство. Москва : Изд-во МГУ им. Ломоносова, 2012. 320 с.

5. Карпов В.Н. О самопознании // Странник. Санкт-Петербург : СПбДА, 1860. № 1. С. 17–34.

6. Кротов А.А. Философские воззрения Жака Боссюэ // Вестник МГУ. Москва : ФФ МГУ им. Ломоносова, 2011. № 6. С. 16–23.

7. Визгин В.П. Картезианство // Философская антропология. Москва : ИФ РАН, 2020. № 1. С. 139–162.

8. Кротов А.А. Учение Мальбранша о Боге // Евразия. Москва : ФФ МГУ им. Ломоносова, 2012. № 2. С. 47–52.

9. Кротов А.А. Картезианская философия Пьера Сильвена Режи // Философские науки. Москва : ФФ МГУ им. Ломоносова, 2011. № 2. С. 111–124.

10. Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. Москва : Изд-во МГУ, 2000. 104 с.

11. Луценко В.Е. Мен де Биран – инициатор французской философии XIX века // Философская мысль. Москва, 2018. № 7. С. 24–29.

12. Кротов А.А. Метод эклектизма в истории философии (французский спиритуализм) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. Санкт-Петербург : СПбГУ, 2017. № 1. С. 31–39.

13. Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. Санкт-Петербург : СПбДА, 1868. № 2. С. 189–229.

References

1. Varhotov T.A. Cartesian Anthropology as an Epistemological Framework for Modern Philosophy of Consciousness // Philosophy of Consciousness: Classics and Modernity: The Second Gryaznov Readings. Moscow : Moscow State University Press, 2007. P. 30–40. (In Russ.).
2. Descartes R. Discourse on the Method / Ed. by N. Nikitenko. Moscow : AST, 2025. 416 p. (In Russ.).
3. Karpov V.N. Introduction to Philosophy. St. Petersburg : I. Glazunov and Co., 1840. 148 p. (In Russ.).
4. Krotov A.A. Malebranche and Cartesianism. Moscow : Lomonosov Moscow State University Press, 2012. 320 p. (In Russ.).
5. Karpov V.N. On Self-Knowledge. Wanderer. Saint Petersburg : SPbDA, 1860. No. 1. P. 17–34. (In Russ.).
6. Krotov A.A. Philosophical Views of Jacques Bossuet // Bulletin of the Moscow State University. Moscow : FF Lomonosov Moscow State University, 2011. No. 6. P. 16–23. (In Russ.).
7. Vizgin V.P. Cartesianism // Philosophical Anthropology. Moscow : IF RAS, 2020. No. 1. P. 139–162. (In Russ.).
8. Krotov A.A. Malebranche's Doctrine of God // Eurasia. Moscow : Lomonosov Moscow State University, 2012. No. 2. P. 47–52. (In Russ.).
9. Krotov A.A. Cartesian philosophy by Pierre Sylvain Regis // Philosophical Sciences. Moscow : Lomonosov Moscow State University, 2011. No. 2. P. 111–124. (In Russ.).
10. Krotov A.A. Philosophy of Men de Biran. Moscow : Publishing House of Moscow State University, 2000. 104 p. (In Russ.).
11. Lutsenko V.E. Men de Biran – the Initiator of the French Philosophy of the 19th Century // Philosophical Thought. Moscow, 2018. No. 7. P. 24–29. (In Russ.).
12. Krotov A.A. The Method of Eclecticism in the History of Philosophy (French Spiritualism) // Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. Saint Petersburg : SPbSU, 2017. No. 1. P. 31–39. (In Russ.).
13. Karpov V.N. Introductory Lecture on Psychology // Christian Reading. Saint Petersburg : SPbDA, 1868. No. 2. P. 189–229.

Информация об авторе

В.П. Грудинин – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

V.P. Grudinin is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 55–62
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 55–62

Научная статья
УДК 123+172
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-55-62

ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «НЕПОДВЛАСТНОСТИ» В КРИТИЧЕСКОМ РЕСПУБЛИКАНИЗМЕ Д. ГЕДЕКЕ: ОТ СВОБОДЫ К КОНТРГЕГЕМОНИИ

Илья Олегович Котов

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, SmirnovIlya1998@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9624-8419

Аннотация. Статья посвящена анализу проекта критического республиканизма Доротеи Гедеке, призванного выступить ответом на критику концепции свободы в неоклассическом республиканизме путём синтеза последнего с критической теорией. Показано, как введение понятия «нормативная власть», обозначающего отказ в признании равного статуса участника дискурса, позволяет Гедеке провести различение между эпизодическим и структурно обусловленным произволом. В статье анализируются негативные следствия проведённой Гедеке трансформации базисного понятия республиканизма, выражающиеся в отказе от системы институциональных сдержек, нерефлексивное принятие ангажированности критической теории в вопросе оценки произвола, проявляемого контрэлитами в ходе борьбы за эмансипацию.

Ключевые слова: критический республиканизм, неореспубликанизм, критическая теория, либерализм, Д. Гедеке, Ф. Петтит

Original article

TRANSFORMATION OF THE REPUBLICAN CONCEPT OF "NON-DOMINATION" IN D. GÄDEKE'S CRITICAL REPUBLICANISM: FROM LIBERTY TO COUNTER-HEGEMONY

Ilya O. Kotov

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, SmirnovIlya1998@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9624-8419

Abstract. The article analyzes Dorothea Gädeke's critical republicanism project, a political theory aimed to serve as a response to the critique of neoclassical republicanism's concept of freedom by means of combining the latter with the insights from critical theory. The article shows how the introduction of the concept of "normative authority", which denotes the refusal to recognize the equal status of a participant in discourse, allows Gädeke to make a distinction between episodic and structurally determined domination. The article analyzes the negative consequences of the transformation of the foundational ideas of republicanism performed by Gädeke, expressed in the rejection of the system of institutional constraints, the non-critical acceptance of the biases characterizing critical theory's assessment of the domination performed by counter-elites in their struggle for emancipation.

Keywords: critical republicanism, neo-republicanism, critical theory, liberalism, D. Gädeke, Ph. Pettit

В последние десятилетия республиканизм утвердился в качестве одной из наиболее влиятельных парадигм современной политической философии, фокусирующейся на идее свободы. Сегодня республиканская теория, прежде всего в версиях Ф. Петтита и К. Скиннера, рассматривается как серьёзная альтернатива либерализму, а значимость республиканского подхода признается широким кругом исследователей, о чем свидетельствует как объем научной литературы, так и его воздействие на нормативную политическую теорию. В то же время республиканская парадигма неоднократно становилась и объектом критики со стороны множества авторов. П. Маркелл показал путём анализа концепции ответственности как «дискурсивного контроля» у Ф. Петтита, что республиканизм упускает из виду проблему формирующей власти дискурса и «бесконечной регрессии» при определении субъекта, устраняющей вопрос о степени социальной детерминированности якобы свободного решения [1]. М.Л. Роджерс подверг сомнению само различение либеральной и республиканской свободы, представив его как ложную дихотомию и «карикатуру на либерализм» [2: p. 801]. К. Саэнц, также отмечая крайнюю степень сходства либерализма и республиканизма, критикует последний за легитимизацию патерналистских практик [3: p. 274]. Д. Касс выдвигает про-

© Котов И.О., 2026

тив республиканизма «возражение от морали», указывая, что для неоклассического либерала либо либертарианца нарушение его права частной собственности такого рода, который вполне допускается республиканцами – к примеру, ради снижения возможности вмешиваться в жизнь других членов общества, – будет противоречить его либеральным представлениям о морально допустимом. Касс указывает, что описание субъекта как обладающего свободным статусом «не является исключительно дескриптивным, а (неявно) предполагает моральный аспект» [4: с. 87]. Таким образом, упомянутое стремление к неприкосновенности частной собственности нельзя сводить лишь к частному, корыстному интересу её держателя, так как во многих традициях экономическая свобода является базисом, на котором основаны представления о достойной жизни [4: с. 86–87]. Э. Филлипс, социолог и теоретик феминизма, описывает то, как республиканская система принуждает представителей угнетённых групп интернализовать ценности подавляющего их сообщества в ходе социального взаимодействия [5]. Среди отечественных авторов А.А. Глухов отмечает, что цена участия в публичном дискурсе в политической системе Петтита – «доминирование групповой идентичности над самостью отдельного человека» [6: с. 263], в результате чего в республиканизме гражданин обретает свободный статус и право высказываться только вследствие подчинения личного групповому, а невозможность трансляции частного дискурса трактуется как неудача самого частного языка, а не как вызов республиканской идее общества.

Один из способов преодоления указанных ограничений предлагает нидерландский философ, профессор политической и правовой теории Свободного университета Берлина Доротея Гедеке, развивающая проект критического республиканизма. В противовес ортодоксальной версии республиканизма Гедеке предпринимает попытку синтеза республиканского понимания свободы с установками критической теории. Предлагаемый Гедеке критический республиканизм призван не отменить, но развить уже присутствующие в данной традиции элементы, добавив к ним рефлексию структурных и системных форм властвования. Подобная интеграция с критической теорией позволяет, по мысли Гедеке, перейти от узкого понимания произвольного вмешательства к более широкой концепции системного властвования. Цель настоящей статьи – реконструировать и проанализировать основные положения критического республиканизма Доротеи Гедеке, показав, как именно интеграция с критической теорией позволяет ответить на наиболее весомые возражения против республиканской парадигмы и, в то же время, какие проблемы создаёт подобный синтез.

В центре внимания «республиканской» части проекта Гедеке находится концепция неподвластности [non-domination] авторства философа-республиканиста Ф. Петтита, выступающая продолжением общереспубликанского понимания свободы как состояния защищенности от произвола. Свобода в республиканской традиции характеризуется тремя особенностями. Во-первых, свобода как неподвластность связана не с количеством видов деятельности, доступных индивиду, а с его правовым статусом. Свобода достигается только в рамках республики: «…если ты хочешь сохранить свою свободу, то должен убедиться, что живёшь при политической системе, в которой нет ни одного элемента власти произвола и, следовательно, никакой возможности того, что твои гражданские права будут зависеть от доброй воли правителя, правящей группы людей или иного агента государства. Иными словами, ты должен жить при системе, в которой исключительная власть принимать законы остаётся у народа или у его наделённых доверием представителей» [7: с. 67–68]. Скиннер противопоставляет связь личной свободы и республиканского политического устройства физикалистскому пониманию свободы как свободы действия, впервые появившемуся ещё у Гоббса [8: p. 205], и в дальнейшем послужившему основой либерального понимания свободы.

Во-вторых, свобода как неподвластность всё ещё является формой негативной свободы. К примеру, Скиннер соглашается с Исайей Берлиным в вопросе о том, что позитивная свобода скорее заслуживает иного названия, являясь ценностью, но не ценностью свободы. С точки зрения Скиннера, либеральная и республиканская традиции схожи в том, что связывают свободу с обеспечением возможности действия, а не с его фактическим исполнением (что характерно, к примеру, для коммунитаризма Ч. Тейлора) [7: с. 95]. Эта особенность свободы как неподвластность, в частности, является ограничением, обеспечивающим минимальный уровень неприкосновенности личной жизни, снимая одну из главных претензий неоклассического либерализма к коммунитаризму и социальному либерализму. Вмешательство в жизнь индивида со стороны общества ограничено рамками права – Скиннер приводит пример английского республиканца XVIII в. лорда Болингброка, критиковавшего современное ему правительство Роберта Уолпола за «способность представителей исполнительной власти склонить

членов представительного собрания голосовать тем или иным образом, тем самым нарушая свою обязанность служить общему благу» [7: с. 66]. Такое правительство будет демократически избранным и в определённом смысле даже правовым (оно действует, формально не нарушая современное ему законодательство), однако оно не будет республиканским в самом прямом смысле слова – оно не является отражением общества, принимаемые им законы не являются «общим делом», отражают интересы лишь части общества: «С точки зрения отдельного гражданина, альтернатива обозначена чётко: либо ты живёшь при системе самоуправления, либо будешь жить как раб» [7: с. 69].

В-третьих, связь свободы с определённым правовым статусом означает, что потеря свободы происходит не в момент ограничения возможности действия, а в момент утери этого статуса. В частности, наличие зависимости от воли другого человека для республиканизма вполне достаточно, чтобы признать отсутствие свободы, даже если угроза вмешательства со стороны этой воли никогда не будет реализована: «Что же тогда отличает неоримское понимание свободы от либерального? Дело в том, что неоримские авторы отвергают, avant la lettre, ключевую посылку неоклассического либерализма, в соответствии с которой сила или принуждение, угрожающее силой, – это единственные формы ограничений, нарушающие индивидуальную свободу. Неоримские авторы, напротив, настаивают на том, что жизнь в состоянии зависимости также является источником и формой ограничения. Как только ты понимаешь, что живёшь в таком состоянии, это само по себе ограничивает тебя в реализации некоторых твоих гражданских прав. Вот почему они настаивают… что жить в таком состоянии значит терпеть уменьшение не просто безопасности свободы, но самой свободы» [7: с. 75]. В частности, по этой причине республиканизм, в отличие от либерализма, чувствителен к негосударственным формам насилия – многие республиканские авторы, в первую очередь – сам Ф. Петтит, выступают за широкую программу социальной поддержки, при этом аргументируя её необходимость, опираясь не на этическую установку о поддержке ближнего своего или на необходимость обеспечить условия для развития человеческого потенциала, а на то, что экономическое неравенство даёт имущему власть произвольно вмешиваться в жизнь неимущего [9: с. 564].

Гедеке возвращается к той характеристике субъекта по Петтиту, что, присутствуя в самых разных его работах и являясь одной из ключевых, в то же время самим Петтитом редко выводится на первый план в явном виде, – к дискурсивности. Говоря о двух сторонах в споре о республиканской концепции свободы – либеральной, сводящей идею неподвластности к «устойчивому невмешательству» [10: p. 26], и непосредственно республиканской, акцентирующей внимание на том, что сама угроза вмешательства в выбор субъекта ведёт к самоцензуре, Гедеке утверждает, что ключевым для понимания сути свободы как неподвластности должно стать иное, третье понимание – идея несвободы как состояния асимметрии статуса [10: p. 26].

Объединяя республиканскую концепцию субъекта с идеями этики дискурса Ю. Хабермаса, Гедеке указывает на то, что субъект Петтита характеризуется участием в дискурсе [10: p. 26], а следовательно, основной проблемой властвования одного субъекта над другим будет отказ признать статус второго как самостоятельного участника дискурса. Беря от Хабермаса восприятие дискурса как метода проверки и обоснования норм поведения [10: p. 28], Гедеке пересобирает отказ признать дискурсивный статус субъекта как отказ в его праве на «нормативную власть» (термин Гедеке) – право принимать участие не просто в дискурсе, но в легитимном диалоге о ценностях [10: p. 29]. Таким образом, наиболее проблематичным в состоянии властвования одного над другим будут не несомненно присутствующие, но вторичные факторы – ограничение выбора либо изменение поведения, а отказ в праве участвовать в выборе норм, по которым впоследствии будет жить субъект [10: p. 29].

Идея неподвластности как признания симметрии социального статуса, притязаний другого на нормативную власть представляет собой более узкую интерпретацию, нежели традиционное республиканское прочтение этой концепции. Критический республиканизм рассматривает в качестве властвования не любое произвольное вмешательство в жизнь субъекта, но лишь такое, что поддерживается социальными структурами определённого общества – в таком случае действия грабителя в парке, воспользовавшегося подвернувшейся возможностью напасть на одинокую жертву, не будет примером властвования [10: p. 33], а системный расизм по отношению к свободным неграм в США периода до гражданской войны – будет, несмотря на, в некоторых случаях, деперсонализованный характер этого явления – сложность атрибутирования властвования конкретному лицу [10: p. 35].

Деперсонализованный характер властвования в критическом республиканизме, по мысли Гедеке, обладает двумя преимуществами перед республи-

канизмом неоклассическим. Во-первых, данная черта властвования переводит акцент с личных отношений между субъектами либо личных ожиданий подчинённого субъекта, порождающих самоцензуру, на структуры социума, порождающие состояние властвования. Во-вторых, для Гедеке, рассматривающей республиканизм с точки зрения потенциала его применения в критической теории, сужение идеи властвования – единственный способ сохранения «остроты» данной критики; смешение системного лишения статуса и произвола, являющегося случайным, несистемным по своему характеру. Последнее, по словам Гедеке, грозит привести к ситуации, когда «Вместо того чтобы выявлять то, как систематическая несправедливость, такая как расизм или сексизм, изменяет структуру общества, широкое понимание (произвольного. – *И.К.*) вмешательства рассматривает случаи расизма и сексизма в тех же терминах, что и одиночные, случайные преступления – и, таким образом, рискует не просто упустить, но и замаскировать и нормализовать истинный характер общества» [10: p. 33].

В качестве главного институционального отличия неоклассического и критического республиканизма Гедеке называет рефлексивность последнего, – поднимая вопрос о том, как «политическая философия сама по себе является частью социальной системы – и, таким образом, потенциально может стать частью структур властвования» [10: p. 45], она обращает внимание на проблему, что ранее рассматривалась П. Маркеллом, – в какой степени республиканизм способен отрефлексировать собственную тенденцию навязывать определённые нравственные ценности. Основным практическим отличием будет замена идеи горизонтального разделения властей (на законодательную, исполнительную и судебную), в рамках которой разные ветви уравновешивают друг друга, обеспечивая баланс сил, а участие гражданина в политике ограничивается функцией «сторожевого пса», следящего за законностью исполнения своих задач тремя ветвями власти, на более радикальную идею кантианско-руссоистского республиканизма с вертикальным разделением властей, в рамках которого законодательная власть, проявляющаяся в формах прямого демократического участия членов общества в формировании законов и являющаяся отражением народного суверенитета, находится в привилегированном положении по отношению к другим ветвям [10: p. 41–43]. Данное отличие критического республиканизма связано с тем, что, разделяя случайный произвол, связанный с оппортунизмом властвующего субъекта, и произвол системный, репродуцируемый социальными структурами, критический республиканизм более чувствителен к последнему, – как формулирует это сама Гедеке, «один лишь баланс сил неспособен отреагировать на порождённые структурами общества источники властвования. Он зависим от хрупкого равновесия центров власти и неспособен подвергнуть сомнению сами источники этой власти» [10: p. 41]. Следуя за утверждением Гедеке о том, что критический республиканизм призван не отменить или заменить неоклассический республиканизм, но лишь развить уже присутствующие в последнем элементы, можно сказать, что критический республиканизм берёт идею «авторского аспекта демократии» Петтита, широкого привлечения граждан к законодательному процессу в ходе борьбы за голоса избирателей и развивает её, распространяя право авторства в форме нормативной власти на всех членов общества, действующих напрямую, а не через посредников.

Однако, анализируя тот атрибут, которым критический республиканизм дополнил образ свободного субъекта, можно отметить, что, несмотря на утверждение самой Гедеке о своей направленности на рефлексию имплицитных форм властвования, заложенных в сам республиканизм, в своих практических аспектах её критический проект лишь незначительно отличается от неоклассического республиканизма. Нормативная власть Гедеке в действительности является лишь попыткой вынести на уровень описания субъекта то, что ранее (в работах Петтита, Скиннера, Ловетта, Беллами) присутствовало на институциональном уровне – установление республиканского режима, связь идеи свободы с политическим участием. Какие в таком случае остаются значимые различия между критическим и неоклассическим республиканизмом?

Требование прямой демократии вместо представительной позволяет Гедеке отстроить своё понимание республиканизма от петтитовского, однако данное различие скорее ослабляет проект Гедеке по сравнению с неоклассическим республиканизмом. Несмотря на утверждения Гедеке о том, что «Суверенитет народа не означает неограниченную власть, лишь осуществление народом законодательной функции» [10: p. 43] и «акцент на суверенитете народа в вопросе законодательства не исключает представительной системы… он выступает лишь против любого институционального устройства, что разрывает прямую связь между законодательной властью и её социальной основой» [10: p. 44], упомянутая прямая связь, будучи вариацией руссоистской идеи общей воли, будет

находиться под постоянной угрозой превращения в диктатуру большинства. В связи с этим следует отдельно отметить, что, обсуждая радикальный демократический проект К. Лафонт, Гедеке не только солидаризуется с ним, но и критикует Лафонт за сохранение элементов судебного контроля демократического решения [11: p. 105], что позволяет говорить не просто об угрозе диктатуры большинства, а о том, что политический проект Гедеке, утверждающий республиканизм Руссо в качестве образца, остаётся не только без средств противодействия данным тенденциям, но и рискует вовсе не увидеть в подобной диктатуре нечто проблемное.

Возвращаясь к другой отличительной черте критического республиканизма – особому вниманию к нормативной власти, необходимо заметить, что, следуя за критиками имплицитности нравственных установок петтитовского республиканизма, не до конца понятно, нужно ли, говоря о систематическом характере властвования, выделять системное вмешательство в права субъекта как качественно отличный тип произвола. Аргументом против могут послужить слова самой Гедеке: «…властвование на межличностном уровне имеет структурный аспект, так что термин "структурное властвование" как противовес межличностному вводит в заблуждение… то, что я называю системным властвованием не независимо от межличностного властвования. В действительности системное и межличностное властвование формируются одними и теми же социальными структурами. Системное властвование не означает, что система как таковая таинственным образом властвует над действующими в ней агентами и за их пределами» [10: p. 35].

Однако в этом случае лишение нормативной власти превращается лишь в разновидность произвола по Петтиту – что хорошо укладывается в утверждение Гедеке о том, что она развивает, а не опровергает его идеи, однако это также сводит весь проект критического республиканизма к тривиальному заявлению о том, что борьбе с системным произволом следует уделять больше внимания, чем менее системным его формам. Выдвинутый же республиканизму вопрос о рефлексивности остаётся без ответа.

С другой стороны, описывая системное властвование, в отдельных местах Гедеке всё же указывает на его качественно иной характер – в отличие от республиканского властвования в общем, в системное лишение статуса вовлечены три агента – властвуемый, властвующий и периферийные акторы – акторы, напрямую не вовлечённые в ситуацию, но ответственные за «поддержку и воспроизводство структурированных социальных практик, порождающих силу властвующего» [10: p. 34]. Это порождает ситуацию, в которой, возвращаясь к примеру Гедеке со свободными неграми в США до гражданской войны, «в жизни которых нет конкретного хозяина, который мог бы вмешаться в неё в любой момент. Однако они подчиняются нормам, как социальным, так и юридическим, которые представляют их неполноценными, опасными людьми низшего нравственного характера и рациональности. И, таким образом, они не обладают равным статусом, хотя на межличностном уровне они только потенциально, но не фактически, находятся под межличностным властвованием» [10: p. 35].

Проблемность подобного различения можно проиллюстрировать на другом примере Гедеке – ранее упомянутом ограблении в парке.

Гедеке приводит пример с грабителем, подстерегающим прохожего в парке и под угрозой оружия требующим от последнего отдать свои деньги. Анализируя ограничения неоклассического определения властвования Ф. Петтита, Гедеке задаётся вопросом: в какой момент прохожий становится жертвой произвола и, следовательно, подвластен грабителю? В момент, когда последний вынимает пистолет? Но в таком случае теряется связь между властвованием и самой возможностью вмешательства (вне зависимости от его актуализации), что стирает различие между республиканской неподвластностью и свободой как невмешательством в либерализме. Если же критерием подвластности признаётся возможность произвольного вмешательства, тогда угрозу властвования потенциально создаёт любой человек с оружием, а под властью грабителя оказывается слишком широкий круг лиц, потенциально все, кого он хотя бы теоретически может ограбить, и, как следствие, подобная концепция властвования, выражаясь словами Гедеке, оказывается «слишком широка, чтобы ухватить социальную реальность господства» [12: p. 6]. Следствием является изменение формулировки властвования, включающей только действия лиц, принадлежащих к привилегированной группе, вмешательство которой поддерживается структурами данного общества: «концепция властвования (без критического аспекта. – *И.К.*) не сможет противостоять систематической несправедливости, такой как расизм или сексизм. В расистском и сексистском обществе белый мужчина, нападающий на чернокожую женщину, будет во всех отношениях считаться сходным с чернокожей женщиной, нападающей на белого мужчину. Результатом является нормализация и облегчение систематического бесправия и подчинения» [12: p. 20].

Можно выделить следующие три проблемных аспекта подобного изменения концепции властвования.

Во-первых, критический республиканизм заменяет связь свободы и состояния неподвластности Петтита, отвечая на вопрос о структуре власти в обществе. Несмотря на утверждение Гедеке о том, что она лишь «фокусируется на теоретическом анализе структурного аспекта властвования» [12: p. 1], в действительности следует говорить именно об уходе от центральной для республиканизма идеи неподвластности как концепции свободы. В ином случае ограничение свободы, налагаемое на субъекта угрозой вооружённого ограбления, признавалось бы таковым вне зависимости от того, совершается ли ограбление привилегированным или непривилегированным членом общества (как, собственно, подобная ситуация и рассматривается как в неоклассическом республиканизме, так и либерализме). Однако в таком случае размывается сама концепция свободного субъекта, – что будет проявлением произвола, пресечение которого делает субъекта свободным? Вмешательство периферийных акторов? Но для республиканизма идея того, что властвующий субъект может быть коллективным, не нова, и критический республиканизм вновь предстаёт как серия верных, но неоригинальных дополнений к неоклассическому республиканизму. Вследствие этого концепция властвования в критическом республиканизме предстаёт как несамостоятельная, зависимая от либеральной либо неоклассической республиканской концепций свободы по причине наличия целого ряда ситуаций, в которых свобода субъекта ограничена, если рассматривать его положение в оптике либерализма либо неоклассического республиканизма, но при этом он неподвластен произволу так, как это состояние описывает Гедеке (те же приводимые Гедеке ситуации ограбления чёрным человеком в расистском обществе).

Во-вторых, вопросы вызывает и проблемность этической стороны подобной трансформации концепции неподвластности. Обозначение определённых состояний как «подвластности» и «неподвластности» не является нейтральной – сама Гедеке отмечает, что «борьба против властвования имеет фундаментальное значение» [12: p. 20]. Вместе с рассмотренными ранее тенденциями политического проекта Гедеке к руссоистскому республиканизму с его диктатом большинства маркировка некоторых видов ограничения свободы как состояния «неподвластности», пусть и с оговоркой о том, что это всё ещё состояние несвободы, рискует скорее сокрыть определённые формы социального вреда или как минимум представить его как менее значимый.

Наконец, третьим вопросом, напрямую вытекающим из двух предыдущих, является вопрос о легитимности всего республиканского проекта вне зависимости от его конкретного воплощения, неоклассического или критического. Рассматривая ограничения концепции властвования Петтита, Гедеке обозначает одно из двух следствий данных ограничений, растворение неподвластности в либеральной концепции свободы как отсутствие вмешательства как неприемлемое, и делает из этого вывод о необходимости уточнения (в действительности, как было выявлено, значительной трансформации) идеи неподвластности. Однако, несмотря на значительные успехи республиканизма как критической программы, направленной на выявление ограничений либеральной (в действительности даже более узко, скорее неолиберальной) концепции свободы, признанные самой Гедеке проблемы формулировки определения неподвластности в неоклассическом республиканизме наводят на мысль о возможности, не рассматриваемой республиканизмом, – что растворение последнего в либерализме выступает доказательством признания правоты Роджерса, Сэнца, Касса и иных критиков, утверждающих об отсутствии значимых позитивных различий между республиканизмом и либерализмом. Что же касается критического республиканизма, то последний оказывается способен отстроиться от своих коллег лишь за счёт нерефлексивного принятия целого ряда практик, потенциально способных привести к значительным последствиям для общества, – ситуации, в которой, выражаясь словами С. Мафеттоне, описывавшего неоклассический республиканизм Петтита, «лекарство оказалось хуже самой болезни».

Значительное отличие критического республиканизма становится явным в случае обращения к привносимому критической теорией вопросу о конструировании социальных отношений властными структурами. Белорусский философ В.Н. Фурс, характеризуя критическую теорию, обозначал её как «критическую саморефлексию модерного типа социальной жизни… [осуществляющей] целостную критику реификации социальной материи… [являющейся] формой осуществления революционной политики» [13: p. 47–48]. В таком случае становится понятным место республиканизма в схеме Гедеке – он выполняет роль новой познавательной оптики, «линзы», высвечивающей формы господства, ранее скрытые от внимания критической теории. Однако,

несмотря на формальное заявление Гедеке о развитии республиканизма, та черта, что связана с выделенной Фурсом революционностью, другим исследователем, Д.А. Тютченко, обозначенная более резко как «политическая ангажированность» [14: p. 137], приводит к де-факто «растворению» республиканизма в критической теории. Подозрение к властным структурам, характерное для критической теории, грозит устранить идею легитимного вмешательства Петтита, смешав его с категорией властвования. С другой – наряду со скептическим отношением к традиционным воспроизводствам власти критическая теория принимает и даже оценивает положительно те формы властвования, что можно обозначить как «контргегемония», – можно отметить некритическое отношение Гедеке к прямой демократии; другим важным пунктом будет характеризация некоторых видов властвования как несистемных с последующим переводом внимания на более «системные проблемы», – шаг, легитимность которого с точки зрения как классического, так и неореспубликанизма вызывает подозрения в стремлении скрыть отдельные формы властвования в силу того, что они апроприируются подчинёнными группами и, таким образом, с точки зрения критической теории становятся частью борьбы за эмансипацию, но с позиций республиканизма не перестают быть формой властвования, что угрожает свободе субъекта вне зависимости от своего источника.

Дальнейшее рассмотрение критического проекта XX–XXI вв. выходит за рамки данной работы – уже указанных особенностей проекта критического республиканизма Гедеке достаточно для того, чтобы прийти к выводу о том, что подобное кооптирование республиканизма в критический дискурс дефакто будет отказом от республиканской парадигмы свободы. На более базовом, теоретическом уровне это обусловлено связью формировавшегося в позднеренессансный и ранненововременной период республиканизма с идеей свободного субъекта, логоцентричного по своему характеру, – в этом республиканизм схож с подвергнутым критической теорией скептическому отношению и даже отрицанию просвещенческим проектом классического либерализма. Деперсонализуя властвование, признавая в качестве последнего только произвольное вмешательство, поддерживаемое социальными структурами (в действительности, даже просто требуя к нему особого внимания), указывая на обезличенный, хотя и не бессубъектный [10: p. 35] характер системного властвования, проект Гедеке делает невозможным ключевое для Петтита разделение на приемлемые для коллектива и частнокорыстные интересы – в силу рассмотрения всех отношений как политических и принятия идеи политической ангажированности критическая теория, соприкасаясь с республиканизмом, «растворяет» последний до состояния несвязанных элементов, чтобы впоследствии адаптировать только часть из них для собственных нужд.

В качестве итога анализа критического республиканизма следует представить вывод о его противоречивом характере как самостоятельной нормативной теории. Несмотря на заявленное намерение развить, а не заменить республиканизм, в действительности в политическом проекте Гедеке происходит именно последнее – ключевая для неореспубликанизма Ф. Петтита концепция неподвластности заменяется категорией лишения статуса, вследствие чего свобода, являющаяся центральной идеей неореспубликанизма и маркером легитимности политической системы, теряет своё значение. Требование прямой демократии, выдвигаемое Гедеке, не только не сопровождается механизмами защиты меньшинства (не расового или гендерно-обусловленного, а мировоззренчески отличающегося от доминирующей в обществе группы), но само наличие подобных механизмов вызывает у Гедеке подозрение в антидемократизме. В результате критический республиканизм оказывается не столько альтернативой либерализму или неореспубликанизму, сколько ещё одной политической идеологией, жертвующей теоретической строгостью ради заявляемого повышения чувствительности к структурной несправедливости. В своём дальнейшем развитии республиканская теории, как видится, должна искать иные способы учёта структурного измерения власти, не отказываясь при этом от ключевой идеи свободы как отсутствия произвола.

Список источников

1. Markell P. The Insufficiency of Non-Domination // Political Theory. 2008. Vol. 36 (1). P. 9–36.

2. Melvin L.R. Republican Confusion and Liberal Clarification // Philosophy & Social Criticism. 2008. Vol. 34 (7). P. 799–824.

3. Saenz C. Republicanism: An Unattractive Version of Liberalism // ethic@ – An international Journal for Moral Philosophy. 2008. Vol. 7 (2). P. 267–285. URL: https://doi.org/10.5007/1677-2954.2008v7n2p267 (accessed: 19.05.2026).

4. Cass D. What Is the Point of Nondomination? // Journal of Ethics and Social Philosophy. 2023. Vol. 25. P. 80–104. URL: https://doi.org/10.26556/jesp.v25i1.1721 (accessed: 19.05.2026).

5. Phillips A. Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? // The Journal of Political Philosophy. 2000. Vol. 8. (2). P. 279–293.

6. Глухов А.А. Республиканизм: исправление «кривой тесины» // Логос : философско-литературный журнал. 2018. № 2 (123). С. 248–268.

7. Скиннер К. Свобода до либерализма. Санкт-Петербург : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 120 с.

8. Skinner Q. Visions of Politics, Vol 2: Renaissance Virtues. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. 461 p.

9. Irving S. Hayek's Neo-roman Liberalism // European Journal of Political Theory. 2020. Vol. 19 (4). P. 553–570.

10. Gädeke D. From Neo-Republicanism to Critical Republicanism. In: Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage / Ed. by B. Leipold, K. Nabulsi, S. White. Oxford : Oxford University Press, 2020. 278 p. URL: https://doi.org/10.1093/oso/9780198796725.003.0002 (accessed: 19.05.2026).

11. Gädeke D. Juridicocratic Shortcuts to the Long Participatory Road of Democracy? // Krisis. Journal for Contemporary Philosophy. 2020. Vol. 40. P. 99–106. URL: https://doi.org/10.21827/krisis.40.1.37086 (accessed: 19.05.2026).

12. Gädeke D. Does a Mugger Dominate? Episodic Power and the Structural Dimension of Domination // Journal of Political Philosophy. 2019. Vol. 28. P. 1–23. URL: https://doi.org/10.1111/jopp.12202 (accessed: 19.05.2026).

13. Фурс В.Н. Парадигма критической теории в современной философии: Попытка экспликации // Логос : философско-литературный журнал. 2001. № 2 (11). С. 46–75.

14. Тютченко Д.А. Критическая теория: этапы идейного развития // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2021. № 4 (59). С. 137–145.

References

1. Markell P. The Insufficiency of Non-Domination // Political Theory. 2008. Vol. 36 (1). P. 9–36.

2. Melvin L.R. Republican Confusion and Liberal Clarification // Philosophy & Social Criticism. 2008. Vol. 34 (7). P. 799–824.

3. Saenz C. Republicanism: An Unattractive Version of Liberalism // ethic@ – An international Journal for Moral Philosophy. 2008. Vol. 7 (2). P. 267–285. URL: https://doi.org/10.5007/1677-2954.2008v7n2p267 (accessed: 19.05.2026).

4. Cass D. What Is the Point of Nondomination? // Journal of Ethics and Social Philosophy. 2023. Vol. 25. P. 80–104. URL: https://doi.org/10.26556/jesp.v25i1.1721 (accessed: 19.05.2026).

5. Phillips A. Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? // The Journal of Political Philosophy. 2000. Vol. 8. (2). P. 279–293.

6. Glukhov A.A. Republicanism: Correcting the "Crooked Plank" // Logos : Philosophical and Literary Journal. 2018. No. 2 (123). P. 248–268. (In Russ.).

7. Skinner K. Freedom Before Liberalism. St. Petersburg : European University in St. Petersburg, 2006. 120 p. (In Russ.).

8. Skinner Q. Visions of Politics, Vol 2: Renaissance Virtues. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. 461 p.

9. Irving S. Hayek's Neo-roman Liberalism // European Journal of Political Theory. 2020. Vol. 19 (4). P. 553–570.

10. Gädeke D. From Neo-Republicanism to Critical Republicanism. In: Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage / Ed. by B. Leipold, K. Nabulsi, S. White. Oxford : Oxford University Press, 2020. 278 p. URL: https://doi.org/10.1093/oso/9780198796725.003.0002 (accessed: 19.05.2026).

11. Gädeke D. Juridicocratic Shortcuts to the Long Participatory Road of Democracy? // Krisis. Journal for Contemporary Philosophy. 2020. Vol. 40. P. 99–106. URL: https://doi.org/10.21827/krisis.40.1.37086 (accessed: 19.05.2026).

12. Gädeke D. Does a Mugger Dominate? Episodic Power and the Structural Dimension of Domination // Journal of Political Philosophy. 2019. Vol. 28. P. 1–23. URL: https://doi.org/10.1111/jopp.12202 (accessed: 19.05.2026).

13. Furs V.N. The Paradigm of Critical Theory in Modern Philosophy: An Attempt at Explication // Logos : Philosophical and Literary Journal. 2001. No. 2 (11). P. 46–75. (In Russ.).

14. Tyutchenko D.A. Critical Theory: Stages of Ideological Development // Oikumena. Regional Studies. 2021. No. 4 (59). P. 137–145. (In Russ.).

Информация об авторе

И.О. Котов – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

I.O. Kotov is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 63–68
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 63–68

Научная статья
УДК 130.122
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-63-68

АПРИОРНЫЕ СТРУКТУРЫ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ: ЭЙДЕТИКА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЦЕННОСТНОГО УСМОТРЕНИЯ В АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ МАКСА ШЕЛЕРА

Илья Андреевич Солодилов[1], **Сергей Вячеславович Левшин**[2]
[1, 2]Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия
[1]solodilov.ia@dvfu.ru
[2]levshin.sv@dvfu.ru

Аннотация. В статье рассматривается эйдетико-феноменологический метод Макса Шелера как концептуальное ядро его материальной этики ценностей. Автор анализирует сущностное созерцание (Wesensschau) как способ непосредственного усмотрения ценностных сущностей, а также интенциональные акты чувствования (Fühlen) и предпочтения (Vorziehen), в которых ценности даны сознанию на до-рефлексивном уровне восприятия. Показывается, что шелеровское эмоциональное априори с манифестацией объективного и иерархического бытия ценностей в до-рефлексивном слое личностного опыта выступает альтернативой как кантовскому формализму, так и психологическому релятивизму. Особое внимание уделяется концепту ordo amoris «порядок любви» как синтезу объективной иерархии ценностей и уникальной моральной позиции личности.

Ключевые слова: Макс Шелер, эйдетическая интуиция, материальная этика ценностей, эмоциональное априори, чувствование, предпочтение, ordo amoris, феноменология

Original article

A PRIORI STRUCTURES OF EMOTIONAL CONSCIOUSNESS: EIDETICS AND PHENOMENOLOGY OF VALUE APPREHENSION IN MAX SCHELER'S AXIOLOGICAL ETHICS

Ilya A. Solodilov[1], **Sergei V. Levshin**[2]
[1, 2]Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia
[1]solodilov.ia@dvfu.ru
[2]levshin.sv@dvfu.ru

Abstract. The article examines Max Scheler's eidetic-phenomenological method as the conceptual core of his material ethics of values. The author analyzes eidetic intuition (Wesensschau) as a mean of directly apprehending value-essences, as well as the intentional acts of feeling (Fühlen) and preference (Vorziehen), through which values are given to consciousness at the pre-reflective level of perceptions. It is shown that Scheler's emotional a priori, manifesting the objective and hierarchical being of values in the pre-reflective layer of personal experience, offers an alternative to both Kantian formalism and psychological relativism. Special attention is paid to the concept of ordo amoris (order of love) as a synthesis of the objective hierarchy of values and the unique moral stance of the person.

Keywords: Max Scheler, eidetic intuition, material ethics of values, emotional a priori, feeling, preference, ordo amoris, phenomenology

Введение

Проблема онтологического статуса моральных ценностей остаётся одной из центральных в современном этическом дискурсе. Постметафизическое мышление, генетически восходящее к ницшеанскому перспективизму, тяготеет к трактовке ценностей в качестве исторически изменчивых социокультурных конвенций либо субъективных проекций эмоциональных состояний. Другой полюс этической парадигмы – кантианский формализм – сосредоточивается на дедукции моральных принципов из структур чистого разума. Материальная этика ценностей Макса Шелера занимает положение в пространстве между указанными полюсами, предлагая модель, в которой ценностное качество обладает самостоятельной онтологической данностью, усматриваемой в актах эмоционального сознания.

© Солодилов И.А., Левшин С.В., 2026

Предлагаемое исследование сосредоточено на реконструкции механизма ценностного познания, имплицитно содержащегося в шелеровском этическом проекте. В центре внимания оказываются три проблемных измерения: 1) онтологический статус эйдетической интуиции как процедуры усмотрения ценностных сущностей; 2) интенциональная природа чувствования и предпочтения как актов, конституирующих ценностную данность; 3) функциональное значение ordo amoris как медиатора объективной иерархии ценностей и личностной моральной позиции.

Сущностное созерцание как фундаментальный метод познания ценностных сущностей

Аксиология Шелера исходит из посылки, которую можно назвать онтологическим реализмом: ценностное качество существует не как продукт мыслительной деятельности и не как модус жизненной имманентности, но как самостоятельная сущностная данность, открывающаяся в акте Wesensschau. При этом, как известно, Шелер заимствует этот термин из тезауруса феноменологии Эдмунда Гуссерля, однако понимает его принципиально иным образом: если Гуссерль использует эйдетическую интуицию для усмотрения идеальных предметных смыслов в рамках трансцендентальной редукции, то Шелер применяет её для постижения ценностных качеств в их онтической полноте, до всякого субъектного конституирования.

В отличие от гуссерлевской идеации, предполагающей вариативность воображения как способа достижения эйдетической очевидности [1: с. 100], шелеровское сущностное созерцание носит характер не градуальный, а бинарный: Wesensschau либо имеет место во всей своей полноте, либо отсутствует вовсе [10: p. 43]. Означает это то, что в шелеровском понимании ценностное качество не может быть схвачено «приблизительно» – оно дано с той же аподиктической достоверностью, с какой в обычном восприятии даны чувственные качества. Именно эта аналогия с чувственным восприятием позволяет Шелеру утверждать априорный характер ценностей как независимых от индуктивного характера формально-логических и эмпирических практик. Любые опосредования в абстрактно-символических или силлогистических формах работают инверсивно – как импликатура, скрывающая ценностное качество, вместо того, чтобы эксплицировать его. Здесь шелеровский подход предлагает дистанцию от методологии естественных наук, постулирующих в качестве конституирующего принципа познания вероятностные индуктивные обобщения, и сближается с феноменологической установкой на «сами вещи», но с тем фундаментальным отличием, что «сами вещи» есть ценностные сущности.

Именно эйдетический познавательный акт чистых сущностей-эйдосов с пониманием механизмов их взаимодействия позволяет ограждать индивидуальные и эмпирически воспринимаемые предметы как самостоятельные, но рецептивные феномены от их сущностной онтологической самости. Фактически, через единичный образец происходит развёртываемость всеобщей субстанциональности.

Феноменологический подход Шелера в вопросе ценностного познания основывается на различении трёх онтологических уровней, каждый из которых характеризует определённый аспект сущностных взаимосвязей.

Первый из них касается самих предметных содержаний – того, что Шелер именует «чтойностью» – квалитативной определённостью в значении, берущем начало ещё в схоластическом термине quidditas. Ценностные сущности предстают как априорные и онтологически самостоятельные структуры, существование которых не зависит от их конкретных носителей – благ и вообще любых квантитативных характеристик [8: с. 217]. Ценность справедливости, например, сохраняет своё качественное содержание независимо от того, реализована она в социокультурных институциях или конкретных личностных поступках.

Второй слой представляет собой сущностные структуры актов сознания и их внутреннюю организацию. Именно здесь, в плоскости интенциональной жизни личности, ценностные содержания актуализируются. Ключевым моментом в аксиологической парадигме Шелера является дифференциация двух типов интенциональности: теоретической, направленной на предмет в акте познания, и эмоциональной, направленной непосредственно на ценностное качество. Чувствование, будучи интенциональным актом, не может быть сведено к субъективному переживанию или психологическому аффекту, поскольку является способом данности ценностного мира личности [9: p. 12]. Интенциональная структура сознания не исчерпывается теоретической направленностью на предмет, ибо наряду с ней существует эмоциональная интенциональность, предметом которой является область до-предметного содержания. Эта интенция означает, что чувствование в шелеровской перспективе не является субъективной реакцией на объективные обстоятельства, но есть автономный познавательный акт, открывающий личности доступ к миру – объективному ценностному универсуму.

Третий и наиболее значимый для этической проблематики уровень образуют сущностные отношения между актами и предметами – корреляция между структурой ценностного универсума и структурой эмоциональной жизни. Связующим звеном корреляционной обусловленности выступает ordo amoris – динамический принцип, определяющий саму возможность ценностного восприятия. Шелер прибегает к известной метафоре «формулы кристалла», подчёркивающей глубинную структурную значимость ordo amoris как ценностно организованного единства.

Эйдетическая репрезентация – специализированная процедура сущностного созерцания – трёхслойной структуры ценностного познания, согласно Шелеру, решает одновременно две задачи. Во-первых, она демонстрирует несостоятельность релятивистских и психологических трактовок ценностей, потому что указывает на инвариантный характер ценностных качеств и их собственную содержательную определённость вне рамок субъективных аффектаций. Во-вторых, она утверждает конститутивную роль эйдетического усмотрения в ценностном познании, поскольку именно через него становится доступным объективный порядок ценностной иерархии, существующий независимо от индивидуальных предпочтений.

Особое царство ценностей не стоит понимать трансцендентно в платоновском смысле, поскольку раскрывается в феноменологическом опыте – эйдетической интуиции как способе усмотрения сущностных структур ценностей. Ключевой особенностью эйдетической интуиции в этом плане, как уже отмечалось, является её непосредственность: ценность даётся сознанию не предикативно (посредством знаков, символов, умозаключений, мистических озарений), а сама собой во всей своей полноте. То есть Шелер не воспринимает ценностные сущности в качестве гипостазированных предметов, нуждающихся лишь в языковой оформленности [6: с. 339]. Как эмоционально-чувственные акты, эйдетическая интуиция априорна в том смысле, что находится вне рамок эмпирического дискурса (не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты). Эйдетическая интуиция обусловливает эмоционально-чувственные акты в качестве интенциональных: они всегда направлены на конкретное сущностное проявление и предметный смысл. Это ещё раз подчёркивает принципиальное расхождение шелеровской феноменологии с классической традицией.

Сущностное созерцание является также ответом на ницшеанский нигилизм: возможность непосредственного созерцания сущностных ценностных структур укореняет человека в качестве потенциального вне-временного носителя объективных этических принципов, выходящего за рамки историко-культурных и биологических детерминаций. За бесконечным циклом флуктуаций лежит фундаментальный способ морального существования, а не ужасающая онтологическая пустота.

Эмоциональное усмотрение ценности: чувствование и предпочтение как интенциональные акты

Доступ к ценностям, обеспечиваемый эйдетической интуицией, конкретизируется в актах чувствования и предпочтения, которые и образуют первичную данность ценностного качества сознанию, что снимает классическую оппозицию рационального и эмоционального. Для Шелера чувствование обладает собственной интенциональной структурой и априорной организацией, которая не является производной от рассудочных операций, а служит исходным и первичным актом ценностной данности сознанию.

Различение ценностного усмотрения (Wertnehmung) и обычного восприятия (Wahrmehmung), которое Шелер именует также интеллектуальным восприятием, является ключевым для понимания шелеровской аксиологии [5]. В отличие от последнего, конституирующего вещь в её предметной определённости, первое (также ценностное усмотрение) схватывает ценностное качество, которое может быть связано с вещью, но не сводится к её свойствам. Например, определённая ситуация может быть воспринята как «несправедливая» без возможности установления оценочных оснований. Это иллюстрирует первичность ценностного качества относительно рефлексии и других рассудочных операций; его данность в самом акте переживания. Wertnehmung фиксирует возможность непосредственного схватывания ценностного качества, которое, сродни акту чувствования в восприятии, не требует для связи с сознанием рационального оперирования. Это не подразумевает иррациональности, но обозначает отказ от примата рассудочной рациональности в пользу того, что эмоционально-чувственная сфера жизни человека обладает собственными нормативно обусловленными установками.

Для Шелера эмоциональная сфера (Gemüt) как область душевной жизни имеет не просто другое эпистемологическое значение, но и понимание её природы существенно отличается от гуссерлианского. Если для Гуссерля она остаётся лишь гилетическим материалом с предметным значением в ноэматическом акте, то в шелеровской рецепции эмоционально-чувственная ипостась, апеллирующая к ценностям, не нуждается в инстанции рассу-

дочного осмысления, т.е. как минимум равнозначна рациональной сфере, а в процессе ценностного познания и морально-нравственной жизни онтологически и гносеологически фундирует её. Именно в этом смысле Шелер пишет об «эмоциональном априори» – фундаментальном состоянии эмоционально-чувственной сферы, обусловливающей её особый онтогносеологический статус опосредованности от структур чистого разума [3: с. 153–154]. Для Шелера эмоции и чувства не являются просто реципирующим фоном рассудка, а являются самостоятельным познавательным органом.

В рамках ценностной иерархии чувствование работает как фиксатор конкретного отдельного ценностного качества, предпочтение же устанавливает отношения между ценностями, определяя их ранг (положение в иерархическом порядке). При этом предпочтение не является просто выбором (Wahl) в классическом понимании, поскольку не предполагает предварительного оценивания или калькуляции возможных вариантов [10: p. 104–106]. Акт предпочтения подразумевает непосредственное усмотрение ценностного уровня во всей полноте его взаимосвязей с другими, т.е. не изолированно, не в последовательности операций, но как единство модальности и её положения, предшествующее любому рациональному оперированию. В силу этого предпочтение не может быть ошибочным в том же смысле, в каком ошибочным может быть выбор, потому что искажения выбора есть когнитивный просчёт, тогда как искажения предпочтения есть онтологическое расстройство (Verwirrung) ценностной интуиции – патология, не подлежащая рациональной коррекции и укоренённая в структуре ordo amoris. Выбор в системе корреляции субъектных и ценностных модальностей выступает в качестве формализующего принципа экстраполяции ценностных ориентирующих паттернов на личностные качества субъекта. Предпочтение же носит именно сущностный характер, потому что устанавливает саму перспективу восприятия иерархии ценностного универсума и его отдельных элементов как наиболее приоритетных. Перспективизация ценностных модальностей в сознании предшествует её всякому рефлексивному осмыслению.

В целом, ценностная иерархия является, в первую очередь, дескрипцией сущностного порядка, а не просто классификационной моделью [7: с. 56]. Она также не есть внешняя система, экстраполируемая на ценности, но имманентная структура самого ценностного универсума, имеющая прямое отношение к онтогносеологическому измерению самого человека. Выстраиваемая Шелером ценностная дифференциация – высшие ценности священного и духовного и низшие ценности витального и полезного – основывается не только на принципе иерархической субординации ценностных модальностей, но и на качественном различии их феноменологической данности: вышестоящие ценности открываются в актах интенциональной любви и благоговения, тогда как нижестоящие – в чувственном ощущении и практической потребности. Ценностные предпочтения личности хоть и являются индивидуальными, тем не менее имеют объективную меру: человек, предпочитающий низшие ценности высшим, не создаёт новой ценностной системы, но обнаруживает свою неспособность к адекватному ценностному восприятию.

Ordo amoris как синтез объективной иерархии и личностной перспективы

Центральным понятием, опосредующим объективную иерархию ценностей и конкретную личность, выступает ordo amoris – основополагающий аксиологический и антропологический концепт. Именно он выступает генезисом личностной ценностной архитектоники и одновременно онтологической инстанцией, фундирующей само бытие личности в её моральной определённости: выступая генерализирующим паттерном индивидуального доступа к ценностному универсуму, ordo amoris служит всеобщим принципом организации исторических эпох, социальных групп и культурных формаций. Именно ordo amoris задаёт структуру ценностных предпочтений, обусловливающую специфику морального сознания и практик любой социокультурной общности. Фактически, ordo amoris оказывается сквозной инстанцией, в которой объективный порядок ценностей, индивидуальная экзистенция и историко-культурная динамика обретают синтетическое единство. В антропологической плоскости ordo amoris выступает в качестве первичной структуры, определяющей вектор ценностного предпочтения и, соответственно, формирующей моральный облик личности. Как подчёркивает Шелер, «кто узнал ordo amoris человека, тот узнал и его самого» [4: с. 359]. Это положение является строгим феноменологическим тезисом, означающим принципиальную морально-нравственную природу человека как такового; этическую обусловленность сущностного ядра личности.

Личностное измерение играет одну из ведущих ролей в деле формирования полной и целостной работы материальной этики и ценностного восприятия самого по себе. Невозможно рассматривать ценностный порядок вместе с иерархическими отношениями отдельно от воспринимающей их ин-

станции. Более того, хоть ценностный универсум и является отдельной реальностью, но только в акте собственного усматривания, уникального открытия являет себя именно как аксиологически значимый конструкт морально-нравственных парадигм. В синергии объекта и субъекта, где гносеологические роли сливаются в одну фундаментальную и сущностно разделяемую обоими акторами, имеется возможность говорить о нормативной силе материальной этики как таковой. Эту специфику Шелер регистрирует в ordo amoris как индивидуальном строе любви и ненависти, единстве объективного порядка ценностей и уникального морально-нравственного мироощущения человека.

Ordo amoris имеет двойственную природу – нормативную и дескриптивную: в первом значении представляет собой идеальный порядок ценностных рангов, детерминирующий этические установки личности; во втором значении ordo amoris есть фактический строй морально-нравственных предпочтений конкретной личности, который может как соответствовать объективному порядку, так и отклоняться от него. В дескриптивной ипостаси ordo amoris обретает эвристический смысл, ибо за всем многообразием и кажущейся хаотичностью человеческих действий скрывается уникальная стратегия личностного поведения, экспликация которой и служит подлинной методологией познания человеческой природы.

Двойственное естество ordo amoris составляет специфику понимания личности как нравственного существа: личность не просто применяет объективную иерархию ценностей, но переживает её в уникальной для себя эмоционально-чувственной модальности. За счёт такого положения ordo amoris выступает в качестве основания экзистенциально укоренённой данности ценностного порядка в структуре индивидуального опыта. У любви, подобно интенциональным актам, нет рассудочных оснований, но есть своя собственная логика (выраженная в чувствовании и предпочтении), и именно эта логика определяет человеческое существование в мире. У Шелера любовь понимается как полноценный экзистенциал человеческого бытия и всеобщая космическая интенция – всепроникающий принцип мироздания, закон бытия и принцип, определяющий сущность личности и её место в мире.

Несомненная сила шелеровского подхода заключается в преодолении разрыва между познанием и нравственностью: если у Канта моральный закон – формальная конструкция, где чувствам отведено место патологической (нередко аффективной) причины [2], то Шелер раскрывает механизм восприятия оценивания и деления поступков с точки зрения их морально-нравственного наполнения.

Именно посредством онтологизации и априоризации базовых чувственно-эмоциональных актов становится возможным понимание ценностного универсума в качестве самостоятельного измерения реальности. В свою очередь, такая позиция обосновывает возможность существования ценностей самих по себе как вне-субъективных сущностей: парадигма презентации ценностей в качестве проекции человеческой психики и контекстуальных продуктов культуры ставит под сомнение этические установки как фундирующие принципы гармоничной человеческой жизнедеятельности. Шелер показывает, что в актах эмоционального априори происходит контакт с реально существующим миром объективных ценностных паттернов, укоренённых в самой экзистенции миропорядка и самих вещах. Это обосновывает этику в качестве всеобъемлющей и базисной философской дисциплины, выходящей за рамки описательной фиксации ограниченных по темпоральности, протяжённости, качественности и статусности коллективных представлений.

Заключение

Проведённое исследование эйдетико-феноменологических принципов аксиологической этики Макса Шелера позволяет сформулировать ряд выводов, имеющих как историко-философское, так и теоретико-методологическое значение. Проблематика, обозначенная во введении, – напряжённость между формалистскими и релятивистскими моделями обоснования морали – получила в шелеровском проекте оригинальное и концептуально стройное разрешение. Немецкий философ предлагает принципиально третий путь: утверждение объективного бытия ценностей, их иерархической структурированности и непосредственной данности в актах эмоционального сознания, не сводимых ни к рациональным операциям, ни к психологическим состояниям.

Шелеровская стратегия обоснования этики существенно расширяет границы феноменологической традиции: в отличие от трансцендентальной феноменологии Гуссерля, сосредоточенной на структурах чистого сознания, Шелер переносит акцент на до-рефлексивный слой эмоционального опыта, в котором ценности даны непосредственно и априорно.

Ключевые результаты исследования могут быть сформулированы следующим образом:

Во-первых, эйдетическая интуиция (Wesensschau) является фундаментальным методологическим основанием аксиологической этики Шелера, поз-

воляющим усматривать ценностные сущности в качестве самоданных феноменов, а не просто идеальных значений.

Во-вторых, интенциональные акты чувствования (Fühlen) и предпочтения (Vorziehen) составляют сердцевину эмоционального априори – слоя опыта, в котором ценности даны до всякой рефлексии, что делает возможным объективное ценностное познание.

В-третьих, концепт ordo amoris выступает синтезирующим принципом, связывающим объективную иерархию ценностей с уникальной моральной позицией личности и позволяющим рассматривать этику как живое, личностно укоренённое знание.

Именно это делает этический проект Шелера одновременно и строгим, и содержательным, и нормативным, и человечным; содержащим сильные основания обоих этико-теоретических полюсов.

Список источников

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Пролегомены к чистой логике / пер. с нем. Э.А. Бернштейн ; под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. Москва : Академический Проект, 2011. 253 с.

2. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. Москва : Чоро, 1994. С. 373–479.

3. Никулина О.В. Учение Макса Шелера о политике и государстве в свете его аксиологии // КАНТ. 2022. № 4 (44). С. 153–157.

4. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения. Москва : Гнозис, 1994. С. 339–376.

5. Шелер М. Проблемы социологии знания. Москва : Институт общегуманитарных исследований, 2011. 320 с.

6. Шелер М. Против Гуссерля // О сущности философии: работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. Москва : Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 339–343.

7. Шелер М. Ресентимент в структуре морали / пер. с нем. А.Н. Малинкина. Санкт-Петербург : Наука ; Университетская книга, 1999. 233 с.

8. Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. Москва : Гнозис, 1994. С. 195–258.

9. Wigmore S.R. An Examination of Max Scheler's Phenomenological Ethics : PhD thesis. Coventry : University of Warwick, 2015. 179 p.

10. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Halle a. d. S. : Max Niemeyer, 1916. 620 s.

References

1. Husserl E. Logical Investigations. Vol. I: Prolegomena to Pure Logic, translated by E.A. Bernstein and edited by S.L. Frank. New edition by R.A. Gromov. Moscow : Akademichesky Proekt, 2011. 253 p. (In Russ.).

2. Kant I. Critique of Practical Reason. In Kant, I. Works. In 8 vol. Vol. 4. Moscow : Choro, 1994. P. 373–479. (In Russ.).

3. Nikulina O.V. Max Scheler's Theory of Politics and the State in the Light of His Axiology // KANT. 2022. No. 4 (44). P. 153–157. (In Russ.).

4. Scheler M. Ordo amoris // Scheler M. Selected Works. Moscow : Gnozis, 1994. P. 339–376. (In Russ.).

5. Scheler M. Problems of the Sociology of Knowledge. Moscow : Institute of General Humanitarian Research, 2011. 320 p. (In Russ.).

6. Scheler M. Against Husserl // On the Essence of Philosophy: Works of Different Years / translated from German by A.N. Malinkin. Moscow : Center for Humanitarian Initiatives, 2020. P. 339–343. (In Russ.).

7. Scheler M. Resentiment in the Structure of Morality / translated from German by A.N. Malinkin. St. Petersburg : Nauka; University Book, 1999. 233 p. (In Russ.).

8. Scheler M. Phenomenology and the Theory of Knowledge // Scheler M. Selected Works. Moscow : Gnozis, 1994. P. 195–258. (In Russ.).

9. Wigmore S.R. An Examination of Max Scheler's Phenomenological Ethics : PhD thesis. Coventry : University of Warwick, 2015. 179 p.

10. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Halle a. d. S. : Max Niemeyer, 1916. 620 s.

Информация об авторах

И.А. Солодилов – студент 4-го курса по направлению подготовки «Философия»;
С.В. Левшин – старший преподаватель Департамента философии и религиоведения.

Information about the authors

I.A. Solodilov is a 4th-year student of the Philosophy program;
S.V. Levshin is a senior lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 69–74
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 69–74

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И КУЛЬТУР
ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ РАЗЛИЧНЫХ МОДЕЛЕЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

PHILOSOPHY AS A SPACE FOR DIALOGUE BETWEEN CIVILIZATIONS AND CULTURES
EASTERN PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF VARIOUS MODELS OF THEORETICAL REFLECTION

Научная статья
УДК 141
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-69-74

ВИТГЕНШТЕЙН, БУДДИЗМ И ТЕРАПИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ИЛЛЮЗИЙ

Сергей Борисович Куликов
Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия, s.b.kulikov@utmn.ru, https://orcid.org/0000-0002-0913-9290

Аннотация. В статье исследуется структурная конвергенция между философией Л. Витгенштейна и различными слоями буддийской традиции: от текстов Палийского канона до философских систем Нагарджуны и Дхармакирти. Несмотря на отсутствие прямых исторических связей, обе линии мысли демонстрируют сходство в методологических принципах: отказе от метафизики, критике языковых иллюзий и субстанционального «я», понимании философии в целом в качестве терапевтической практики. Анализ опирается на сравнительное прочтение трудов Витгенштейна, в особенности «Логико-философского трактата» и «Философских исследований», а также ключевых текстов буддистского канона («Анатталаккхана-сутта» (известной также как «Панчаваггия-сутта» и «Анатмана-сутра»), «Чуламалункья-сутта», «Кеваддха-сутта», «Муламадхамьяма-карика» и др.) под углом зрения, заданного в работах современных авторов (Дж. Ганери, Дж. Гарфилд и др.). Новизна результатов определяется разработкой подходов к построению целостной модели диалога, охватывающей логические, этические и эпистемологические аспекты, в противовес историко-философским аспектам, на которых преимущественно сосредоточены современные исследователи. Аналогия между философскими традициями не означает их полной идентичности. Расхождения в конечных целях – освобождение от страданий vs. освобождение от языковых заблуждений – помогают зафиксировать контекстуальные различия на фоне концептуальных пересечений.

Ключевые слова: Витгенштейн, буддизм, анатман, форма жизни, анти-репрезентационизм, философия как терапия, логическая грамматика

Original article

WITTGENSTEIN, BUDDHISM, AND THE THERAPY OF METAPHYSICAL ILLUSIONS

Sergey B. Kulikov
Tyumen State University, Tyumen, Russia, email: s.b.kulikov@utmn.ru, https://orcid.org/0000-0002-0913-9290

Abstract. The article examines the structural convergence between L. Wittgenstein's philosophy and various strata of the Buddhist tradition: from the texts of the Pāli Canon to the philosophical systems by Nāgārjuna and Dharmakīrti. Despite the absence of direct historical connections, both lines of thought demonstrate similarities in methodological principles: the rejection of metaphysics, the critique of linguistic illusions and the substantial "self", and the understanding of philosophy as a whole as a therapeutic practice. The analysis is based on a comparative reading of Wittgenstein's works, especially the *Tractatus Logico-Philosophicus* and *Philosophical Investigations*, as well as key texts of the Buddhist canon (*Anattalakkhana Sutta* (also known as the *Pañcavargīya Sūtta* and *Anātman Sutra*), *Cūlamālunkya Sutta*, *Kevaddha Sutta*, *Mūlamadhyamakakārikā*, etc.), viewed through the lens provided by contemporary authors (J. Ganeri, J. Garfield, etc.). The novelty of the results lies in the development of approaches to constructing an integrated model of dialogue that encompasses logical, ethical, and epistemological aspects – in contrast to the historical-philosophical aspects that existing studies tend to focus on. The analogy between the philosophical traditions does not imply their complete identity. The differences in their ultimate goals – liberation from suffering versus liberation from linguistic delusions – help to highlight the contextual distinctions against the backdrop of conceptual overlaps.

Keywords: Wittgenstein, Buddhism, anatta, form of life, anti-representationalism, philosophy as therapy, logical grammar

Введение

Каждая эпоха порождает философа, выступающего её символом, причём не просто выразителем идей, но и живым воплощением духа времени. Эпоха Возрождения нашла отражение в универсальных гениях Леонардо да Винчи и Микеланджело, чьё творчество выражало идеал гармонии, познания и раскрытия человеческого потенциала. Просвещение обрело голос в лице И. Канта – мыслителя, чья спокойная жизнь контрастировала с революционной

© Куликов С.Б., 2026

глубиной критической философии. Двадцатый век, наполненный кризисами метафизики, парадоксами языка и поисками новых форм понимания реальности, можно увидеть в фигуре Л. Витгенштейна.

Витгенштейн сочетал в себе противоречивые черты: аналитическую строгость и мистическую направленность, научную точность и этическую напряжённость. Его философия не просто развивала европейскую традицию, а выходила за пределы таковой, вступая в неожиданный диалог с другими формами мышления. Наиболее ярко это проявилось в поздний период творчества, главным образом в «Философских исследованиях» [1: с. 75–319], где даны итоги переосмысления природы языка, сознания и философской деятельности в целом. Однако истоки прослеживаются уже на раннем этапе, в «Логико-философском трактате» (далее – «Трактат») [1: с. 1–73].

Антиметафизический подход Витгенштейна ориентирован на устранение языковых иллюзий, например смешения грамматического и субстанциального «я». В этом наблюдается сходство с методологическими принципами буддизма, представленными в Палийском каноне [2–4] и развитом в трудах Нагарджуны [5: с. 1–83] и Дхармакирти [6]. Однако сходство связано не с прямыми заимствованиями, а проявляется на уровне структуры мышления, в понимании языка как формы жизни и философии как практики, направленной на освобождение от страдания, даже если оно выражается в засилье языковых ошибок и неточностей.

Цель данной статьи – продемонстрировать, что, несмотря на различие культурных и исторических контекстов, философия Витгенштейна (особенно «поздняя») и учение буддизма (в указанных пределах) демонстрируют структурную конвергенцию в методе и цели. Под этим понимается сходство в логике мышления, не требующее исторических связей или заимствований.

Обе традиции независимо приходят к терапевтической модели философии, в которой цель заключена не в построении теории, а в освобождении ума от иллюзорных вопросов, порождённых языком и привычкой мышления.

К сожалению, именно этим вопросом в России на сегодняшний день занимаются мало, прослеживаются только отдельные работы [7]. Поэтому приходится опираться по большей части на наработки зарубежных авторов, хотя и там проблематику напрямую затрагивают (или затрагивали) считанное число специалистов. Исследовательский интерес представляет собой волнообразный процесс, всплески которого связаны с единичными публикациями [8–10]. В целом же стабильными остаются ориентиры либо на наследие Витгенштейна, либо на буддизм, но не на их пересечения.

Основной применяемый метод – сравнительный анализ, позволяющий выявить как сходства двух философских традиций, так и их различия.

В итоге раскрываются подходы к построению целостной модели диалога между философскими традициями, охватывающего логические, этические и эпистемологические аспекты. Это позволяет отметить новизну, выделяя исследование на фоне работ, сосредоточенных на отдельных темах, в частности, критике эмпирического «я» [9].

В структуру исследования входят три раздела основной части, описывающие компоненты предлагаемой компаративной модели. В первом разделе показан переход в понимании сути философии от метафизики к терапии, направленной на диагностику ложных проблем. Во втором разделе даётся специфическое понимание языка, сближающее буддизм и Витгенштейна. Третий раздел вытекает из первых двух, раскрывая сходства и отличия между философией Витгенштейна и буддистской традицией для прояснения направлений их конструктивного диалога.

От метафизики к терапии: диагностика ложных проблем

В «Чуламалункья-сутте» [2: с. 533–536] Будда отказывается отвечать на четырнадцать метафизических вопросов, включая «Вечен ли мир?», «Существует ли “я” после смерти?». Вместо этого он приводит притчу о человеке, раненном отравленной стрелой, который требует знать всё о стрелке́, прежде чем позволить извлечь стрелу. Будда делает вывод: такой человек умрёт, так и не достигнув освобождения.

Для Будды и его последователей философия – не теория, а терапия. Проблема не в недостатке знаний, а в непрактичности вопросов, отвлекающих от главного: прекращение страдания (дуккха). Удивительно сходные с этим рассуждения обнаруживаются в «Философских исследованиях» Витгенштейна: «Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать. – В том, что философия умиротворяется, так что её больше не лихорадят вопросы, ставящие под сомнение её самоё. – Вместо этого мы на примерах покажем действие того или иного метода, причем череду этих примеров можно прерывать. – Решается не одна проблема, а проблемы (устраняются трудности)» [1: с. 131–132; § 133].

Для Витгенштейна в общем и целом проблема состоит не в отсутствии ответа, а в слабости или запутанности логики вопроса. Язык заводит в ловушку, и человек останавливается. Возможность

продвигаться связана не с ответом, а с изменением взгляда, выходом из ловушки.

Параллель между идеями Витгенштейна и буддистскими принципами подчеркивает Дж. Ганери [11]. Он замечает, что и Витгенштейн, и буддизм рассматривают философию не как науку, а как своего рода «терапию». Предложенная метафора побуждает увидеть «болезнь» в иллюзорности самих вопросов, а не в пробелах знания как таковых. Необходим поиск надёжного «лекарства», которое бы не стало хуже болезни.

Конечно, внешние цели двух линий мысли отличаются. Буддизм ориентирован на спасение от страданий, выход из круга перерождений (сансары) в область вечного блаженства (нирваны). Витгенштейн направлен на решение секулярных вопросов: анализ языка науки, отделение подлинных высказываний от их подобий.

Таким образом, конкретизируется задача исследования: выделить во внешне несходных направлениях развития философской мысли их общее смысловое ядро. Под завесой, с одной стороны, ориентации на духовную практику освобождения от тягот бытия, а с другой – аналитических стратегий по решению лингвистических нестыковок важно обнаружить общность методологического инструментария. Именно он помогает видеть и устранять псевдопроблемы, рождающиеся в ходе постановки фундаментально неверных вопросов, неизбежно приводящих к иллюзорным ответам.

Язык как анти-репрезентационизм и форма жизни

В «Кеваддха-сутте» [3: с. 259–267] Будда отказывается демонстрировать чудеса силы. Подлинное чудо заключено не в проявлениях сверхъестественной природы, а в получении навыков направить ум к освобождению.

Отказ от зрелищности в пользу подвижки в интерпретации понятия смысла находит отклик в воззрениях Витгенштейна. Язык – это не пассивное зеркало мира, а активный инструмент действия. С этой позиции понимание любого предложения определяется пониманием того языка, на котором оно сформулировано: «Я хочу сказать: основаниями для всего оперирования мыслями (языком) служат не только предложения логики, но и те, что имеют форму эмпирических предложений. – Эта констатация не имеет формы “Я знаю...”. “Я знаю...”» выражает то, что знаю, а это не представляет логического интереса. В этом замечании очень плохо уже само выражение “предложения, имеющие форму эмпирических предложений”; подразумеваются утверждения об объектах. Они же служат основаниями иначе, чем гипотезы, которые, окажись они ложными, заменяются другими» [1: с. 369; § 401–402]. Из приведенного ясно, что язык не метафизичен по своей сути, он функционирует в рамках практики, в «форме жизни». Его ценность состоит в употреблении, а не в абстрактной истинности.

В письме к Ч.К. Огдену Витгенштейн поясняет своё понимание слов, используя образ «жеста, указывающего на Луну» [12: с. 25]. Такой образ соотносится с буддийской формулой: «Палец, указывающий на Луну, не есть Луна» (встречается, например, в «Ланкаватара-сутре» [13]). В обоих случаях проводится мысль о нетождественности средств и цели.

Вместе с тем нельзя сказать, что Витгенштейн доказывает, что «я» не существует в принципе. Он лишь показывает, что в языковой практике мы не нуждаемся в данном понятии. Дж. Л. Гарфилд полагает, что в этом Витгенштейн напоминает основателя Мадхьямики Нагарджуну, который пытался согласовать буддистскую концепцию пустоты, с одной стороны, и неизбежно вытекающее из этого следствие трактовки Будды как «пустого» субъекта – с другой.

Гарфилд приводит следующие слова Нагарджуны: «Поскольку он по своей природе пуст, мысль о том, что Будда существует или не существует после нирваны, неуместна» [5: с. 281]. Из этого видно, что с буддистской точки зрения бытие «до» и «после» нирваны, с которым важно соотнести «личный» (со всеми оговорками) путь Будды, нельзя трактовать по аналогии с трактовками объектов в пространственно-временных координатах стандартного вида. Пустота присуща Будде (как и сущему в целом) изначально. Поэтому радикальной перемены в состоянии «после» нирваны не происходит, как, собственно, и самой перемены.

При выявлении упомянутой общности позиций Гарфилд опирается в основном на ранние работы Витгенштейна, в особенности на положения «Трактата». Но нетрудно показать, что учение Нагарджуны о пустоте (шуньяте) созвучно также и поздней Витгенштейновой критике метафизических утверждений в «Философских исследованиях». Оба мыслителя подчёркивают иллюзорный характер фиксированной сущности, будь то «я» или «объект», хотя ни один из них не предлагает альтернативной онтологии. Цель не в том, чтобы построить «правильную картину мира», а в том, чтобы помочь мухе выйти из мухобойки [1: с. 168; § 309], т.е. освободить сознание от ловушек мышления.

Легко найти и другие примеры параллелизма между Нагарджуной и Витгенштейном, относящиеся к описанию действительности и специфической роли в том субъективных принципов.

В частности, Гарфилд разбирает пассаж из «Мулламадхамьяма-карики»: «Способность действовать

не имеет условий. Нет способности действовать без условий. Нет условий без способности действовать. И при этом ни у кого нет способности действовать» [5: с. 113]. Это место трактуется как критика причинности и её власти в мире.

Гарфилд показывает, что с позиции Нагарджуны слабость причинной связи событий заключена в необходимости понять их как следствия, вытекающие из предпосылок. Без такого допущения понимание действительности лишается силы. Однако затруднение вызывает сам механизм связи причин и следствий, который грозит увести в дурную бесконечность. Всякое следствие имеет предпосылку как причину своего возникновения. Но та, в свою очередь, нуждается в собственной причине, а последняя – в ещё одной, служащей предпосылкой уже для неё и так до бесконечности.

Тем самым раскрывается принципиально проблематический характер использования причинно-следственных связей в качестве надёжной платформы для построения объяснений происходящих событий. Эта линия ведёт к неизбежному допущению иллюзорности причинности как таковой, которую Гарфилд выявляет и в буддистской традиции, и в положениях Витгенштейна, а до него у Д. Юма [5: с. 114].

В частности, указывается критика Витгенштейном убеждения в нерушимости законов природы, которую тот выполняет в тезисах 6.371 и 6.372 «Трактата». Более того, в тех же местах Витгенштейн проводит аналогию между законами природы, с одной стороны, и верой в судьбу в древности – с другой.

Картину дополняет прямая критика принципа причинности, которую Витгенштейн даёт через соотнесения принципов механики и законов логики. Первые стараются увязать происходящие события в непротиворечивой картине мира, а вторые служат сетью описаний, не выступая тем, что эта сеть охватывает [1: с. 68; 6.35]. В то же время, если логическая необходимость реально существует, влияя на построение осмысленных картин мироздания, то в области причин (т.е. некоторой «причинной необходимости») обоснование следования явлений друг за другом опирается на психологическое восприятие, а не на логику [1: с. 69; 6.363].

Как видно, общий мотив психологической трактовки роли причинности в языковых средствах выражения и вытекающих из неё эпистемологических проблем сохраняется на разных этапах исследовательского пути Витгенштейна. Тот же мотив служит связующим звеном между его работами и буддистской традицией.

Следует помнить, что уже в «Анатталакхана-сутте», известной также как «Панчаваггия-сутта» и «Анатмана-сутра», показано: все составляющие личности – ощущения, восприятие, волевые проявления, сознание – непостоянны, подвержены страданию и потому не могут быть истинным «я». Прямо говорится, что «всё это не есть “я”, не есть моё, не есть моя сущность» [4: с. 25].

Важно подчеркнуть, что Будда не утверждал, что «я» не существует, а показывал сложности в обнаружении для него постоянного носителя в опыте.

На удивление синхронно с этим звучит тезис, выдвинутый Витгенштейном в «Философских исследованиях»: «...существуют самые разные критерии “идентичности” личности. Ну, а какой же из них побуждает меня сказать, что “мне” больно? Ни один» [1: с. 266; § 404]. Витгенштейн вскрывает грамматическую иллюзию, в рамках которой язык требует субъекта, но в процессе мышления «я» не наблюдается.

Комментаторская литература помогает чётче понять мысль Витгенштейна. Так, Г. Ричардс раскрывает расхождение в интерпретации Витгенштейна между «я» и «субъектом» [14]. Место последнего вообще не в реальности, а в грамматике. Такой подход выступает едва ли не дословным переводом «анатмана» на язык логики.

Итак, несмотря на различия в историческом и культурном контекстах, подход Витгенштейна и буддизм разделяют общую терапевтическую цель: освобождение разума от иллюзий, порождающих страдание. В буддизме источник страдания – неведение (авидья), ведущее к привязанностям и ошибочному восприятию «я», а у Витгенштейна – языковые заблуждения, создающие ложные философские проблемы.

Сближает две линии и критика языка – центральная тема в двух традициях. В буддизме подчёркивается, что нирвана не может быть выражена словами, поскольку выходит за пределы концептуального мышления. Аналогично этому Витгенштейн уже в «Трактате» утверждает, что «о чём невозможно говорить, о том следует молчать» [1: с. 73; 7], раскрывая ту же мысль в «Философских исследованиях» в качестве идеи взаимной обусловленности любой мысли определённой языковой игрой [1: с. 90; § 23].

Здесь, видимо, не следует увлекаться и вслед за К. Гудмунсеном упрекать Витгенштейна в относительной вторичности сравнительно достижений древнеиндийской традиции [8: с. 112–113]. Как представляется, Витгенштейн формулирует свои идеи вполне независимо. Уже в период особого внимания к тому, что позже сам же называл «логической языковой игрой» [1: с. 90; § 23], понимание невыразимости логического стало продуктивным эпистемологическим и этическим итогом его размышлений. Подобное «молчание» не означало, од-

нако, пассивность, подразумевая активное освобождение от соблазна формулировать то, что не поддаётся формулировке. Однако и в этом моменте, если вспомнить упомянутый выше образ «молчания Будды», демонстративно отказавшегося давать ответ на метафизические вопросы [2: с. 533–536], видится близость двух линий мысли.

Таким образом, исследование приводит к выводу, что уточнение границ позиции Витгенштейна и буддисткой традиции является не менее важной задачей, нежели проведение между ними методологических параллелей.

Разграничение традиций на новом основании

Несмотря на выявленные сходства, различия между традициями философствования у Витгенштейна и в буддизме остаются, и они существенны. Буддизм ориентирован на практику, включающую этику, медитацию и концепцию перерождения, равно как связанные с ней метафизические элементы: карму и сансару. Витгенштейн избегает онтологических утверждений, сосредоточивается на логике и использовании языка в повседневных контекстах.

В исследовании [15] подчёркивается, что прямые отождествления опасны: буддизм требует духовной дисциплины, а ориентированная на науку и разум западная философия – логической строгости. Однако работа [16] свидетельствует, что методологическое сходство в принципах построения аргументации между буддизмом и аналитической философией, подразумевающее отказ от пустых спекуляций в пользу строгости логических выводов, делает диалог возможным и плодотворным.

Кроме того, обнаруживаются параллели в нейронауке: опыт медитации, в котором «я» растворяется, напоминает переживание, когда язык перестаёт навязывать иллюзию субъекта. Это перекликается с витгенштейновским пониманием «я» как логической фикции. Г. Дрейфус в работе [17: с. 131–133; 209; 311] углубляет сравнение, показывая, как буддийская эпистемология и аналитическая философия по-разному, но схоже подходят к вопросу, что можно знать и как о том говорить. Касается это дискуссий реализма и антиреализма, различений типов нормативности и многих других вопросов. Имя Витгенштейна фигурирует практически во всех упомянутых контекстах.

Поэтому, несмотря на то, что буддисты и Витгенштейн действовали в разных парадигмах – духовной и логико-аналитической, – отстаиваемые ими философские воззрения точно сходились в одном: подлинное понимание содержится не в теоретических концепциях, а в освобождении от них. Наследие буддизма и витгенштейнианства, ничуть не настаивая на историко-философском равенстве их масштабов, в методологическом плане раскрывает чрезвычайно важную возможность. Продвижение к прямому переживанию реальности оправдано и без построения стройной непротиворечивой системы мысли. Для этого достаточно опереться на идеалы ясности и «молчания», чтобы воздерживаться от бессмысленных высказываний, а главное – избежать искажений языка и влияний со стороны эго.

Таким образом, несмотря на различия, в подвергнутых сравнительному анализу учениях звучит общий призыв: остановиться, увидеть, как язык и привязанности создают страдание и шагнуть за пределы. Методологически выглядит особенно значимым, что обе традиции используют критику языка как способ освобождения ума от иллюзий. Конечно, говорить о синтезе преждевременно, но о взаимном подтверждении, в котором разные пути проявляют общую логику, – вполне правомерно.

Заключение

Итак, Витгенштейн на различных этапах развития своих исследований сходится с буддизмом в отказе от метафизики в качестве источника заблуждений. Обе линии направлены на критику языка как механизма, порождающего иллюзии. На передний план выдвигается разрушение субстанционального «я», достигаемое через показ его ненужности в структуре опыта, а не путём отрицания. В итоге отстаивается философия как терапия – не наука, а практика, направленная на освобождение.

Выявленная аналогия не означает полную идентичность направлений. Различия в целях, онтологии и контекстах значительны. Однако они не отменяют ценности диалога, который показывает, что разные традиции могут приходить к схожим методам решения одной проблемы: освобождения ума от страдания, вызванного привязанностью к мыслям и словам.

Витгенштейн не был «настоящим» буддистом. И всё же признание того, что он – буддист по чувству, а не по учению, – могло бы послужить ключом к пониманию его философии как практики ясности, честности и свободы.

Список источников

1. Витгенштейн Л.В. Философские работы. Ч. I / пер. с нем. М.С. Козловой и А.В. Асеева. Москва : Гнозис, 1994. 612 с.

2. The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya) / trans. from Pāli by Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi. Boston : Wisdom Publications, 1995. 1412 p.

3. Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина ; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. Москва : Наука – Восточная литература, 2020. 902 с.

4. Anattalakkhaṇa Sutta: Buddha's Not-Self Characteristic Discourse. Yannawa, Bangkok : Lanpya Publishing House, 2014. 33 p.

5. Garfield J.L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. New York : Oxford University Press, 1995. 372 p.

6. Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности / пер. с тибет. Ф.И. Щербатского. Санкт-Петербург : Ясный Свет, 1997. 79 с.

7. Урбанаева И.С. Опыт и перспективы философской интерпретации буддизма в сравнении с идеями Витгенштейна // Философская мысль. 2017. № 9. С. 89–101.

8. Gudmunsen C. Wittgenstein and Buddhism. London : Macmillan Press, 1977. 128, viii p.

9. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford : Clarendon Press, 1984. 560 p.

10. Feldman S. Wittgenstein and Zen: A Comparative Study // Philosophy East and West. 2006. Vol. 56, № 2. P. 287–311. doi:10.1353/pew.2006.0013

11. Ganeri J. Attention, Mindfulness, and the Epistemic Ethics of Self-Transformation // Philosophy East and West. 2021. Vol. 71, № 2. P. 321–337. doi:10.1353/pew.2021.0019

12. Wittgenstein L. Letters to C.K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus. Oxford : Basil Blackwell, 1973. 142 p.

13. The Lankavatara sutra, a Mahayana text / trans. from Sanskrit by D. Suzuki. London : G. Routledge & Sons, 1932.

14. Richards G. Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume and Buddhism: An Analysis and Comparison // Studies in Religion. London : Palgrave Macmillan, 1995. P. 167–180.

15. Conze E. Buddhist Philosophy and Its European Parallels // Philosophy East and West. 1963. Vol. 13, № 1. P. 9–23.

16. Hayes R. P. Buddhist Formal Logic: A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa // Journal of the American Oriental Society. 1987. Vol. 107, № 3. P. 496–497.

17. Dreyfus G. Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Albany : State University of New York Press, 1997. 368 p.

References

1. Wittgenstein L.V. Philosophical Works. Part I / translated from German by M.S. Kozlova and A.V. Aseev. Moscow : Gnozis, 1994. 612 p. (In Russ.).

2. The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya) / trans. from Pāli by Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi. Boston : Wisdom Publications, 1995. 1412 p. (In Russ.).

3. Digha Nikaya (Collection of Long Discourses) / translated from Pali, articles, comments, and appendices by A.Ya. Syrkin; edited by V.P. Androsov; Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow : Nauka – Vostochnaya Literatura, 2020. 902 p. (In Russ.).

4. Anattalakkhaṇa Sutta: Buddha's Not-Self Characteristic Discourse. Yannawa, Bangkok : Lanpya Publishing House, 2014. 33 p.

5. Garfield J.L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. New York : Oxford University Press, 1995. 372 p.

6. Dharmakirti. The Justification of Other People's Animality / Translated from Tibetan by F.I. Shcherbatsky. St. Petersburg : Yasny Svet, 1997. 79 p. (In Russ.).

7. Urbanaeva I.S. The Experience and Prospects of Philosophical Interpretation of Buddhism in Comparison with Wittgenstein's Ideas // Philosophical Thought. 2017. No. 9. P. 89–101. (In Russ.).

8. Gudmunsen C. Wittgenstein and Buddhism. London : Macmillan Press, 1977. 128, viii p.

9. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford : Clarendon Press, 1984. 560 p.

10. Feldman S. Wittgenstein and Zen: A Comparative Study // Philosophy East and West. 2006. Vol. 56, № 2. P. 287–311. doi:10.1353/pew.2006.0013

11. Ganeri J. Attention, Mindfulness, and the Epistemic Ethics of Self-Transformation // Philosophy East and West. 2021. Vol. 71, № 2. P. 321–337. doi:10.1353/pew.2021.0019

12. Wittgenstein L. Letters to C.K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus. Oxford : Basil Blackwell, 1973. 142 p.

13. The Lankavatara sutra, a Mahayana text / trans. from Sanskrit by D. Suzuki. London : G. Routledge & Sons, 1932.

14. Richards G. Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume and Buddhism: An Analysis and Comparison // Studies in Religion. London : Palgrave Macmillan, 1995. P. 167–180.

15. Conze E. Buddhist Philosophy and Its European Parallels // Philosophy East and West. 1963. Vol. 13, № 1. P. 9–23.

16. Hayes R. P. Buddhist Formal Logic: A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa // Journal of the American Oriental Society. 1987. Vol. 107, № 3. P. 496–497.

17. Dreyfus G. Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Albany : State University of New York Press, 1997. 368 p.

Информация об авторе

С.Б. Куликов – доктор философских наук, доцент.

Information about the author

S.B. Kulikov is Doctor of Philosophical Science, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 15.12.2025; одобрена после рецензирования 15.05.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.12.2025; approved after reviewing 15.05.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 75–79
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 75–79

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-75-79

НЕОКОНФУЦИАНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА ПОЗИТИВИЗМА И ПРАГМАТИЗМА

Гэн Хайтянь

Северный Хэбэйский университет, Чжанцзякоу, Китай

Аннотация. Критика позитивизма и прагматизма со стороны современных неоконфуцианцев точно указала на такие недостатки сциентизма и утилитаризма, как нивелирование ценностей, овеществление человеческой природы и склонность к релятивизму. Они отстояли традиционную китайскую философию душа-сознания и моральный идеал, предложив важные ориентиры для развития современной гуманитарной мысли. Однако их теория имеет и свои ограничения: чрезмерный акцент на метафизической основе и приоритете добродетели, недостаточное восприятие научного духа, эмпирических методов и рациональной ценности практической пользы. В вопросе современной трансформации традиционной философии и гармоничного синтеза китайской и западной мысли остаётся пространство для дальнейшего обсуждения.

Ключевые слова: позитивизм, прагматизм, неоконфуцианство, китайская культура, западная мысль, наука, техника, духовный кризис

Original article

NEO-CONFUCIAN PHILOSOPHICAL CRITICISM OF POSITIVISM AND PRAGMATISM

Geng Haitian

Northern Hebei University, Zhangjiakou, China

Abstract. The criticism of positivism and pragmatism by contemporary neo-Confucians has accurately pointed out the shortcomings of scientism and utilitarianism, such as the leveling of values, the objectification of human nature, and the tendency to relativism. They defended the traditional Chinese philosophy of soul-consciousness and the moral ideal, offering important guidelines for the development of modern humanistic thought. However, their theory also has its limitations: an excessive emphasis on the metaphysical basis and the priority of virtue, an insufficient perception of the scientific spirit, empirical methods and the rational value of practical utility. On the issue of the modern transformation of traditional philosophy and the harmonious synthesis of Chinese and Western thought, there is still room for further discussion.

Keywords: positivism, pragmatism, neo-Confucianism, Chinese culture, Western thought, science, technology, spiritual crisis

В процессе проникновения западных учений в Китай в Новое время позитивизм и прагматизм вместе с научными течениями пришли в Китай и на некоторое время стали господствующими в интеллектуальной среде. Современные конфуцианцы, такие как Сюн Шили (熊十力), Лян Шумин (梁漱溟), Моу Цзунсань (牟宗三), Тан Цзюньи (唐君毅) и Сюй Фугуань (徐复观), опираясь на китайскую традицию учения о душе-сознании и моральной метафизики, развернули системную критику этих двух течений с точки зрения онтологии, гносеологии, аксиологии и философии жизни. Они стремились исправить «сциентистский» уклон нового времени и восстановить духовные ценности конфуцианства [1].

Позитивизм (实证主义), принимая эмпирическую верификацию в качестве единственного критерия, открыто отвергает метафизику (拒斥形而上学), считая такие трансцендентные понятия, как «ноумен» (本体), «сердце-сознание» (心性), «Небесный путь» (天道), не поддающимися наблюдению или верификации, а потому бессмысленной спекуляцией. Он строго ограничивает знание сферой наблюдаемых и проверяемых эмпирических фактов и утверждает, что научный метод должен унифицировать гуманитарные и социальные исследования. Современные конфуцианцы (新儒家) развернули систематическую критику этой позиции. Сюн Шили (熊十力) выдвинул тезис «нераздельности сущности и функции» (体用不二), указав, что универсум делится на ноумен (体) и феномен (用): наука изучает лишь внешние феномены и эмпирический мир, но из этого нельзя отрицать реальное существование ноумена. Конфуцианские понятия «Небесный путь», «истинная природа сердца-сознания», «сущностная природа» (性体) – это не

© Гэн Хайтянь, 2026

субъективные вымыслы, а подлинный источник человеческой жизни и мироздания, который, хотя и трансцендентен чувственному опыту, может быть постигнут через жизненный опыт и моральную практику. Моу Цзунсань (牟宗三) далее различает «истину объёма» (外延真理) и «истину содержания» (内容真理): научно-позитивистское знание – это объективное знание объёма, применимое к описанию эмпирического мира; тогда как знание о сердце-сознании, морали и метафизическая мудрость относятся к истине содержания, которую невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть эмпирически, но которая непосредственно касается сущности человеческого существования. Новые конфуцианцы считают, что позитивизм, оценивая всё знание исключительно по научным критериям, по сути «ограничивает бытие методом» (以方法限定存在), что серьёзно сужает богатство и глубину человеческого познания [2].

Позитивизм придерживается познавательной модели «субъект–объект», рассматривая человека как внешний, объективный объект исследования, отделяя его духовную деятельность, эмоциональные переживания, моральное самосознание и субъектные ценности. С точки зрения новых конфуцианцев, такой способ мышления при применении к гуманитарным наукам и сфере человеческой жизни низводит человека до положения «фактического существования», приравненного к физическим объектам, что ведёт к «овеществлению» (物化) человека. Лян Шумин (梁漱溟) ясно указал, что путь западной науки направлен вовне – на анализ, объективное наблюдение и препарирование мира; тогда как конфуцианство, напротив, обращено внутрь, к самопознанию, исходя из внутреннего самосознания живого субъекта. Позитивизм, стремясь исключительно к внешним объективным закономерностям, игнорирует внутреннюю моральную природу, духовный уровень и поиск смысла жизни человека, в результате чего человек утрачивает свою субъектность в системе знания. Сюй Фугуань (徐复观) также резко критиковал: эмпирический метод может иметь дело только с проблемами «вещей» – таких как природные явления, физические законы, социальные факты, – но не способен укоренить душу, ценности и достоинство человека. Если позволить позитивизму подчинить себе всю гуманитарную сферу, это неизбежно приведёт к глубокой утрате гуманитарного духа. Новые конфуцианцы подчёркивают, что подлинная наука не может оставаться лишь на уровне фактов, она должна отвечать на предельные вопросы человека о смысле, ценности, свободе и морали [1].

Новое время привело к постепенной эволюции позитивизма в сциентизм (唯科学主义), который глубоко убеждён, что научный метод способен решить все проблемы жизни, морали, культуры, веры и т.д. Новые конфуцианцы решительно выступили против этого высокомерия, чётко разграничив сферы науки и конфуцианства: долг науки – познавать природу, преобразовывать внешний мир, стремиться к «истине знания» (知识之真); миссия конфуцианства – утверждать моральный субъект, укоренять человеческую жизнь, поддерживать культурную традицию, стремиться к «благу добродетели» (德性之善). У этих двух сфер разные функции, и они не могут заменять друг друга. Тан Цзюньи (唐君毅) дал глубокий анализ: наука по своей сути – инструментальный разум (工具理性), служащий внешней пользе и утилитарным целям; тогда как конфуцианское учение о сердце-сознании – это ценностный разум (价值理性), направленный на предельную заботу человека и моральный идеал. Позитивизм, пропагандируя сциентизм и пытаясь заменить наукой религию, философию и мораль, совершает трансгрессию. Наука, безусловно, может приносить огромную пользу человеческой жизни, обеспечивая технологические удобства и прирост знаний, но она не может ответить на фундаментальные вопросы ценностей и веры: «как человеку следует жить?», «что есть добро и зло?», «в чём высший смысл жизни?» [2]. Новые конфуцианцы считают, что признание эффективности науки при одновременном отстаивании независимости и достоинства гуманитарных ценностей – это и есть подлинное уважение к целостной человеческой природе. Их критика направлена не против науки как таковой, а против безграничной экспансии научного метода и его узурпаторских притязаний давать ответы на фундаментальные вопросы человеческого существования. Тем самым они устанавливают разумные границы для науки и сохраняют несократимое ядро гуманитарного духа [3].

Прагматизм (实用主义) использует «полезность, эффект, практическую пользу» (效用,效果,功用) в качестве критерия истины и ценности, утверждая, что «полезное есть истина» (有用即真理). Он считает, что истина – это не объективная, всеобщая и вечная реальность, а инструмент, служащий человеческому действию и способный приносить практические результаты; полезность является единственным критерием истины. Прагматизм делает акцент на действии, результате и практической выгоде, ослабляя трансцендентные идеалы, абсолют-

ную мораль и метафизический ноумен. Новые конфуцианцы (新儒家) развернули глубокую критику этого подхода, утверждая, что конфуцианские понятия «Небесный принцип» (天理), «врождённое знание добра» (良知), «гуманность и справедливость» (仁义) обладают всеобщей и трансцендентной абсолютной ценностью, и их существование не обусловлено тем, «полезны» ли они. Благо морали, основа человеческой природы, закон Небесного Пути коренятся в самом ноумене и не зависят от сиюминутной пользы или вреда. Если следовать принципу «полезное есть истина», то критерии добра и зла, правильного и неправильного будут постоянно меняться в зависимости от реальных интересов, что в конечном счёте ведёт к релятивизму и утилитаризму. Сюн Шили (熊十力) прямо заявил, что отождествление истины с инструментальной полезностью заставляет духовные устремления человека полностью привязываться к мирским выгодам и потерять основу для самоутверждения в жизни. С точки зрения неоконфуцианцев, истина должна обладать всеобщностью и абсолютностью, преодолевающей конкретную ситуацию, и не может превращаться в утилитарный инструмент, изменчивый в зависимости от обстоятельств [4].

Прагматизм, исходя из реального опыта, придаёт большое значение практическим результатам и реальной выгоде действий, тем самым ослабляя ценность мотивов, самосознания сердца-сознания и чистой морали. Ядро неоконфуцианства – это этика мотивов и автономная мораль (自律道德): ценность морали заключается в самопроизвольном пробуждении сердца-сознания и в актуализации врождённого знания добра, а не в том, сколько реальных благ приносит поступок. Моу Цзунсань (牟宗三) проводит важное различие: прагматизм обращает внимание на внешнюю эффективность действия и относится к «гетерономной морали» (他律道德); тогда как конфуцианская мораль исходит из сердца-сознания, «совершать гуманность зависит от самого себя» (为仁由己), не требует внешнего вознаграждения и утилитарных результатов – это подлинно автономная мораль. Как только мораль начинают измерять выгодой и пользой, гуманность и справедливость превращаются в средства извлечения выгоды, а возвышенность и чистота самой морали исчезают. Неоконфуцианцы указывают, что погоня за выгодой в ущерб справедливости, шатание людских сердец и хаос ценностей в современном обществе в значительной степени являются бедствием, порождённым разливом прагматизма. Подлинное моральное действие должно исходить из самосознания и свободы субъекта и не может определяться внешними утилитарными расчётами [5].

Прагматизм сосредоточен на посюсторонней жизни и действии в настоящем, избегает предельных вопросов, трансцендентной веры и метафизических устремлений, подчёркивает опору на реальность и её преобразование здесь и сейчас. Новые конфуцианцы признают, что человек не может обойтись без посюсторонней жизни, но утверждают, что посюстороннее и трансцендентное должны пронизывать друг друга. Конфуцианство говорит о том, чтобы «достичь предельной просветлённости и при этом следовать срединному пути в обыденном» (极高明而道中庸): оно укоренено в практике повседневных отношений и одновременно наверху достигает тела Небесного Пути, осуществляя духовное преодоление в самой мирской жизни. Прагматизм же остаётся только на уровне посюсторонней пользы, отказываясь от поиска источника жизни и предельных состояний бытия, что удерживает дух человека на поверхностном уровне материи и мирских дел, в конечном счёте приводя к духовной опустошённости. Лян Шумин (梁漱溟), оценивая прагматизм, сказал, что он учит человека «довольствоваться обстоятельствами и добиваться лишь практической эффективности» (随遇而安、只求实效), ему не хватает духовного измерения, устремлённого ввысь, и он не способен создать устойчивую духовную веру ни для нации, ни для индивидуума. Новые конфуцианцы считают, что человеческий дух нуждается в преодолении ограничений сиюминутной реальности и стремлении к более высоким жизненным горизонтам и предельной заботе. Хотя в практических делах прагматизм имеет свою ценность, он не может ответить на предельные вопросы смысла жизни и не может предоставить трансцендентные ресурсы для укоренения человеческой души – в этом и заключается его фундаментальное ограничение [6].

Неоконфуцианцы (新儒家) не отрицают просто науку, позитивистские методы и практическую пользу – они решительно выступают против сциентизма (唯科学主义) и крайнего утилитаризма (极端功利主义). Они чётко признают познавательную ценность науки в области природы, а также практическую значимость целенаправленных действий, но ни в коем случае не допускают, чтобы эмпирические стандарты или критерии полезности поглотили весь гуманитарный мир. Исходя из этого «разграничения сфер» (划界立分), критика новых конфуцианцев в конечном счёте направлена на вос-

становление моральной метафизики (道德形而上学) и возвращение к центральному положению конфуцианского учения о сердце-сознании (心性之学). Они считают, что позитивизм утратил «ноумен» (本体), а прагматизм утратил «чистую добродетель» (纯粹德性), и именно эти две потери совместно привели к духовному кризису нового времени в Китае. Только возвращаясь к традиции учения о сердце-сознании Конфуция и Мэн-цзы (孔孟心性之学) и школам Сунской и Минской династий (宋明理学), опираясь на такие фундаментальные основы, как врождённое знание добра (良知), природа-сущность (性体) и Небесный Путь (天道), можно, эффективно впитывая достижения западной науки и используя её эмпирические методы и технологические результаты, одновременно сохранить корни национальной культуры и основы человеческой природы. Новые конфуцианцы подчёркивают: наука может отвечать на фактологический вопрос «что есть?», но не может ответить на ценностный вопрос «как должно быть?»; утилитарный подход может оперировать расчётами реальной выгоды, но не способен укоренить моральное достоинство и духовный приют человека. Поэтому необходимо установить приоритет моральной метафизики над наукой, чтобы гуманитарный дух стал конечным основанием, объединяющим познание и действие [7].

Новый Китай был беден и слаб, стоял перед лицом серьёзного кризиса – опасности гибели нации. Интеллектуальные круги стремились с помощью западной науки и утилитарных доктрин спасти страну и обеспечить её выживание, что привело к возникновению радикальных течений, которые полностью превозносили западные учения, пренебрегая или даже отрицая традиционную гуманитарную мысль. С точки зрения новых конфуцианцев, хотя эта тенденция сыграла свою историческую роль в стимулировании преобразований и продвижении модернизации, она также принесла глубокие искажения: сциентизм низвёл человека до уровня носителя фактов и закономерностей, утилитаризм превратил мораль в инструмент расчёта выгоды; вместе они уничтожили трансцендентную основу ценности, что привело к погоне за выгодой в ущерб справедливости и к хаосу в человеческих сердцах. Критика неоконфуцианцев по сути является глубоким размышлением о радикальных вестернизирующих течениях нового времени и систематической коррекцией их перекосов. Они указали, что модернизация Китая не может основываться только на науке и утилитарной выгоде; ей необходимы мораль, вера и гуманитарный дух как внутренняя опора. Если нация теряет идентификацию со своей собственной культурной традицией и корнями ценностей, то даже добившись огромных успехов в материальной и технологической сферах, она в конечном счёте не сможет создать по-настоящему достойную и имеющую направление духовную жизнь. Теоретические усилия новых конфуцианцев точно выявили внутренние пороки сциентизма и утилитаризма – уничтожение ценности, овеществление человеческой природы и движение к релятивизму – и эффективно защитили традиционную китайскую философию души-сознания и моральный идеал, предоставив важные интеллектуальные ресурсы и теоретические пути для построения современной гуманитарной мысли [8].

Систематическая критика новых конфуцианцев в адрес позитивизма и прагматизма внесла неоспоримый теоретический вклад в исправление перекосов новейшей мысли и защиту культурной субъектности нации. Однако их теория имеет и очевидные ограничения. С одной стороны, они чрезмерно подчёркивают приоритет метафизического ноумена и добродетели, недостаточно воспринимая рациональную ценность научного духа, эмпирических методов и практической пользы, часто жёстко разделяя гносеологические и аксиологические вопросы и не исследуя в полной мере более сложные взаимосвязи между ними. С другой стороны, новые конфуцианцы, сохраняя традиционный дискурс учения о сердце-сознании, оставили много нерешённых задач относительно того, как осуществить современную трансформацию традиционной философии и как по-настоящему синтезировать китайскую и западную мысль. Научное рациональное познание, эмпирическая проверка и технологическая практика, с одной стороны, и конфуцианское моральное самосовершенствование, духовное преодоление и ценностное укоренение – с другой, не находятся в простом отношении противостояния; они могут на более высоком уровне войти в состояние взаимодополнения и синтеза. Работа новых конфуцианцев открыла важный интеллектуальный путь, но вопрос о том, как, не жертвуя независимостью гуманитарного духа, более полно признать и включить рациональную ценность науки, опыта и утилитарного подхода, как, сохраняя ядро конфуцианского учения, осуществить его творческую современную трансформацию, остаётся важной проблемой, требующей дальнейшего глубокого исследования современными учёными. Именно в этом смысле критика новых конфуцианцев имеет как глубокий исторический вклад, так и оставляет открытое теоретическое пространство для последующего развития мысли.

Список источников

1. Цзян И. Логический позитивизм и философская трансформация американского прагматизма // Общественные науки Чжэцзяна. 2022. № 11. С. 80–85+158. 江怡. 逻辑实证主义与美国实用主义的哲学转型. 浙江社会科学, 2022, (11): 80–85+158.

2. Лян Синьи. Спор между прагматизмом и логическим позитивизмом в формальной критике – философские корни разногласий между Крейном и «новой критикой» // Зарубежная литература. 2022. № 04. С. 97–107. 梁心怡. 形式批评中的实用主义及逻辑实证主义之争—克兰与“新批评”派分歧的哲学根源. 外国文学, 2022, (04): 97–107.

3. Хуан Ян. Критика аналитической философии с точки зрения марксистской философии – пересмотр «Защита философии – против позитивизма и прагматизма» Мориса Конфорса // Журнал Университета Ибинь. 2022. № 22 (04). С. 82–90+109. 黄洋. 马克思主义哲学视域下的分析哲学批判—莫里斯·康福斯《保卫哲学—反对实证主义与实用主义》再审视. 宜宾学院学报, 2022, 22 (04): 82–90+109.

4. Го Вэйхэ. Исследовательская теория профессиональной практики социальной работы в Китае – местные инновации, объединяющие структурализм и прагматизм, эмпирические знания и практическую мудрость // Социальная работа. 2019. № 04. С. 13–19+109. 郭伟和. 中国社会工作专业实践的研究理路—整合结构主义和实用主义、实证知识和实践智慧的本土创新. 社会工作, 2019, (04): 13–19+109.

5. Листья дождя. Влияние от позитивизма к прагматизму на психологию // Руководство по науке и образованию. 2019. № 05. С. 169–170. 叶子雨. 从实证主义到实用主义对心理学的影响. 科教导刊, 2019, (05): 169–170.

6. Хань Сюй. Эволюция прагматической философии и ее ценность. Ляонинский университет, 2017. 韩旭. 实用主义哲学的演进及其价值. 辽宁大学, 2017.

7. Цзи Чжичуан. Анализ прагматических импульсов в философии и их генеалогических последствий – сброс прагматической генеалогии С.И. Льюиса и его последствия // Журнал Хэнаньского университета (издание по социальным наукам). 2016. № 56 (06). С. 1–8. 姬志闯. 分析哲学中的实用主义冲动及其谱系学后果—C.I.刘易斯的实用主义谱系重置及其效应. 河南大学学报(社会科学版), 2016, 56 (06): 1–8.

8. Фэн Юэцзи. Концепция распространения прагматической философии: от Пирса до Рорти // Академический журнал Канто, 2016, (04): 58–65. 冯月季. 实用主义哲学的传播观念:从皮尔斯到罗蒂. 关东学刊, 2016, (04): 58–65.

References

1. Jiang Yi. Logical Positivism and the Philosophical Transformation of American Pragmatism // Zhejiang Social Science. 2022. № 11. P. 80–85+158.

2. Liang Xinyi. The Debate Between Pragmatism and Logical Positivism in Formal Criticism – The Philosophical Root of the Difference between Crane and the "New Criticism" School // Foreign Literature. 2022. № 04. P. 97–107.

3. Huang Yang. Analytical Philosophy Criticism from the Perspective of Marxist Philosophy – A Re-examination of Maurice Comforth's Defending Philosophy – Against Positivism and Pragmatism // Journal of Yibin University. 2022. № 22 (04). P. 82–90+109.

4. Guo Weihe. Research Theory of Chinese Social Work Professional Practice – Local Innovation Integrating Structuralism and Pragmatism, Empirical Knowledge and Practical Wisdom // Social Work. 2019. № 04. P. 13–19+109.

5. Leaf rain. The Influence on Psychology from Positivism to Pragmatism // Science and Education Guide. 2019. № 05. P. 169–170.

6. Han Xu. The Evolution and Value of Pragmatism Philosophy. Liaoning University, 2017.

7. Ji Zhichuang. Pragmatic Impulse in Analytical Philosophy and Its Genealogical Consequences – C. I. Lewis' Pragmatic Genealogical Reset and Its Effects // Journal of Henan University (Social Science Edition). 2016. № 56 (06). P. 1–8.

8. Feng Yueji. The Idea of Communication in Pragmatic Philosophy: From Pierce to Rorty // Kanto Academic Journal. 2016. № 04. P. 58–65.

Информация об авторе

Гэн Хайтянь – кандидат политических наук, профессор Института марксизма.

Information about the author

Geng Haitian is Candidate of Political Science, Professor, Institute of Marxism.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 80–86
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 80–86

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-80-86

ЗАБВЕНИЕ, ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ И ПРИНЯТИЕ КАК ПРОТОФИЛОСОФСКИЕ УСТАНОВКИ В «ШИ ЦЗИНЕ» 詩經 («КАНОН ПОЭЗИИ»)

Диана Дмитриевна Котова

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, https://orcid.org/0009-0000-5912-5690

Аннотация. В статье на примере стихов из канонического текста «Ши цзин» 詩經 («Канон поэзии») рассматриваются протофилософские предпосылки к появлению в китайской (конфуцианской) философской мысли идеи о забвении, выраженной иероглифом ван 忘 и его синонимичными аналогами, в частности ван 亡 в значении «гибнуть» и ван 望 в значении «надеяться», «глядеть вдаль». Идея забвения рассматривается в двух контекстах: негативном, когда речь идет о забвении и потере памяти об эталонных образцах поведения, и позитивном, когда речь идёт о забвении как о преодолении одиночества, обозначенном иероглифом ю 憂.

Ключевые слова: «Канон поэзии», Ши цзин, забвение, память, конфуцианство, даосизм

Original article

OBLIVION, ITS OVERCOMING AND ACCEPTANCE AS PROTO-PHILOSOPHICAL ATTITUDES IN "SHI JING" ("BOOK OF POETRY")

Diana D. Kotova

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, https://orcid.org/0009-0000-5912-5690

Abstract. Using the example of poems from the canonical text “Shi Jing” (“Book of Poetry”), the article examines the proto-philosophical prerequisites for the emergence in Chinese (Confucian) philosophical thought of the idea of oblivion, expressed by the character wang 忘 and its synonymous equivalents – in particular, wang 亡 meaning «to perish» and wang 望 meaning «to hope», «to gaze into the distance». The idea of oblivion is considered in two contexts: a negative one, involving oblivion and the loss of memory concerning exemplary patterns of behavior, and a positive one, involving oblivion as the overcoming of loneliness, denoted by the character you 憂.

Keywords: «Book of Poetry», Shi Jing, oblivion, memory, Confucianism, Taoism

Тему памяти о прошлом и его забвении можно назвать одним из центральных сюжетов китайской философии. Например, Конфуций (Кун-цзы) в «Лунь юе» («Собранные изречения») в той или иной форме не раз обращался к идее памяти, в частности памяти о предках и прошлом вообще:

曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」

Цзэн-цзы сказал: «[Когда] с должным вниманием относятся к уходу [других] и помнят ушедших, сила добра в народе будет все прочнее».

(«Лунь юй», 1.9, перевод Д.В. Кончучука [8: с. 42])

子張問：「十世可知 也 ？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知 也 。」

Цзы Чжан спросил: «Может ли в десяти поколениях сохраняться знание?» Учитель сказал: «Инь основывала себя на ритуале Ся, и знание о том, что такое польза и вред, было сохранено. Чжоу основывала себя на ритуале Инь, и знание о том, что такое польза и вред, было сохранено. И если некто придёт на смену Чжоу, хоть сто поколений пройдёт, знание будет сохранено».

(«Лунь юй», 2.23, перевод Д.В. Кончучука [8: с. 93])

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」

Поминай [предков] жертвой, как будто они с тобой. Поминай духов жертвой, как будто духи с тобой. Учитель сказал: «[Если всем своим сердцем] не поминаю я предков, как будто бы и [вовсе] не поминал».

(«Лунь юй», 3.12, перевод Д.В. Кончучука [8: с. 117])

子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。」

Учитель сказал: «О годах Отца и Матери нельзя не помнить. Прожит один год. И радость, и страх».

(«Лунь юй», 4.21, перевод Д.В. Кончучука [8: с. 165])

© Котова Д.Д., 2026

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」

Учитель сказал: «[Если] я что-то знаю, то не от рождения. Полюбив древность, [я] в мыслях [всегда] обращаюсь к ней».

(«Лунь юй», 7.20, перевод Д.В. Конончука [8: с. 291–292])

Обратная ситуация сложилась в даосизме. Это особенно хорошо считывается в тексте «Чжуан-цзы». В нем основным завязанным на памяти нарративом можно назвать идею забвения прошлого, культурных образцов, что выступает частью программы по возвращению человека к естественному состоянию:

[…] 忘年忘義

«Забудем о [наших] годах, забудем о [нашем] должном…»

(«Чжуан-цзы», I. 2. 12, перевод Д.Д. Котовой [10: с. 103])

仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

«Чжунни изменился в лице и спросил: "Что ты имеешь в виду, когда говоришь, что сидишь и забываешь (обо всём)?" Янь Хуэй ответил: "Моя связь с телом и его частями разорвана, мои органы восприятия отброшены. Таким образом, я оставляю свою материальную форму и прощаюсь со своими знаниями, становясь единым с Великим Всепроникающим. Это я и называю сидением и забвением всего сущего"».

(«Чжуан-цзы», I. 6.9, перевод Д.Д. Котовой [10: с. 90])

К сюжету дихотомии забвения и памяти в перспективе философско-эстетического осмысления тени обращается М.Е. Завадская. Связывая эстетические категории «тень» и «пустотно-белое» со структурой «память-забвение», она замечает, что «Можно говорить в какой-то степени об акцентации памяти в философии конфуцианской ориентации и забвения в даосско-буддийской традиции. Так, в трактате «Лунь юй» […] слово «забвение» встречается всего два раза, а слова ряда памяти – несчетное число раз, тогда как в «Чжуан-цзы» обратная картина: иероглиф *ван* [忘] встречается около ста раз, тогда как понятия круга памяти – около двух десятков» [1: с. 388]. Среди категорий круга памяти нет иероглифа *цзи* 記 «помнить» – он появляется в философских текстах значительно позднее. Мы полагаем возможным отнести к этому кругу иероглифы *цзи* 祭 «чтить» и *чжи* 知 «знать»: на наш взгляд, именно они указывают на два важнейших аспекта, связанных с памятью в «Лунь юе»: память о предках и знание, основанное на нормах, образцах, полученных от предков.

Исследуя, как эти философские аспекты проявляются в текстах, посвященных эстетике, М.Е. Завадская выводит формулы «Память осознается как опора, забвение – путь» [1: с. 388]. Мы считаем возможным помыслить категории «память» и «забвение» не только как эстетические, как отдельные факты культуры, но и как ключевые идеи, ставшие стержневыми в китайской философии, в частности – конфуцианской.

Одним из источников возникновения конфуцианской категориальной сети является «Канон поэзии», чьи сюжеты не раз осмыслялись в ходе последующего комментирования, обретая новые и новые контексты. Большую роль в «Ши цзине» играет и идея памяти. Однако обращает на себя внимание, что в «Каноне поэзии» иероглиф *цзи* 記 «помнить» не упоминается ни разу. Однако по всему тексту, во всех разделах встречается в нём сюжет о забвении или преодолении забвения. Он выражен в словосочетании *бу ван* 不忘 «не забыть». Мы полагаем, что эта формула является симптоматичной и может быть осмыслена как протофилософский сюжет, впоследствии разложившийся на главный спор китайской философии: попытке не предать забвению и желанию это сделать. Из этой предпосылки вытекает цель нашей статьи: попытка вскрыть протофилософские основания идеи памяти в конфуцианстве на материале контекстов употребления иероглифа *ван* 忘 «забывать» в «Ши цзине».

Обратимся к этимологии иероглифа, представленной в словаре «Ханьцзы туцзе цзыдянь»:

会意字。从心(像心脏),从亡(失去、消亡),表示心中的记忆消失了;亡(wáng)兼表声。本义是忘记。

«Идеограмма. Состоит из элемента *синь* 心 (сердце, похоже на анатомическое сердце) и элемента *ван* 亡 (в значениях «лишиться», «погибнуть»), что указывает на то, что память, заключенная в сердце, погибла (исчезла), вместе с тем *ван* 亡 является фонетиком. Основное значение иероглифа – забывать» [4: с. 604].

Иероглиф *ван* 忘 употребляется в «Ши цзине» 14 раз. Бóльшая их часть приходится на разделы «Го фэн» («Направления уделов») (6 раз) и «Сяо я» («Малые оды») (4 раза), а именно на те из них, где в стихах присутствует «я»-перспектива, где описание чувств и оценка предметного мира дается от первого лица. Контексты, в которых этот иероглиф употребляется в этом каноническом тексте, можно условно разделить на две категории:

1) указывающие на восхищение некоторым этическим образцом, в частности – правителем древности;

2) указывающее на внутреннее экзистенциальное переживание лирического героя.

Рассмотрим две эти категории на конкретных примерах.

Не-забвение: *ван* 忘 в сочетании с отрицанием *бу* 不 как сохранение памяти об этическом образце.

В «Ши цзине» именно преодоление забвения – основной контекст употребления иероглифа *ван* 忘. Он встречается в каждом из разделов сборника, начиная с наиболее древнего – раздела «Гимны», где содержатся стихи одноименного жанра. Однако в каждом из разделов меняется объект восхищения героя стиха.

В разделе «Гимны» главный объект восхищения – мудрый правитель прошлого, как в гимне «Ле вэнь» 烈文 («Славя просветленность»): упомянутая там строка «О, правители древности не забыты!» (於乎前王不忘) [IV.I.4; 6: с. 774], указывающая на важность памяти правителей прошлого [6: с. 775–776], может рассматриваться и как «формула», и как дидактическое указание, переданное потомкам. Подобная «формула» наблюдается и в оде «Цзя лэ» 假樂 («Величественная песнь») из раздела «Да я» 大雅 («Великие оды») [III.II.5; 6: с. 683–684]. В ней следование по стопам правителей прошлого предстает как эталонное нормативное поведение: достоинства государя определяют счастливое существование государства как в прошлом, так и в будущем:

干祿百福、子孫千億。
穆穆皇皇、宜君宜王。
不愆不忘、率由舊章。

Даровал всем большое счастье, потомков, внуков – тьма.

Величественен, великолепен – достойный муж, достойный государь.

Ни в чем не ошибся, ничего не позабыл – во всем следует по предкам стопам.

(«Ши цзин», III.II.5, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 683])

В представленных выше стихах она подана скорее как возвышенное, несколько отстраненное восхищение. Иная ситуация – в стихе «Минь юй сяо цзы» 閔予小子 («Печаль недостойного») [IV.III.1; 6: с. 809]. Считается, что в тексте этого стиха описан поминальный ритуал по умершему на реке Хань Чжао-вану, исполняемый его потомком – Му-ваном [6: с. 809–810]:

維予小子、夙夜敬止。
於乎皇王、繼序思不忘。

О я, недостойный, чту тебя ночами и днями.

О, великий правитель, потомки [тебя] не забудут, о нет!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), IV.I.4, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 809])

Если исходить из контекста стиха, то ее можно назвать предписанием правителю, при этом поданная не в форме сухой директивы, но как эмоционально проживаемое, подкрепленное образцовым сюжетом о скорби по ушедшему правителю древности, представленным в виде поминального обряда. Этот сюжет, как нам видится, получил прямое продолжение в конфуцианстве, где память об ушедших оформилась не только как скорбь по ушедшей древности, но как философская норма, распространенная на каждого человека (как, например, в уже упомянутых нами фрагментах из «Лунь юя» [1.9, 2.13]).

Встречается сюжет о преодолении забвения человека, отличающегося образцовыми моральными качествами, и в других разделах «Ши цзина», распространяясь при этом на менее сакральные фигуры, которыми, несомненно, являлись правители древности. В разделе «Малые оды» («Сяо я»), в оде «Си сан» 隰桑 («Тут в низине») [II.8.4; 6: с. 607–608], характеристика «незабвенности» применяется к близким подданым государя – его чиновничеству [6: с. 608][1]. При этом обращает на себя внимание, что своих подданных в контексте этого стиха восхваляет сам правитель:

隰桑有阿、其葉有幽。
既見君子、德音孔膠。
心乎愛矣、遐不謂矣。
中心藏之、何日忘之。

Растет в низине прекрасный тут, листы его – темны.

О, вижу я господ благородных, их благодать – незыблема, велика.

Сердце мое полно любви [к ним], отчего бы о ней не поведать?

В сердце их сберегу и вовек не позабуду!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), II.8.4, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 608])

Также важно, что в данном стихе приводится не просто формальная этическая оценка, но подкрепленная эмоциональным волнением, подчеркивается именно идея памяти, воспоминания, «сохранения» этического образца в сердце.

Сюжет о похвале достойных людей встречается и оде «Ляо сяо» 蓼蕭 («Высокая полынь» [II.2.4; 6: с. 429–431], также помещенной в раздел «Малые оды»). Считается, что исполняли её во время банкета, в честь почетных гостей [6: с. 431–432]:

[1] Отметим, что существует две трактовки этого стиха. Согласно первой, представленной в комментариях списка школы трактовки Мао, это критика чиновничества удела Юн [6: с. 608] (возможно, данная трактовка возникла оттого, что темные листы описаны тем же иероглифом, что содержится в названии удела). Вторую из них дает Чжу Си: это – правитель эпохи Чжоу, который восхищён своими подданными [7: с. 324]. На второй позиции стоит и Ли Шань, комментатор «Ши цзина» [6: с. 608], солидаризируемся с ним и мы.

蓼彼蕭斯、零露瀼瀼。
既見君子、為龍為光。
其德不爽、壽考不忘。

Высоко разрослись стебли камыша, обильно выступила на нем роса.

Гляжу на мужей благородных – им [властителя] милость, им – слава.

Благодать их без изъяна, но и жизнь [их] – не вечна!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), II.2.4, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 430])

Опираясь на трактовку исследователя «Ши цзина» Ли Шаня, заметим, что здесь иероглиф *ван* 忘 замещает другой иероглиф – *ван* 亡, который может быть понят как прилагательное в значении «недолгий» [6: с. 430]. Тем не менее отметим, что данный стих контекстуально вписывается в сюжеты об этической оценке, что в новой трактовке усиливается сюжетом недолговечности жизни.

К стихам, где *ван* 忘 в значении «забывать» может быть понят как *ван* 亡 в значении «умирать», «гибнуть», можно отнести и стих «Ю нюй тун цзюй» 有女同車 («Вместе с девой в колеснице») [I.7.9; 6: с. 205–206] из раздела «Го фэн». Его сюжет также повествует о незабвенной этической добродетели, а именно – о достойной невесте, предположительно, рассказывает о деве Цзян, знатной невесте, прибывшей из удела Ци в удел Чжэн [6: с. 206–207]:

有女同行、顏如舜英。
將翱將翔、佩玉將將。
彼美孟姜、德音不忘。

Вместе с девой рядом иду, облик её – точно гибискуса бутон.

О, летят, о кружат [её] нефритовые подвески – цян-цян!

Так прекрасна дева Цзян, добрая слава её – не позабыта [не иссякнет]!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), I. 7. 9, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 206])

Интересно отметить некоторое смещение в описании: в стихе подробнее восхваляются внешние атрибуты (облик девушки и ее одежды [6: с. 206]), а её добродетель скорее констатируется, лаконично выражаясь в иероглифе *дэ* 德.

Подобная концентрация на описании внешних атрибутов при декларации этических свойств не имеет гендерной окраски: есть подобное и в стихе «Чжуннань» 終南 «[Гора] Чжуннань» [I.11.5, 6: с. 303][2], в котором также имеет место двойственное значение иероглифа *ван* 忘: как «забывать», и как *ван* 亡 в значении «умирать», «гибнуть» [6: с. 303].

Считается, что эту песню народ Западной Чжоу посвятил Циньскому вэнь-гун, когда тот принял их на своих землях [6: с. 304]:

終南何有、有紀[杞[3]]有堂 [棠]。
君子至止、黻衣繡裳、佩玉將將、壽考不忘。

На горе Чжуннань – откосы [ивы], на горе Чжуннань – поляны [груши].

Прибыл на нее господин, остановился – синими узорами расшиты одежды его, нефрит на поясе – звенит-позванивает, до самой старости не будет забыт [не погибнет]!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), I. 11. 5, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 303])

Таким образом, можно заключить, что один из контекстов употребления *ван* 忘 в «Ши цзине» – преодоление того, чтобы об эталонном, нормативном образце забыли потомки. Это можно назвать вариацией на тему сюжета о категории *гуй* 歸 «возвращение», которую современный исследователь М. Хантер считает центральной в «Каноне поэзии» [3: p. 115]. Его можно понять как метафорическое увековечивание эталонного, «возвращение» памяти о нем. Эта идея, на наш взгляд, могла получить развитие и в иероглифе *цзи* 記 «помнить», элементы которого имеют значение «речь» и «веревка» [4: с. 597] и могут быть поняты как речи, «связывающие» память о каком-либо явлении (в контексте «Ши цзина» и конфуцианства – памяти об образцах из идеального прошлого).

Категория *ван* 忘 как указание на экзистенциальное переживание одиночества

Вторым контекстом, связанным с идеей «незабвения», является его тесная связь с экзистенциальной тоской, переживанием одиночества. Согласно исследованию уже упоминавшегося нами М. Хантера, в качестве противоположности *гуй* 歸 «возвращение» в «Ши цзине» он рассматривает концепт *ю* 憂 «одиночество», «тоска». «горе» (перевод М.Е. Кравцовой) [2: с. 196], «anxious» (перевод М. Хантера) [3: p. 82]: «тоска» *ю* 憂 станет неизменным спутником человека, если его возвращение не свершится. Оттого избавление от тоски – задача персонажей «Ши цзина» [3: p. 82].

Во многих стихах «Ши цзина», особенно в разделе «Малые оды», тема тоски и горя тесно связана с идеей тоски по уходящим в небытие людям высо-

[2] Добавим, что в таком же ключе эта мысль развита в тексте «Хань ши вай чжуани» («Внешний комментарий господина Ханя к “Поэзии”»), стих используется в качестве аргумента, что человека в первую очередь встречают по внешним атрибутам [5: с. 95].

[3] В квадратных скобах приведены иные написания иероглифов – согласно комментарию исследователя Ли Шаня, именно они там имеются в виду [6: с. 303].

кой этики, как, например, в стихе «Мянь шуй» 沔水 «Река Мянь (Полноводная)» [II.3.9; 6: с. 460–461]. В нём отображается, как правитель описывает свою печаль, переживание о творящемся вокруг хаосе [6: с. 462], выраженном как в природном мире – бушующих водах, так и в человеческом обществе – бесчестных людях. Помимо этого, перед нами предстаёт оценка отрицательных, негативных человеческих качеств, а печаль показана как закономерная реакция, покоящаяся в сердце (*синь* 心):

沔彼流水、其流湯湯。
鴥彼飛隼、載飛載揚。
念彼不蹟、載起載行。
心之憂矣、不可弭忘。

[Река] Мянь, Полноводная, растеклись ее воды, потоками они потекли-побежали

Стремительно сокол крылами взмахнул – ветер оседлав, понесся он вдаль.

Думая о тех, что законы не чтут, вскочить хочу я, вдаль понестись.

Сердце мое охвачено печалью, все никак о ней не позабыть.

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), II. 3. 9, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 461])

В том же ключе – тоске по достойным людям – выдержана и другая ода из раздела «Малые оды», «Гу чжун» 鼓鍾 «Звон колокола» [II.6.4; 6: с. 553–554]:

鼓鍾將將、淮水湯湯。
憂心且傷。
淑人君子、懷允不忘。

Бьют в колокол – цзян-цзян, течет-бежит река Хуан.

На сердце – тоска, так ранит она.

По людям добродетельным и благородным – тоскую, и [их] не позабуду!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), II. 6. 4, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 553])

Перед нами вновь предстаёт этическая оценка, образец, запечатленный на сердце, охваченном тоской. Наиболее вероятно, что стих повествует о павших на войне солдатах, а в стихе описано их ритуальное чествование [6: с. 554][4]. Наиболее ярко то, что перед нами – некое ритуальное действо, которое показано в последней строфе стиха, где описана не только игра на музыкальных инструментах, но и пение, а также танец [6: с. 554]. Обращает на себя внимание, что характеристика добродетельности выражена здесь в иероглифе *шуай* 淑, который включает в себя водный элемент, что может не только отсылать к чистоте воды, но и выступать параллелью бегущей воды, представленной в начале строфы.

Ещё один важный сюжет о тоске, представленный в «Ши цзине», тоска супруги по мужу – также эталонный образец, но уже на более частном уровне. Большая часть этих сюжетов (2) расположены в разделе «Го фэн», но есть и один уникальный пример из раздела «Малые оды» – стих «Гу фэн» 谷風 «Ветер в долине» [II.5.7; 6: с. 553–554]. Интересен он тем, что по своему изначальному, прямому смыслу был упреком одинокой супруги, но после (например, в классических предисловиях к стихам, составленных каноноведами из рода Мао) он начал восприниматься как описывающий отношения правителя и его подданых [6: с. 553–554]:

忘我大德、思我小怨。

Ты позабыл о моих великих добродетелях, но помнишь о ничтожных моих недостатках

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), II.5.7, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 554])

В разделе «Го фэн» сюжеты о проживании одиночества представлены в двух контекстах. Первый из них – попытка преодолеть, отстраниться от одиночества, отсутствия радости, восоздана в стихе «Чэнь фэн» 晨風 («Утренний ветер») [I.11.7; 6: с. 307], понимаемом либо как тоска жены по супругу, либо как обращение подданого к господину, также о нем тоскующего [6: с. 308]:

[…]
未見君子、憂心欽欽。
如何如何、忘我實多。

Не вижу господина – одинокое сердце в тоске-печали.

О как же, о как же, мне позабыть столь многое!

[…]
未見君子、憂心靡樂。
如何如何、忘我實多。

Не вижу господина – нет в одиноком сердце радости

О как же, о как же, мне позабыть столь многое!

[…]
未見君子、憂心如醉。
如何如何、忘我實多。

Не вижу господина – одинокое сердце будто во хмелю.

О как же, о как же, мне позабыть столь многое!

(«Ши цзин» («Канон поэзии»), II. 6. 4, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 307])

[4] Любопытно, что с точки зрения Ли Шаня, в строфе 以雅以南 иероглифы «я» и «нань» означают названия жанров песен из северных и южных частей Китая соответственно. Это, считает исследователь, может указывать на то, что стих повествует о том, как в южных землях похоронили солдат, прибывших с севера [6: с. 555].

Ещё один интересный пример употребления иероглифа *ван* 忘 находим в стихе «Гофэна» «Жи юэ» 日月 («Солнце и луна») [I.7.3; 6: с. 78], посвященном супруге, ропщущей на своего мужа [6: с. 79]. Здесь, согласно комментарию Ли Шаня, *ван* 忘 является заменой другого иероглифа *ван* 望 в значении «надеяться», «глядеть вдаль» [6: с. 78], что, на наш взгляд, вполне согласуется с идеей преодоления забвения и одиночества, но уже – на уровне отдельного человека: отпустить печали, оставить тщетные надежды:

日居月諸、出自東方。
乃如之人兮、德音無良。
胡能有定、俾也可忘。

О солнце, о луна, что восходят с Востока!

Что же это за человек – добродетель его порядком иссякла!

Но могу ли я успокоиться, заставить [себя] суметь позабыть? [оставить надежды]?

(«Ши цзин» («Канон поэзии»),
I. 7. 3, перевод Д.Д. Котовой [6: с. 78])

Таким образом, можно заключить, что преодоление забвения в экзистенциальном ключе связано в «Ши цзине» с преодолением одиночества и печали, обретением спокойствия и радости. Печаль эта вызвана неудовлетворенностью внешними обстоятельствами, утратой социальной стабильности, что ведет к утере человеческого идеала. И чем к более поздним слоям «Ши цзина» относится стих, тем сильнее в нем выражается внутреннее, глубоко трагичное человеческое переживание.

Вывод

Солидаризируясь с высказанной М.Е. Завадской идеей, что память и забвение являются одними из ключевых констант китайской цивилизации, мы обратились к тексту «Ши цзина» для поиска протофилософских оснований данной концепции. Выступая и как текст, осмысленный в рамках конфуцианской традиции, и как один из важных источников памяти о деяниях прошлого, «Канон поэзии» содержит в себе два основных контекста употребления иероглифа *ван* 忘:

1) преодоление забвения этических образцов, чаще всего выраженного в иероглифическом сочетании *бу ван* 不忘 «не забыть». Многие из стихов, отсылающие к этому значению, относятся к ранним разделам «Ши цзина» – «Гимны» и «Оды». В некоторых стихах иероглиф *ван* 忘 может быть понят как замена иероглифу *ван* 亡 «гибель», что может указывать на увековечивание памяти, на страх утраты этического образца и попытку вернуть его, увековечить его в памяти людей;

2) употребление *ван* 忘 в одном ряду с категорией *юн* 憂 «горе», «тоска» – лирические герои стихов либо тоскуют по утрате общественного идеала, либо хотят позабыть о тоске, охватывающей их сердце в связи с переживаниями личной трагедии, при этом указывающей на разрыв эталона с действительностью (например, забытая супруга, тоскующая по мужу, ведущему себя вне рамок супружеской этики тех лет).

Таким образом, можно сказать, что в «Ши цзине» обнаруживаются два подхода к идее памяти, которые после будут развиты в «Лунь юе» и конфуцианстве вообще – достижение человеком эталонного этического образца (*цзюнь цзы* 君子) с целью гармонизации общества и экзистенциальное переживание тоски, а также – экзистенциальное переживание разрыва между установленной эталоном и погруженной в хаос реальностью.

Список источников

1. Завадская М.Е. Философско-эстетическое осознание тени в классической культуре Китая // Феномен китайской живописи. Москва : АСТ, 2025. С. 373–389.

2. Чуские строфы. Избранные произведения в переводе М.Е. Кравцовой. Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2022. 343 с.

3. Hunter M. The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing shaped The Chinese philosophical tradition. New York : Columbia University Press, 2021. 240 p.

4. 顾建平. 汉字图解字典. 上海: 东方出版中心, 2018.1285 页 [Гу Цзяньпин. Иллюстрированный этимологический словарь китайских иероглифов. Шанхай : Дунфан чубань чжун синь, 2018. 1285 с.]

5. 韩诗外传/李辉译注. 北京: 中华书局, 2024. 535 页. [«Внешний комментарий [господина] Ханя к “Поэзии”» / Переведено и прокомментировано Ли Хуэем. Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2018. 535 с.]

6. 李山. 诗经析读: 全文增订插图本(全二册). 北京: 中华书局, 2018. 871 页. [Ли Шань. Анализ и глубокое чтение «Канона поэзии»: полный текст с иллюстрациями. В 2 т. Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2018. 871 с.]

7. 诗经: 朱熹集传. 上海: 上海古籍出版，2013. 471 页 [«Канон поэзии»: собрание комментариев Чжу Си. Шанхай : Шанхай гу цзи чу бань, 2013. 471 с.]

8. 文选德.《論語》詮釋.长沙: 湖南人民出版社, 2005. 860 页 [«Собранные речи» в истолковании Вэнь Сюаньдэ. Чанша : Хэнаньжэнь мин чу бань шэ, 2005. 860 с.]

9. 徐无闻. 甲金篆隸大字典. 成都: 四川辞书出版社, 1991. 2114 页. [Сюй Увэнь. Большой словарь надписей цзягувэнь, цзиньвэнь, чжуаньшу и лишу. Чэнду : Сычуань цышучубаньшэ, 1991. 2114 с.]

10. 《庄子》选评. 钱宪民撰. 上海: 上海古籍出版, 2011. 207 页. [«Чжуан-цзы» с избранными комментариями. Составлено Цянь Сяньминем. Шанхай : Шанхай гу цзи чу бань, 2011. 207 с.]

References

1. Zavadskaya M.E. Philosophical and Aesthetic Awareness of the Shadow in Classical Chinese Culture // The Phenomenon of Chinese Painting. Moscow : AST, 2025. P. 373–389. (In Russ.)

2. Chu Stanzas. Selected Works Translated by M.E. Kravtsova. St. Petersburg : St. Petersburg Oriental Studies, 2022. 343 p. (In Russ.)

3. Hunter M. The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing shaped The Chinese philosophical tradition. New York : Columbia University Press, 2021. 240 p.

4. 顾建平. 汉字图解字典. 上海: 东方出版中心, 2018.1285 页 [Gu Jianping. A graphic compendium of Chinese characters. Shanghai : Dongfang chu ban zhong xin, 2018, 1285 p.] (In Chinese).

5. 韩诗外传/李辉译注. 北京: 中华书局, 2024. 535 页. [«Han's external addendum to Poetry» / Translated and commented by Li Hui. Beijing : Zhonghua shujiu, 2018. 535 p.] (in Chinese).

6. 李山. 诗经析读: 全文增订插图本(全二册). 北京: 中华书局, 2018. 871 页. [Li Shan. Analysis and deep reading of the "Book of Poetry": full text with illustrations.In 2 Vol. Beijing : Zhinghua shuju, 2018. 871 p.] (In Chinese).

7. 诗经: 朱熹集传. 上海: 上海古籍出版，2013. 471 页 [The Book of Poetry: a collection of Zhu Xi commentaries. Shanghai : Shanghai Gu Ji Chu Ban, 2013. 471 p.] (in Chinese).

8. 文选德.《論語》詮釋.长沙: 湖南人民出版社, 2005. 860 页 [«The Analects» as interpreted by Wen Xuan. Changsha : Henanren min chu ban she, 2005. 860 p.] (in Chinese).

9. 徐无闻. 甲金篆隸大字典. 成都: 四川辞书出版社, 1991. 2114 页. [Xu Wuwen. A large dictionary of Jiaguwen, Jinwen, Zhuanshu and Lishu inscriptions. Chengdu : Sichuan qishuchubanshe. 1991. 2114 p.] (in Chinese).

10. 《庄子》选评. 钱宪民撰. 上海: 上海古籍出版, 2011. 207 页. [«Chuang Tzu» with selected comments. Compiled by Qian Xianming. Shanghai : Shanghai Gu Ji Chu Ban, 2011. 207 p.] (in Chinese).

Информация об авторе

Д.Д. Котова – ассистент кафедры философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

D.D. Kotova is Assistant Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 87–94
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 87-94

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-87-94

КРИТИКА УЧЕНИЯ ТРАКТАТА МЭН-ЦЗЫ О «БЛАГЕ» (ШАНЬ 善) СИН 性 В ТРАКТАТЕ СЮНЬ-ЦЗЫ

Андрей Витальевич Гордиенко

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, gordienko.an.vi@yandex.ru

Аннотация. В статье предпринята попытка проанализировать формальные претензии к учению Мэн Кэ, содержащиеся в трактате Сюнь-цзы, а затем, сопоставив их с доводами трактата против учения о «благости» (шань 善) син, определить, насколько можно считать, что несогласие Сюнь Куана с Мэн Кэ по поводу син является следствием непонимания Сюнь Куаном соответствующей позиции трактата Мэн-цзы. Путём анализа основных проблемных моментов в интерпретации формальных претензий Сюнь Куана в сторону учения Мэн Кэ, а также последующего анализа содержательных несогласий Сюнь Куана по поводу тезиса о том, что «син человека благ» (жэнь чжи син шань 人之性善), автор приходит к выводу: нельзя согласиться с представлением о том, что Сюнь Куан мог не понимать позицию трактата Мэн-цзы по вопросу морального статуса син человека.

Ключевые слова: син, природа человека, Сюнь-цзы, Мэн-цзы, раннее конфуцианство

Original article

THE CRITICISMS OF THE MENGZI'S TEACHING ON "GOODNESS" (SHAN 善) OF XING 性 IN THE XUNZI

Andrei V. Gordienko

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, gordienko.an.vi@yandex.ru

Abstract. This article attempts to analyze the formal criticisms of Meng Ke's doctrine which is found in the Xunzi treatise, and then, by comparing them with the arguments put forward in the Xunzi against the doctrine of the "goodness" (shan 善) of xing 性, to determine to what extent Xun Kuang's disagreement with Meng Ke over xing can be regarded as resulting from Xun Kuang's misunderstanding of the position presented in the Mencius. Through an analysis of the key problematic aspects in the interpretation of Xun Kuang's formal criticisms of Meng Ke's teaching, followed by an analysis of Xun Kuang's substantive disagreements with the thesis that "human xing is good" (ren zhi xing shan 人之性善), the author concludes that one cannot accept the view that Xun Kuang might have failed to understand the position of the Mengzi regarding the moral status of human xing.

Keywords: xing, human nature, Xunzi, Mengzi, early Confucianism

Введение

Противоположность изложенных в трактатах *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* позиций насчёт морального статуса *жэнь чжи син* 人之性 «*син* человека» – одна из хрестоматийных тем мирового китаеведения. Русскоязычным эквивалентом *син* у нас обычно выбирают понятие «природа». И в то время, как в трактате *Мэн-цзы* изложено, что *син* человека «благ» (*шань* 善), в трактате *Сюнь-цзы* представлен антонимичный взгляд: *син* человека «дурен» (*э* 惡). Эти заявления снабжены в трактатах целым рядом доводов.

Надо сказать, Сюнь Куану (признанному автору большей части трактата *Сюнь-цзы*) во многом именно «досталась» роль проигравшего в заочном противостоянии с Мэн Кэ (авторство которого относительно большой части трактата *Мэн-цзы* серьезно оспаривается). Некий пессимизм взглядов Сюнь Куана на человека, близость легистам (ярым противникам конфуцианства) не способствовали популярности его учения. А содержащаяся в трактате *Сюнь-цзы* суровая критика в адрес Мэн Кэ и, шире, в адрес всего направления конфуцианства, с которым Мэн Кэ был связан, привела к тому, что по мере роста авторитета Мэн Кэ положение учения Сюнь Куана всё более ухудшалось.

Со временем Сюнь Куан был реабилитирован как великий конфуцианец или хотя бы как виднейший мыслитель классического периода китайской философии. Менее удачная судьба пока у взглядов на *син* человека, изложенных в трактате *Сюнь-цзы*, точнее у аргументов, которые в трактате выдвигают по этой теме против взглядов *Мэн-цзы*. Очень распространённой точкой зрения является следующая: в трактатах *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* значение *син* различно. Отсюда следует, что критика учения трактата *Мэн-цзы* о *шань* 善 «благе» *син*, изложенная в

© Гордиенко А.В., 2026

трактате *Сюнь-цзы*, вызвана непониманием этой разницы и не имеет силы.

Проблема, на наш взгляд, здесь в следующем. Во-первых, авторитет Сюнь Куана как интеллектуала своего времени. Непонимание дано как неспособность воспроизвести что-либо доподлинно. Так, непонимающий ученик – тот, кто не способен пока сам говорить словами учителя. И слишком смело думать, что Сюнь Куан, будучи одним из самых выдающихся интеллектуалов своего времени, оказался неспособен доподлинно воспроизвести для себя самого позицию, которая формировалась если не при его жизни, то всего лишь десятилетия назад. Сюнь Куан не понял одну позицию, а мы два с лишним тысячелетия спустя смогли понять обе и, сличив их, поймать Сюнь Куана в его непонимании или недопонимании. Во-вторых, интеллектуальная честность Сюнь Куана. О непонимании его говорить не проще, чем о непонимании Аристотелем Платона. Такое непонимание, конечно, могло бы случиться, но думать о нём можно в последнюю очередь.

Сюнь Куан выглядит честным мыслителем, обстоятельно подходящим к критике. Дело в том, что трактат *Сюнь-цзы* не просто содержит аргументы по поводу *син* и его морального статуса, а приводит формальные претензии к учению Мэн Кэ. Короче говоря, в трактате *Сюнь-цзы* есть прямые указания на то, что не устраивает автора в самом мышлении оппонента. И чтобы не заявлять раньше времени, что Сюнь Куан в своих претензиях по *син* не понимал соответствующей позиции из трактата *Мэн-цзы*, мы считаем необходимым осуществить то, что и будет *целью статьи*: проанализировать формальные претензии к учению Мэн Кэ, содержащиеся в трактате *Сюнь-цзы* и, сопоставив их с доводами трактата против учения о благости *син*, определить, насколько можно считать, что позиция Сюнь Куана по *син* и его несогласие с Мэн Кэ суть следствия непонимания соответствующей позиции трактата *Мэн-цзы*.

Анализ

Итак, в трактате *Сюнь-цзы* первое упоминание Мэн Кэ содержит глава *Фэй шиэр цзы* 非十二子 «Против двенадцати мыслителей»[1] во фрагменте 7, в котором как раз высказаны некоторые формальные претензии в адрес Мэн Кэ и Цзы Сы 子思 – внука самого Кун-цзы, идейного предшественника Мэн Кэ (по крайней мере с точки зрения Сюнь Куана):

略法先王而不知其統，猶[2]然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞀儒、嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼子弓為茲厚於後世：是則子思孟軻之罪也。

[Они] по большей части [лишь] подражают прежним ванам, а принципов их [они] не ведают. Сдержанны, а таланты ярки, замыслы велики, слышимое-видимое [ими] разнородно и обильно. Ссылаясь на глубокую древность, строили [они свою] науку, называя её «Пять постоянств». [Она] сильно склоняется в нарушения и не имеет правил, напускает загадки, и не имеет объяснений, запутывает положения, и не имеет решений. Снаряжая свои доводы примерами [из прошлого], [эти люди] крайне благоговели перед ней, говоря: «Это воистину слова благородного господина прошлого». Цзы Сы повёл её, Мэн Кэ вторил ей. Невежественные конфуцианцы-*жу* из обывателей шумят о ней [и] не знают, что [они] в ней говорят ложного. Всюду перенимают и передают её, думая, что Чжун Ни и Цзы Ю из-за неё снискали уважение потомков. Раз так делают, то это вина Цзы Сы и Мэн Кэ[3].

Дж. Ноблок переводит сочетание *люэ фа* 略法 как «следуют частично (*follow in a fragmentary way*)» [4: p. 224], Э. Хаттон – как «кое-как берут за образец» (*roughly model themselves on*) [5: p. 41], И.П. Каменарович – как «в общем вдохновляются примером» (фр.: *s'inspirent sommairement de l' exemple*») [6: с. 55]. И только в переводе В.Ф. Феоктистова, который гласит: «в общем подражают прежним ванам» [2: с. 188], можно, поставив логическое ударение на словосочетании «в общем», обнаружить смысл, который стремится передать Ян Лян 楊倞 (618–907 гг. н.э.) – первый комментатор трактата *Сюнь-цзы*: «Изрекая свои общие идеи, хоть и подражают прежним ванам, но все же не ведают их основных положений» [3: с. 93].

В итоге у нас есть две трактовки первой претензии Сюнь Куана в адрес Мэн Кэ. Разница в том, как понимать сочетание *люэ фа* 略法. Исходя из переводов получается, что Сюнь Куан указывает, как Мэн Кэ наследует ванам-предкам: либо (1) в общем и поверхностно (В.Ф. Фекоктистов, И.П. Каменарович), либо (2) небрежно, т.е. поверхностно (Дж. Ноблок, Э. Хаттон). Существует, однако, возможность толковать сочетание *люэ фа* 略法 третьим образом: «в

[1] Здесь и далее названия глав трактата *Сюнь-цзы* приведены в переводе В.Ф. Феоктистова по [2].

[2] По Ян Ляну [3: с. 93].

[3] Здесь и далее перевод цитируемых фрагментов выполнен автором статьи.

основном [лишь] подражают», т.е. так, будто Сюнь Куан уверен, что Мэн Кэ наследует ванам-предкам (3) в основном формально, т.е. поверхностно.

Видно, что трактовки довольно близки, их можно даже читать одновременно, если полагать, во-первых, что «небрежно» всегда означает «поверхностно» и может означать «формально», а во-вторых, что «поверхностно» всегда означает «в общем». Хотя нормативно окрашенное слово «небрежно» в данном случае небольшое допущение, всё же нельзя точно сказать, имеет ли Сюнь Куан в виду эту нормативность (т.е. говорит ли он именно о небрежности подражания, а не об общем характере того, чему подражают). С другой стороны, исходя из фрагмента очевидно, что Сюнь Куан делает упор не на минующем детали обращении к наследию ванов-передков, он укоряет Мэн Кэ именно за обращение, лишённое понимания сути их наследия. Таким образом, первая претензия Сюнь Куана в общем виде следующая: Мэн Кэ не знает *тун* 統 «принципов» ванов-предков.

Выяснение сути следующей претензии из фрагмента 7 связано с толкованием не отдельного словосочетания, а целого отрывка:

甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解

Переводы западных исследователей отличаются тем, что смысл трёх, видимо, ключевых для понимания претензии понятий (*лэй* 類 *шо* 說 *цзе* 解) они часто передают с помощью довольно массивных (трёхчастных) конструкций. (Переводы этих трёх понятий даны в скобках на языке оригинала.) У Дж. Ноблока: «Странная и неразумная в высшей степени, ей недостаёт надлежащих логических понятий (*proper logical categories*). Таинственная и загадочная, ей недостаёт удовлетворительной теоретической базы (*a satisfactory theoretical basis*). Эзотеричная и краткая в своих утверждениях, ей недостаёт адекватных объяснений (*adequate explanations*)» [4: p. 224]. В переводе Э. Хаттона: «Эта доктрина крайне ненормальна и не согласуется с надлежащими категориями вещей (*the proper categories of things*). Она темна и лишена надлежащих аргументов (*proper arguments*). Она эзотерична и не имеет надлежащего объяснения (*proper explanation*)» [5: p. 41]. И.П. Каменарович пишет: «Некачественны и ошибочны, эти идеи не касаются вещей в их своеобразии (*leur caractère propre*); тёмные и загадочные, это не подлинные теории (de véritables theories); глупые и краткие, они ничего не объясняют (n'expliquent rien)» [6: с. 55]. Хотя у В.Ф. Феоктистова эти замечания Сюнь Куана оказываются просто однородными членами, всё же они явно образуют логически связные пары: «необычное и не имеющее образца, скрытое и невыразимое, краткое и необъяснимое» [2: с. 189].

Как очевидно, у всех переводчиков понятия внутри каждой синтагмы более-менее сгруппированы по смыслу. Причём у некоторых заключительное понятие (собственно *лэй* 類 *шо* 說 *цзе* 解) выделено по смыслу и как бы поясняет, что имеется в виду (Дж. Ноблок, И.П. Каменарович), т.е. *эр* 而 там выполняет не просто сочинительную связь, а еще и причинно-следственную, а у других заключительное понятие – просто однородный член (Э. Хаттон, В.Ф. Феоктистов).

Если присмотреться к составляющим синтагмы понятиям, то их смысловую связь можно уточнить. Так, в первой синтагме впереди стоит понятие *пи* 僻, обозначающее движение в сторону (отсюда значения «необычный», «отдалённый», «пристрастный», «аморальность»), за ним следует понятие *вэй* 違, обозначающее движение в сторону, но с сильным акцентом на противодействие чему-то установленному, некое нарушение сроков, правил поведения, обязанностей и т.д.), а заключает синтагму понятие *лэй* 類, напротив, отсылающее к действиям в связи с чем-то установленным, неким правилами, критериями (равно как и к самому установленному, к правилам), например, к распределению зверей по группам. Видно, что в синтагме ближайшим антонимом *лэй* 類 выступает *вэй* 違, в то время как *пи* 僻 стоит признать обозначением процесса. Так получается фраза типа сказуемое – дополнение – сказуемое. Например: «склоняется в нарушения и не имеет правил[4]». В то же время видно, что *лэй* 類 может обозначать не только (1) качество учения, но и (2) отношение учения к действительности и (3) познавательное отношение человека к учению. Тогда перевод будет примерно следующим: (2) «склоняется в нарушения, а не упорядочивает», (3) «склоняется в нарушения и не поддаётся анализу». Ничего не мешает полагать эти варианты разом, тем более что первый вариант перевода: «склоняется в нарушения и не имеет правил», будучи тематически самым простым и общим, содержит в себе обе оставшиеся интерпретации как частности. Учение, которое не имеет правил, вряд ли способно конструктивно влиять на мир или быть легко понятым.

Аналогично и с двумя следующим фразами. Понятие *ю* 幽 отсылает к идее скрытия и скрывающего, а понятие *инь* 隱 – к идее сокрытия и сокрытого.

[4] Можно согласиться с Дж. Ноблоком, что в основном «правил» логических [4: p. 303].

Антонимом этого *инь* 隱 выступает *шо* 說 в качестве обозначения словесного открывания сокрытого, т.е. объяснения. Понятие *би* 閉 отсылает к идее создания замкнутого единства, действиям закрывания/запирания/завязывания и роли закрывающего/запирающего/завязывающего. А вот *юэ* 約 – крайне многозначный иероглиф. Ян Лян поясняет, что читать его следует как *цзе* 結 [3: с. 93], а это понятие отсылает к идее завязывания и завязанного / скрепления и скреплённого. Антонимом ему служит понятие *цзе* 解 «толкование», «решение».

Итак, во фрагменте 6.7 трактата *Сюнь-цзы* представлены два формальных довода против Мэн Кэ: 1) не знает *тун* 統 «принципов» ванов-предков; 2) учение лишено *лэй* 類 «правил», *шо* 說 «объяснений» и *цзе* 解 «решений».

Следующую пару доводов содержит фрагмент главы 13 «О злой природе человека».

故善言古者，必有節於今；善言天者，必有徵於人。凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！

故性善則去聖王，息禮義矣。性惡則與聖王，貴禮義矣。故檃栝之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。<…>

Поэтому тому, кто умело говорит о древности, надлежит располагать соответствием из настоящего; тому, кто умело говорит о небе, надлежит располагать свидетельствами от людей. Достоинство всякого учения в целостности различий [и] эффекте совпадения. Поэтому, усевшись, изрекают, поднявшись, могут спланировать, подготовившись, могут применить на деле. Нынче Мэн-цзы говорит: «*Син* человека благ». [В этом учении] отсутствуют целостность различий [и] эффект совпадения, усевшись, [это учение] изрекают, [однако] поднявшись, [его] невозможно спланировать, подготовившись, [его] невозможно применить на деле. Ну не хватают ли лишку [говоря, что *син* человека благ]?!

Поэтому [раз] *син* благ, то отринь Мудрейших ванов, оставь ритуал и долг! [Но раз] *син* дурен, то прими Мудрейших ванов, дорожи ритуалом и долгом! Поэтому рождение деревянных тисков отвечало извилистости древесины, появление отбивного шнура отвечало кривизне, установление власти государя, объяснение ритуала и долга отвечало дурноте *син*.

Здесь необходимо уточнить смысл сочетания *бянь хэ* 辨合 и *фу янь* 符驗. Б. Ватсон переводит *ю бянь хэ ю фу янь* 有辨合，有符驗 как «что находится в согласии с фактами и что может быть доказано как допустимое» (*what is in accord with the facts and what can be proved to be valid*) [7: p. 163]. Дж. Ноблок: «что имеет место согласованность в структуре разграничения, выдвинутой в его поддержку, и что имеет место доказательная поддержка тезиса, которая показывает, что факты согласуются с реальностью как две половинки счёта» (*that there is consistency in the structure of the discrimination advanced to support it and that there is evidentiary support for the thesis which shows that the facts accord with the reality like the two halves of a tally*) [8: p. 156]. Э. Хаттон: «вещи соответствуют его различиям и если оно проходит опытные испытания» (things *conform to its distinction, and if it matches the test of experiences*) [5: p. 252]. И.П. Каменарович: «следить за различением вещей, за объединением и за доказательством» (veiller à distinguer les choses, à les rapprocher et à les démontrer) [6: с: 327]. В.Ф. Феоктистов интерпретирует так: «приводимых в них различающих и суммирующих [суждений] и отвечающих фактам [доказательств]» [2: p. 261]. Видно, что все переводчики интерпретируют фрагмент так, словно Сюнь Куан пишет просто о необходимости наличия доказательств, никто не допускает, что речь во фрагменте идёт не просто о доказательствах, а о том, в чём именно состоит истинность для Сюнь Куана.

Здесь Сюнь Куан высказывает важнейшие принципы учений и в первую очередь возвращается к теме единства. Если во фрагменте 6.7 речь шла о незнании *тун* 統 «принципов» ванов-предков, то в вышеприведённом фрагменте повествуется о *хэ* 合 «парности», «цельности». Отношение слов *бянь* 辨 с *хэ* 合, а также *фу* 符 с *янь* 驗 Ян Лян определяет как атрибутивное [3: с. 426]. Кроме того, Ян Лян поясняет *бянь* 辨 через понятие *бе* 別. Если *бянь* 辨 – это именно интеллектуальная процедура (когда мы воспринимаем реальные различия, но и когда вводим различия сами, например между женой и наложницей), то *бе* отсылает к разделению вообще: реальному и интеллектуальному (которое, повторим, самое делится на восприятие различий или введение их). И когда Ян Лян уточняет *бянь* 辨 как *бе* 別, то, соглашаясь с ним, мы будем считать, что Сюнь Куан под *бянь* 辨 подразумевает восприятие реальных различий. Что до понятия *хэ* 合, то оно выражает идею соединения разъединённого, причём такое, при котором единство получается целостным, а не просто скоплением, кучей. Это важно в свете интерпретации идущего следом сочетания *фу янь* 符驗. Понятие *янь* 驗 отсылает к идее обнаруживающегося следствия, подтвержде-

ния через реальное следствие. А вот *фу* 符 означает «совпадение» и обозначает, в том числе, верительную бирку, состоящую из двух частей, необходимых для определения её подлинности путем сличения. Таким образом, реальное следствие от соединения наших восприятий реальных различий должно быть таким, чтобы эти различия соединялись, как будто они – это две родные половинки, целостность, а не просто скопление. В этой связи во избежание тавтологии *хэ* 合 как целостности и *фу* 符 как целостности есть смысл понимать *хэ* только как интеллектуальное соединение наших воспринятий реальных различий. Это интеллектуальное соединение должно, по Сюнь Куану, выражаться на практике в появлении реальных целостностей, где каждая из частей соответствует другой как половинка верительной бирки. Таким образом, истинность для Сюнь Куана не в том, что ваши знания соответствуют реальному положению дел, а в том, что ваши знания таковы, что положение дел в случае попытки применить их на практике становится таким, каким ему правильно быть исходя из его естественности.

Следствием такой связи теории и практики является *кэ* 可 «возможность» не просто «изречь» (*янь* 言) своё учение, но «спланировать» (*шэ* 設) его реализацию и в итоге «применить на деле» (*ши син* 施行). Мэн Кэ, по словам Сюнь Куана, был «не способен» (*бу кэ* 不可) «спланировать» (*шэ* 設) реализацию своего учения и «применить его на деле» (*ши син* 施行). т.е. можно сказать, что Мэн Кэ имел такое представление о единстве реальных различий, что некая часть реальности не находила себе положенного места, не была должным образом соединена с другими частями.

То, чему не нашлось места в учении Мэн Кэ о благе *син* – это исправляющее дурноту *син* наследие ванов-предков в виде *ли* 禮 «ритуала» и *и* 義 «долга». Сюнь Куан показывает пример реальных целостностей, где каждая из частей соответствует другой как половинка верительной бирки. Он говорит о существовании тисков для древесины, которое указывает на кривизну дерева. Учение Мэн Кэ о *син* как бы отрицает тиски, отказываясь применять их по назначению, в убеждении, что дерево не кривое. Таким образом, если тиски и есть, то они образуют с деревом не целостность, а просто скопление, ибо дереву тиски не служат.

Очевидная претензия к Сюнь Куану здесь касается следующего: почему приходится говорить, что из тезиса Мэн Кэ о том, что *син* человека благ, следует, что Мудрейшим и их наследию нет места? Ведь можно представить, что Мэн Кэ, говоря, что *син* человека благ, имеет в виду следующее: человек устойчиво расположен к добродетели, однако человек всё равно не может этого достичь сам, и для помощи ему нужны Мудрейшие, их наследие.

И здесь мы обращаемся к рассмотрению трех цитат, вводимых в трактате *Сюнь-цзы* оборотом: *мэн цзы юэ* 孟子曰 «Учитель Мэн сказал». Все цитаты касаются тезиса о благости *син* человека. Рассмотрим их в порядке усложнения, т.е. обратим внимание сначала на цитату, где, собственно, выдвигается сам тезис:

人之性善。

Син человека благ.

Идущие следом в трактате возражения Сюнь Куана состоят в следующем: (1) *шань* 善 «благо» – это *чжэн ли пин чжи* 正理平治 «правильное соблюдение всех принципов, мир и порядок» [2: с. 260] (далее – Х); (2) если *син* человека *шань* 善 «благ», т.е. сам приводит человека к Х, то не нужны Мудрейшие, *ли* 禮 «ритуал» и *и* 義 «долг»; (3) Мудрейшие создали *ли* 禮 «ритуал», *и* 義 «долг» и власть вообще из-за того, что *син* сам не приводит человека к Х; (4) если сейчас убрать Мудрейших, *ли* 禮 «ритуал», *и* 義 «долг» и власть вообще, то *син* приведёт человека к противоположности Х – *э* 惡 «дурному».

Работает ли хотя бы здесь аргумент за «непонимание» Сюнь Куаном позиции Мэн Кэ, который состоит в том, что Мэн Кэ, говоря, что *син* человека *шань* 善 «благ», имеет в виду, что *син* человека сначала всего лишь устойчиво расположен к *шань* 善 «благу», а сам приводить человека к *шань* 善 «благу» *син* может только после обучения, т.е. после помощи Мудрейших с их наследием? Сложно ответить «да», ведь фактически выше Сюнь Куан говорит, что: (1) *шань* 善 «благо» – это Х, (2) *син* не приводит человека к Х сам, (3) человек в состоянии Х только до тех пор, пока есть воздействие Мудрейших с их наследием. Иными словами, *син* никогда не может сам приводить человека к Х.

Две следующие фразы, где приводятся слова якобы самого Мэн Кэ в трактате *Мэн-цзы*, отсутствуют даже в приблизительном виде. Они представляют собой некое уточнение к тезису о том, что *син* человека «благ» (*шань* 善): Первая фраза гласит:

人之學者，其性善。

Син тех людей, кто учится, благ.

Тот факт, что человек вообще пригоден к учёбе, не даёт права назвать *син* «благим» (*шань* 善), в том смысле, какой имеет в виду Сюнь Куан. Более

того, такое понимание *шань* 善 «блага» *син* не даёт какого-то повода для дискуссий, ибо тезис лишается всей силы и становится тривиальным утверждением, что человек имеет в себе некие конструктивные начала. Вместо этого приходится полагать, что фрагмент выражает из только что рассмотренного выше взгляда: *син* в лучшем случае устойчиво расположен к *шань* 善 «благу» (например, сподвигает человека к учёбе), а сам приводить человека к *шань* 善 «благу» *син* может только после *сюэ* 學 «учёбы».

В данном фрагменте конкретизирован аргумент о том, что *син* никогда не может в полном смысле слова сам приводить человека к Х. Доводы Сюнь Куана таковы: (1) нужно различать *син* и *вэй* 僞; (2) *син* – то, что от Неба, чему невозможно учиться, что невозможно сделать, *вэй* 僞 – то, что, чему возможно научиться и приобрести способность, что возможно делать и довести до законченного состояния; (3) *ли* 禮 «ритуал» и *и* 義 «долг» – то что, чему возможно научиться и приобрести способность, что возможно делать и довести до законченного состояния, т.е. это *вэй* 僞; (4) от *син*, например, зрение глаза, а зрению в полном смысле слова научиться нельзя.

Понятие *вэй* 僞 выражает идею произвольной деятельности, деятельности с усилием. Понятно, что *вэй* 僞 и *син* влияют друг на друга как произвольные и спонтанные процессы человеческой жизни. Однако Сюнь Куан настаивает, что переход между *вэй* 僞 и *син*, т.е. между произвольностью и спонтанностью, невозможен (бу кэ 不可). Иначе, то, что родилось как *вэй* 僞, через усилие, всегда будет так или иначе оставаться *вэй* 僞, требовать усилий. И тот факт, что человеку для достижения Х необходима *сюэ* 學 «учёба», показывает, что *син* никогда не может в полном смысле слова сам привести человека к Х, а всегда будет требовать некой сознательной регуляции.

Вторая же фраза гласит:

今人之性善，將皆失喪其性故也。

Нынче *син* человека благ, в всякая последующая потеря [блага] – причина гибели его *син*.

Здесь тезис Мэн Кэ о *шань* 善 «благе» *син* рассматривают с другой стороны. Теперь потеря *син* способности самостоятельно приводить человека к Х приводит *син* к гибели.

Надо полагать, пафос фразы в том, что гибель *син* – это неизбежно гибель человека-носителя *син*. Следовательно, двигаясь от противного, можно сказать, что раз человек жив, то его *син* пока способен сам приводить его к Х. Фактически, речь о том, что все живые люди обладают «благим» (*шань* 善) *син*.

Возражение Сюнь Куана таково: (1) учение о *шань* 善 «благе» *син* исходит из того, что *син* «не разобщается» (*бу ли* 不離) с *пу* 朴 «простотой» и *цзы* 資 «врождёнными качествами», и поэтому, если *син* теряет *пу* 朴 и *цзы* 資, то больше ничто не в состоянии обеспечить человеку эти свойства, словно потеря зрения глазом означает, что человек уже никак не увидит, ибо зрение никем, кроме глаза, не может быть обеспечено; (2) *син* именно непременно «разобщается» (*ли* 離) с *пу* 朴 «простотой» и *цзы* 資 «врождёнными качествами», несмотря на то, что человек действительно погибнет в случае их *ши* 失 «утраты», поэтому и сказано, что *син* «дурен» (*э* 惡).

Иначе, в отличие от зрения, которое исчезает, если его лишится глаз, *пу* 朴 и *цзы* 資 не исчезают, если их лишится *син*, ведь они с *син* «разобщимы» (*ли* 離), т.е. могут быть независимы, а глаз со зрением – нет. То, что *син* непременно «разобщается» (*ли* 離) с чем-то необходимым для жизни, а человек всё же продолжает успешно жить, свидетельствует, что эти необходимые компоненты жизни сохраняются у человека в чем-то другом. Очевидно, что *шань* 善 «благо» сохраняется как следствие *вэй* 僞.

Заключение

Итак, в ходе рассмотрения трактата *Сюнь-цзы* на предмет формальных претензий к учению Мэн Кэ были выявлены следующие.

1. Мэн Кэ не знает *тун* 統 «принципов» вановпредков (т.е. обращается к их наследию поверхностно).

2. Учение Мэн Кэ лишено *лэй* 類 «правил», *шо* 說 «объяснений» и *цзе* 解 «решений».

3. Мэн Кэ только «изрекает» (*янь* 言) своё учение, а «спланировать» (*шэ* 設) реализацию этого учения и в итоге «применить на деле» (*ши син* 施行) «невозможно» (*бу кэ* 不可).

4. Скрыто «спланировать» (*шэ* 設) реализацию этого учения и в итоге «применить на деле» (*ши син* 施行) «невозможно» (*бу кэ* 不可) в том смысле, что Мэн Кэ имел такое представление о единстве реальных различий (*бянь хэ* 辨合), при реализации которого некая часть реальности не находила себе места, была лишней, т.е. отсутствовал «эффект совпадения» (*фу янь* 符驗).

Этой частью Сюнь Куан называет наследие Мудрейших – *ли* 禮 «ритуал» и *и* 義 «долг».

Видно, что разбор Сюнь Куаном тезиса Мэн Кэ о благости *син* отвечает тем претензиям, которые

Сюнь Куан выдвигает выше к учению Мэн Кэ, а именно Сюнь Куан пытается:

1) разобрать учение Мэн Кэ с помощью *лэй* 類 «правила» как критерия достоверности, которым оказывается *кэ ши син* 可施行 «возможность применить на деле» так, чтобы присутствовал «эффект совпадения» (*фу янь* 符驗);

2) предпринять *шо* 說 «объяснение» учения Мэн Кэ, т.е. изложить тезис оппонента подробнее с целью отыскания его истинности, в связи с чем тезис о том, что *син* человека благ разлагается на два противоположных варианта трактовки, которые условно приписываются Мэн Кэ: (1) *син* человек благ вследствие обучения и (2) *син* человека благ изначально;

3) и одновременно с тем предпринять *цзе* 解 «разрешение», т.е. досконально разобрать возможные объяснения на уровне употребления понятий.

В итоге своего рассмотрения Сюнь Куан отвергает сам тезис Мэн Кэ и возможные его объяснения.

Тезис «*Син* человека благ» был отвергнут на том основании, что:

(1) *шань* 善 «благо» это Х;

(2) *син* не может сам приводить человека к Х;

(3) *син* может приводить человека к Х только при помощи Мудрейших и их наследия;

(4) без Мудрейших и их наследия *син* может приводить человека только к противоположности Х.

Объяснение первое «*Син* тех людей, кто учится, благ» было отвергнуто на том основании, что:

(1) *син* и *вэй* 偽 не переходят, и то, что рождается усилием, всегда будет существовать за счёт усилий;

(2) *сюэ* 學 «учёбой» человек усваивает то, что позволяет добиться Х: *ли* 禮 «ритуал» и *и* 義 «долг»;

(3) *сюэ* 學 «учёба» возможна только по отношению к *вэй* 偽;

(3) Х всегда будет следствием *вэй* 偽.

Объяснение второе «Нынче *син* человека благ, а всякая последующая потеря [блага] – причина гибели его *син*» было отвергнуто на том основании, что:

(1) учение о *шань* 善 «благе» *син* исходит из того, что *син* «не разобщается» (*бу ли* 不離) с *пу* 朴 «простотой» и *цзы* 資 «врождёнными качествами»;

(2) *син* «разобщается» (*ли* 離) с *пу* 朴 и *цзы* 資, хотя человек от этого гибнет, поэтому *син* «дурен» (*э* 惡);

(3) человек не гибнет от *ши* 失 «потери» *пу* 朴 и *цзы* 資 его *син*, так как они сохраняются за счет чего-то другого;

(4) отсутствие у *син* способности самостоятельно приводить человека к Х не означает его (и *син*, и человека) гибель.

Центральное замечание во всей критике Сюнь Куана в том, что в дихотомии спонтанности и усилия (где *син* – это спонтанность) *син* никогда не сможет сам приводить человека к *шань* 善 «благу»: *чжэн ли пин чжи* 正理平治 «правильному соблюдению всех принципов миру и порядку», но всегда сможет сам приводить человека к *э* 惡 «дурному».

Отметим, что Д. Робинс указывает на то, как аргумент об отвержении Мэн Кэ наследия Мудрейших (из фрагментов 23. 12, 13) перестаёт работать на этапах, которые мы выше навали «объяснениями». Д. Робинс поясняет это тем, что позиции, изложенные в трактатах *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* по *син* человека, синхронно изменялись под воздействием друг друга, и утрата аргументом силы – того признак [9: p. 249]. Мы же считаем, что дело здесь может быть в том, что позиция Мэн Кэ специально была развёрнута Сюнь Куаном в попытке выяснить её истинность, и именно поэтому прежний аргумент условно перестаёт работать – на него была сделана поправка самим Сюнь Куаном. «Условно», ведь поскольку объяснения тезиса, предложенные Сюнь Куаном, также отвергаются, фактически этот изначальный аргумент обойти не получается.

В любом случае обсуждение идеи Д. Робинса об этапах полемики вокруг *син* между авторами *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* требует более обстоятельного изучения обоих трактатов, а это уже совершенно выходит за рамки данной статьи. Нам же по итогу предпринятого разбора стоит сказать одно: Сюнь Куан подходит к рассмотрению позиции Мэн Кэ по *син* со всей тщательностью, делает разбор системно и отвечает на все возможные претензии в «непонимании», которые состоят в том, что либо Мэн Кэ иначе использовал понятия (Сюнь Куан оговаривает, как понятия использовать нужно с его точки зрения), либо как-то не так понимал благость *син* (Сюнь Куан разбирает все трактовки: и то, что *син* благ в том смысле, что человек всегда расположен к совершению блага, и что *син* благ, ибо человек становится расположен к совершению блага после взросления и обучения, и что *син* человека благ, но человек способен терять эту благость). Таким образом, мы не видим никакой возможности согласиться с тем, что Сюнь Куан мог понимать позицию трактата *Мэн-цзы* по вопросу морального статуса *син* человека превратно.

Список источников

1. Сюнь-цзы 荀子 [Трактат Учителя Сюня] // Chinese Text Project : цифровая библиотека. URL: https://ctext.org/xunzi (дата обращения: 10.06.2026).
2. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Москва : Наука, 1976. 296 с.
3. Сюнь-цзы цзицзе. Чжунхуаго сюэвэньку / сост.: Чэнь Сяохуань, Ван Синсянь. Пекин : Чжунхуа шуцзюй чубань, 2012. 542 с.
4. Knoblock J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works. In III vol. Vol. III. Books 1–6. Stanford : Stanford University Press, 1988. 340 p.
5. Hutton Eric L. Xunzi. The Complete Text. Princeton : Princeton University Press, 2014. 397 p.
6. Kamenarović I.P. Écrits de Maître Xun / trad. entr. et not. par I.P. Komenarović. Paris : Les Belles lettres 2016. 961 c.
7. Watson B. Xün tzu. Basic Writings. New York, London : Columbia University Press, 1963. 160 p.
8. Knoblock J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works : in III Volumes. Vol. III. Books 17–32. Stanford : Stanford University Press, 1994. 433 p.
9. Robins D. The Debate over Human Nature in Warring States China : abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong, 2001. 291 p.

References

1. Xunzi 荀子 [Treatise of the master Xun] // Chinese Text Project : a digital library. URL: https://ctext.org/xunzi (accessed: 10.06.2026). (In Chinese).
2. Feoktistov V.F. Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady Syun'-czy [Philosophical and socio-political views of Xunzi]. Moskva : Nauka, 1976. 296 p. (In Russ.).
3. Xunzi jijie. Zhonghuaguo xuewenku / compiled by Chen Xiaohuan, Wang Xingxian. Beijing : Zhonghua shuju chuban, 2012. 542 p. (In Chinese).
4. Knoblock J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works. In III vol. Vol. III. Books 1–6. Stanford : Stanford University Press, 1988. 340 p.
5. Hutton Eric L. Xunzi. The Complete Text. Princeton : Princeton University Press, 2014. 397 p.
6. Kamenarović I.P. Écrits de Maître Xun / trad. entr. et not. par I.P. Komenarović. Paris : Les Belles lettres 2016. 961 c.
7. Watson B. Xün tzu. Basic Writings. New York, London : Columbia University Press, 1963. 160 p.
8. Knoblock J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works : in III Volumes. Vol. III. Books 17–32. Stanford : Stanford University Press, 1994. 433 p.
9. Robins D. The Debate over Human Nature in Warring States China : abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong, 2001. 291 p.

Информация об авторе

А.В. Гордиенко – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

A.V. Gordienko is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 95–101
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 95–101

Научная статья
УДК 141.319.8: 221.1: 172.1
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-95-101

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В АНТРОПОЛОГИИ ДУН ЧЖУНШУ: ОТ ОНТОЛОГИИ К ЭТИКЕ И ПОЛИТИКЕ

Вероника Игоревна Коновалова
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, konovalova.vi@dvfu.ru

Аннотация. Статья посвящена реконструкции антропологической модели Дун Чжуншу (II в. до н. э.) как смыслового ядра его философской системы. На основе трактата «Чуньцю фаньлу» и современных исследований анализируются онтологические, этические и политические аспекты учения. Целью данной работы является формулировка основных положений антропологии Дун Чжуншу в её связи с онтологией, этикой и политической теорией. Показано, что человек в системе Дун Чжуншу занимает центральное космологическое положение благодаря структурно-числовому подобию Небу и Земле, однако его статус не дан раз и навсегда – он требует морального совершенствования. Двойственность человеческой природы задаёт внутреннюю динамику, а этические категории разграничивают отношение к другим и к себе. Политическая антропология связывает легитимность правителя с его способностью служить народу, а педагогическое измерение трактует воспитание как превращение природной потенции добра в действительность. Выявляются внутренние противоречия учения и проводится сравнительная параллель с западным гуманизмом. Делается вывод, что антропология Дун Чжуншу носит нормативный характер и задаёт не столько описание человека, сколько предписание того, каким он должен стать через сообразование с Небом, образованием и самодисциплиной.

Ключевые слова: Дун Чжуншу, китайская философия, «Чуньцю фаньлу», антропология, этика

Original article

THE PROBLEM OF MAN IN THE ANTHROPOLOGY OF DONG ZHONGSHU: FROM COSMOLOGY TO ETHICS AND POLITICS

Veronika I. Konovalova
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, konovalova.vi@dvfu.ru

Abstract. This article reconstructs Dong Zhongshu's (2nd century BC) anthropological model as the core of his philosophical system. Drawing on the Spring and Autumn treatise and contemporary research, the ontological, ethical, and political aspects of his teaching are analyzed. The aim of this work is to formulate the fundamental tenets of Dong Zhongshu's anthropology in its connection with ontology, ethics, and political theory. It is demonstrated that humans occupy a central cosmological position in Dong Zhongshu's system due to their structural and numerical similarity to Heaven and Earth. However, their status is not given once and for all-it requires moral development. The duality of human nature determines internal dynamics, and ethical categories distinguish between attitudes toward others and toward oneself. Political anthropology links the legitimacy of a ruler with their ability to serve the people, while the pedagogical dimension interprets education as the transformation of the natural potential for good into reality. The internal contradictions of the teaching are revealed, and a comparative parallel with Western humanism is drawn. It is concluded that Dong Zhongshu's anthropology is normative in nature and provides not so much a description of man as a prescription for what he should become through conformity with Heaven, education, and self-discipline.

Keywords: Dong Zhongshu, Chinese philosophy, Spring and Autumn, anthropology, ethics

Философия Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.), крупнейшего теоретика и реформатора конфуцианства периода Западная Хань (206 г. до н. э. – 9 г. н. э.), обычно рассматривается либо как метафизическое обоснование имперской власти, либо как идеологический инструмент «великого единения» [8: с. 242]. Однако за космологией и сложными взаимоотношениями между Небом и человеком скрывается более фундаментальный вопрос, который делает антропологию Дун Чжуншу не периферийным разделом его учения, а его смысловым центром: что есть человек и каково его место в универсуме? Ответ на этот вопрос требует синтеза пяти текстов – трактата «Чуньцю фаньлу», западных и восточных исследований, включая работы Брета Хинша, Чэня Чжаохэ, Хао Цзясина, а также Дай Чуньминь и Сухайлы Абдуллы, – которые в совокупности позволяют реконструировать целостную антропологиче-

© Коновалова В.И., 2026

скую модель Дун Чжуншу. Как отмечают Дай Чуньминь и Абдулла, «его философия Неба и человека служит теоретическим основанием для приоритета человечности» [4: с. 4295]; Брет Хинш подчёркивает, что Дун Чжуншу «преобразовал конфуцианство, соединив традиционные моральные учения с метафизическими верованиями» [8: с. 242]; Чэнь Чжаохэ видит в «единстве Неба и человека» ядро всей китайской традиционной аксиологии [3: с. 281], а Хао Цзясин добавляет, что моральное воспитание у Дун Чжуншу есть не что иное, как антропологическая практика превращения возможности добра в действительность [7: с. 24–25]. Все эти измерения – онтологическое, натурфилософское, этико-политическое и педагогическое – образуют единую систему, в центре которой стоит проблема человека.

Одной из основных тем в философском творчестве Дун Чжуншу выступает переосмысление онтологического статуса человека. В «Чуньцю фаньлу» [1: 81.1] он перечисляет десять составляющих универсума:

天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也

Небо, Землю, Инь, Ян, дерево, огонь, землю, металл, воду и человека, – утверждая, что всё, что находится за пределами этого списка, есть просто «вещи», тогда как человек превыше всех вещей и является самым ценным в мире [4: с. 4288]. Это утверждение носит революционный характер, поскольку в отличие от даосских воззрений, в которых человек часто растворяется в природном потоке, и от легизма, где человек рассматривается как эгоистичное существо, нуждающееся в жёстком контроле, Дун Чжуншу возвращает человеку центральное онтологическое положение в космосе. Однако это место не дано раз и навсегда: оно требует подтверждения через моральное совершенствование.

Важным аргументом в пользу особого статуса человека становится структурно-числовое подобие между телом человека и космосом [1: 56.1]:

天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；

Двенадцать крупных костей соответствуют двенадцати месяцам, триста шестьдесят мелких костей – трёмстам шестидесяти дням года, четыре конечности – четырём сезонам, мышцы – толщине Земли, глаза и уши – Солнцу и Луне, кровь – горам и рекам, а печаль и радость – холоду и теплу [4: с. 4289; 8: с. 246]. Как комментирует Хинш, Дун Чжуншу проводил параллели между правительством и природным миром, чтобы сконструировать идеальный порядок для государства, и не считал эти соответствия просто метафорическими [8: с. 246]. Это означает, что для Дун Чжуншу антропология онтологична: человек не просто похож на космос – он есть космос в миниатюре, так что, познавая себя, человек познаёт Небо, а управляя собой, учится управлять государством, о чем говорит принцип *тяньжэнь ганьин* 天人感应 [16: с. 89–92].

Особенно важный вклад в антропологию вносит учение Дун Чжуншу о человеческой природе как поле битвы качеств *инь* 陰 и *ян* 陽. В отличие от Мэн-цзы, утверждавшего, что природа добра, и от Сюнь-цзы, настаивавшего на её изначальной злонаправленности, Дун Чжуншу занимает срединную позицию. Он утверждает, что каждый человек получает при рождении оба типа *ци* 氣: *ян-ци* 陽氣, тёплое и дающее, ассоциируемое с добродетелью и человеколюбием, и *инь-ци* 陰氣, холодное и отнимающее, ассоциируемое с наказанием, жадностью и жестокостью. Как пишут Дай Чуньминь и Абдулла, «склонность к жадности происходит от *инь-ци* 陰氣, а склонность к человеколюбию – от *ян-ци* 陽氣» [4: с. 4289], и хотя самообладание или личная выгода не обязательно плохи, они явно уступают бескорыстной морали, которая взращивает сердце и ум, тогда как самообладание обслуживает лишь физические желания тела [8: с. 248; 13: с. 134–136]. Человек у Дун Чжуншу, таким образом, двойственен в своей сути, но эта двойственность не является грехопадением или проклятием – напротив, она представляет собой задание: человек призван усиливать своё янское начало и ослаблять иньское, и именно здесь вступает в силу моральное воспитание [7: с. 24].

Переходя от строения человека к его связи с универсумом, необходимо подчеркнуть, что для Дун Чжуншу Небо – не безличный природный закон и не абстрактное божество, а верховная сила, обладающая волей, мыслью и чувствами [8: с. 246]. Небо поддерживает главные добродетели – человечность *жэнь* 仁 и долг *и* 義, и поскольку эти добродетели мотивируют действия Неба, они являются неотъемлемой частью структуры космоса [6: с. 28]. Как замечает Чэнь Чжаохэ, «Небо отражает человека, как зеркало: [человек] совершает добро – Небо и Земля знают об этом; [человек] совершает зло – Небо и Земля также знают об этом» [1: 41.1, 56.1; 3: с. 282]. Это означает, что антропология Дун Чжуншу включает идею моральной ответственности на космическом уровне: человек не может безнаказанно

нарушать этические нормы, потому что сами эти нормы вписаны в природу мироздания [19: с. 5]. Одним из самых оригинальных элементов учения становится «теория предзнаменований». Поскольку человечество и Небо связаны в единой системе, действия одного влияют на другое, и иногда Небо вмешивается, чтобы нарушить обычное поведение природы [8: с. 247]. Небо не может говорить, но оно манипулирует природными силами, чтобы общаться с человечеством, так что землетрясения, наводнения и затмения – это не просто природные явления, а предупреждения о неправедном правлении, тогда как появление фениксов, благоприятных облаков и редких грибов служит знаком одобрения [2: с. 585]. Хинш делает важное уточнение: в то время как предыдущие обсуждения знамений подчёркивали вину правителя в провоцировании дурного знамения, Дун Чжуншу возложил ответственность на старших министров, что сделало возможным для императоров принять его систему, не угрожая собственной легитимности [8: с. 247]. Вопреки распространённому мнению, что философия Дун Чжуншу ведёт к фатализму, сам мыслитель подчёркивает активную роль человека: он поощрял людей в полной мере проявлять свою инициативу, не полагаться только на судьбу Неба и не игнорировать человеческие усилия [4: с. 4289]. Таким образом, «единство Неба и человека» – это не слияние или растворение, а диалог и взаимная ответственность, где человек, который сообразуется с Небом, выживает, а человек, который восстаёт против Неба, погибает [3: с. 285].

Этическая сторона антропологии Дун Чжуншу раскрывается через тонкое различение человечности *жэнь* 仁 и долга *и* 義. В «Чуньцю фаньлу» [1: 29.1] сказано, что:

仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人

Человеколюбие есть любовь к другому, а должное есть исправление себя [4: с. 4290], и Дун Чжуншу предупреждает, что правители часто путают эти понятия, требуя проявления долга от других, а к себе относясь с человечностью, что ведёт к хаосу [9: с. 35]. Антропологически это означает, что *жэнь* 仁 направлено вовне: правитель должен любить народ, как Небо любит все вещи, тогда как и направлено внутрь: правитель должен быть строг к себе, постоянно рефлексировать над своими поступками. Как подчёркивает Хао Цзясин, Дун Чжуншу требовал от людей быть честными и искренними в своём моральном совершенствовании и стремиться быть человеком, соответствующим требованиям государства [7: с. 25]. Эта этическая антропология превращает правителя не в абсолютного монарха, а в образец для подражания, чья власть легитимна лишь постольку, поскольку он служит жизни, а не смерти [4: с. 4290]. Систематическим выражением этих норм становится учение о «Трёх устоях» *сань ган* 三纲 (государь–подданный, отец–сын, муж–жена) и «пяти постоянствах» *учан* 五常 (человечность *жэнь* 仁, долг *и* 義, ритуал *ли* 礼, мудрость *чжи* 智, искренность *синь* 信) [7: с. 25–26], которые, в свою очередь, формируются в единую систему *саньган учан* 三綱五常 «Три устоя и пять постоянств», данная система стала моральным кодексом китайского общества [1: 53.1, 35]. Хинш добавляет важный онтологический аргумент: муж подобен *ян* 陽, а жена – *инь* 陰, и поскольку *ян* 陽 превосходит *инь* 陰, жена должна подчиняться мужу [8: с. 249; 17: с. 210]. Это не просто социальная иерархия – это онтологическая антропология, где нормы человеческих отношений выведены из устройства самого Неба [3: с. 283], однако, как честно признаёт Хао Цзясин, долгое господство конфуцианства подавляло различные неконфуцианские академические идеи и препятствовало общему развитию культурного образования [7: с. 26–27; 11: с. 40].

В рамках политической антропологии Дун Чжуншу сохраняет функциональное понимание власти: хотя правитель традиционно и называется Сыном Неба, но он всего лишь представитель Неба в управлении народом, так что если народ живёт в мире и счастье, Небо даёт правителю Небесный Мандат, а если народ страдает, правитель Мандата лишается [4: с. 4289–4290]. Дун Чжуншу приводит исторический пример: тиран Чжоу из династии Шан, несмотря на своё положение, в итоге мог быть известен только как одинокий простолюдин [4: с. 4290]. Антропологический статус правителя, таким образом, зависит от его морального поведения: плохой правитель перестаёт быть «человеком в полном смысле» и деградирует до уровня простолюдина [8: с. 249]. Знаменитая формула «добродетель – основа, наказание – вспомогательное средство» *дэ чжу син фу* 德主刑辅 имеет глубокий антропологический смысл: как пишет Хинш, Дун Чжуншу призывал правителей подчёркивать человечность, моральное воспитание и образование, прежде чем прибегать к силе и безличному кодексу законов, поскольку правильное управление направлено на благополучие простых людей, а не только элиты [8: с. 249]. Онтологическое обоснование таково: *ян* 陽 (добродетель) активен и субстанциален, *инь* 陰 (наказание) – несубстанциален; из

четырёх сезонов три благоприятствуют росту и только один ведёт к смерти и увяданию, поэтому наказание необходимо, но оно должно быть вторичным и сезонным – даже самые суровые наказания в древних законах исполнялись после осени, в соответствии с Путем Неба [4: с. 4291–4292; 12: с. 345].

Но Дун Чжуншу не ограничивался абстрактными принципами; он предложил и конкретные политические меры, вытекающие из его антропологии. Его отношение к войне проявляется в толковании записей «Вёсен и Осеней»: он осуждал правителей, которые пренебрегают жизнью и смертью своего народа и безрассудно развязывают войны, чтобы захватить земли и богатства для личной выгоды, считая резню и смерть самыми тяжкими бедствиями [4: с. 4292]. В экономической политике он выступал за принцип *тяоцзюнь* 调均 – «гармонизацию и баланс», против резкого неравенства, требуя, чтобы чиновники, уже получающие государственное жалованье, не занимались сельским хозяйством, ремёслами или торговлей, т.е. не конкурировали с народом за прибыль [4: с. 4293–4293]. Он предлагал снижать налоги и повинности, ограничивая призыв на работы тремя днями в году и не взимая налоги в годы голода; он выступал за отмену права произвольного убийства рабов, защищая тем самым самые низшие слои общества, и настаивал на учреждении академий и школ для взращивания талантов и отбора чиновников через экзамены [4: с. 4293–4294; 7: с. 26]. Все эти меры показывают, что антропология Дун Чжуншу была не умозрительной, а практически ориентированной, и хотя не все его идеи были приняты императором, они сыграли конструктивную роль в формировании политической и социальной систем Западной Хань [16: с. 156–160; 13: с. 212].

Особого внимания заслуживает педагогическое измерение антропологии, которое наиболее подробно разработано у Хао Цзясин. Дун Чжуншу использует яркую метафору [1: 35.4]:

性如繭如卵。卵待覆而成誰，繭待繅而為絲，性待教而為善

Человеческая природа подобна кокону или яйцу – яйцо, ожидающее высиживания, становится цыплёнком, кокон, ожидающий разматывания, становится шёлком, а природа, ожидающая воспитания, становится доброй. Или иначе: добро подобно рису, а природа – траве, и хотя трава производит рис, она не может называться рисом в полном смысле. Человек, таким образом, не рождается готовым, а становится человеком через образование; он обладает потенцией добра, но не его актуальностью, и задача морального воспитания – превратить возможность в действительность [7: с. 24]. Как и другие конфуцианцы, Дун Чжуншу придавал огромное значение ритуалу (礼, *ли*) и музыке (乐, *юэ*), которые представляют собой основу морального воспитания в его наиболее фундаментальной форме и служат важным носителем Пути царской власти [4: с. 4285; 10: с. 43]. Он выступал за воспитание через мудрость и понимание Пути, подчёркивая, что моральное воспитание не должно быть механическим заучиванием правил, но должно формировать волю и мотивацию, чтобы твёрдая моральная воля могла поддержать человека в следовании моральной линии поведения перед лицом искушений и трудностей [7: с. 25]. Особое внимание Дун Чжуншу уделял государственной системе образования, предложив учредить Императорский колледж *тайсюэ* 太学 для подготовки талантов; политика «исключительного уважения к конфуцианству» имела глубокое влияние на культурное образование феодального общества, поскольку конфуцианские классики стали предписанным государством фундаментом образования, а конфуцианские моральные ценности – основой морального воспитания [7: с. 26; 14: с. 87]. Антропология становится педагогикой, а педагогика – государственной политикой, что, с одной стороны, обеспечило системность и масштаб распространения конфуцианских ценностей, а с другой – привело к подавлению альтернативных школ мысли [7: с. 26–27; 5: с. 45].

Сравнивая антропологию Дун Чжуншу с западным гуманизмом, исследователи проводят важное различие: китайская теория человекоориентированности отличается от западной мысли о демократии, поскольку сочетается с перспективой почитания божеств с целью защиты власти правителя [4: с. 4287; 18: с. 240]. В западной традиции – от Протагора до Канта – человек часто рассматривается как автономный субъект, источник собственного закона, тогда как у Дун Чжуншу человек ценен, но его ценность даруется Небом, и его предназначение – служить Небу через подражание [3: с. 284]. Тем не менее, как показал Чэнь Чжаохэ, в этой модели есть место и для ответственности, и для инициативы: человек активно и сознательно регулирует своё мышление и поведение [3: с. 285].

Однако необходимо выделить внутренние противоречия в антропологии Дун Чжуншу, которые выявляются во всех проанализированных источниках. Во-первых, это проблема пассивности народа:

народ объявляется «самым ценным», но его собственная инициатива жёстко ограничена, он – объект заботы, а не субъект истории, и «воспитание послушных масс», как отмечает Хао Цзясин, было одной из целей морального воспитания [7: с. 25]. Во-вторых, это проблема теодицеи: если Небо по своей сути благостно, откуда берётся зло? Дун Чжуншу объясняет зло через *инь-ци* 陰氣, но тогда *инь-ци* 陰氣 также создано Небом, и значит, Небо несёт ответственность за зло – вопрос, который остаётся открытым [8: с. 248]. В-третьих, проблема равенства: при всей «человекоориентированности» социальная иерархия остаётся жёсткой, и, как пишет Хинш, Дун Чжуншу помог создать историографию, подходящую для оправдания имперской системы, т.е. его антропология служила не освобождению человека, а укреплению власти [8: с. 251; 13: с. 250].

Подводя итог, можно сказать, что антропология Дун Чжуншу представляет собой нормативную антропологию, в которой человек не описывается таким, какой он есть, а в которой предписывается, каким он должен стать [7: с. 27; 4: с. 4295]. Человек занимает онтологически центральное место между Небом и Землёй, но это место нужно заслужить через моральное совершенствование [3: с. 284]. Он обладает двойственной природой (*инь* 陰 и *ян* 陽), но призван усиливать своё янское начало – человечность и добродетель [8: с. 248; 19: с. 7]. Он живёт в иерархическом обществе, но эта иерархия легитимна только тогда, когда правитель служит народу, подражая Небу [4: с. 4290]. Как пишет Чэнь Чжаохэ, «единство Неба и человека – это полное собрание мысли, единое в логике, единое в Провидении, единое в благородной морали». Для современного мира, где часто человека низводят до набора функций, антропология Дун Чжуншу предлагает напоминание: человек не есть вещь, он наделён достоинством, ответственностью и способностью к бесконечному совершенствованию [3: с. 285]. Вместе с тем современное прочтение этой антропологии требует критической дистанции: жесткая иерархия и патернализм, встроенные в систему Дун Чжуншу, не могут быть приняты безоговорочно [17: с. 220; 7: с. 5]. Однако именно диалог с этими ограничениями позволяет современной философской антропологии обогатиться, задаваясь вопросом, насколько человек может быть одновременно и «самым ценным», и строго подчинённым [4: с. 4295; 8: с. 252].

Выводы

В процессе исследования мы выявили несколько ключевых положений в антропологии Дун Чжуншу.

1. Онтологический статус человека: Дун Чжуншу впервые в ханьском конфуцианстве придаёт человеку центральное место в космосе, включая его в десятку фундаментальных составляющих универсума наравне с Небом, Землёй, *инь-ян* 陰陽 и пятью стихиями *у-син* 五行. Структурно-числовое подобие тела человека космосу *тяньжэнь ганьин* 天人感应 делает антропологию онтологическим фактом: познавая себя, человек познаёт Небо.

2. Двойственная природа человека: в отличие от Мэн-цзы и Сюнь-цзы, Дун Чжуншу трактует человеческую природу двойственно, как поле борьбы *инь-ци* 陰氣 и *ян-ци* 陽氣. Эта двойственность не является проклятием, а представляет собой этическую задачу – усиливать янское начало через воспитание, самоконтроль и ритуал.

3. Этическая дифференциация *жэнь* 仁 и *и* 義: человечность *жэнь* 仁 направлена вовне – на других людей, долг *и* 義 – вовнутрь, на исправление себя. Это различение становится основой антропологии: правитель должен любить народ, но быть строгим к себе; подданный – исправлять себя, а не требовать добродетели от других.

4. Политическая антропология и легитимность власти: правитель является не абсолютным монархом, а «представителем Неба», чей Мандат зависит от благополучия народа. Ритуал и музыка служат инструментами формирования воли, а государственная система образования *тайсюэ* 太学 – способом реализации антропологического идеала на уровне имперской политики. Политические рекомендации Дун Чжуншу напрямую вытекают из его антропологического тезиса о ценности человека.

5. Сравнение с западным гуманизмом: в отличие от западной традиции, где человек – автономный субъект, у Дун Чжуншу ценность человека даруется Небом и реализуется через подражание ему. Тем не менее в этой модели присутствуют ответственность и инициатива, что позволяет рассматривать её как диалогическую, а не фаталистическую.

Антропология Дун Чжуншу представляет собой нормативную систему, в которой человек не описывается статически, а предписывается через моральное совершенствование, образование и политическую активность. Обращение к наследию Дун Чжуншу обогащает современную философскую антропологию, способствует межкультурному диалогу и предлагает инструменты для рефлексии над универсальными проблемами человеческого бытия – от онтологического статуса до социальной справедливости.

Список источников

1. Чуньцю фаньлу (Обильные росы «Весен и осеней»). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2012. 659 с.
2. Arbuckle G. Inevitable treason: Dong Zhongshu's theory of historical cycles and early attempts to invalidate the Han mandate // Journal of the American Oriental Society. 1995. Vol. 115, Iss. 4. P. 585–597.
3. Chen Z. On the Core of Chinese Traditional Values – The «Unity between Heaven and Man» // International Journal of Social Science and Humanity. 2016. Vol. 6, Iss. 4. P. 281–286.
4. Dai C., Abdullah S. The «People-Oriented» Theory of Dong Zhongshu // Social Science and Humanities Journal. 2024. Vol. 8, Iss. 7. P. 4284–4296.
5. Du W. Exploration of educational thoughts in Dong Zhongshu's view of heaven and man // Journal of Wuxi Education Institute. 2003. Iss. 3. P. 43–47.
6. Gao Y.P. «The core of heaven's will» is benevolence: a brief analysis of Dong Zhongshu's theory of benevolence // Journal of Hengshui University. 2022. Vol. 24, Iss. 3. P. 27–34.
7. Hao J. Research on Dong Zhongshu's Moral Education Thought // Journal of Educational Theory and Management. 2025. Vol. 9, Iss. 2. P. 23–27.
8. Hinsch B. Dong Zhongshu (董仲舒) // Berkshire Dictionary of Chinese Biography. Taiwan : Fo Guang University, 2014. P. 242–252.
9. Jiang Z. Analysis of Dong Zhongshu's theory from the perspective of Zhengyi Mingdao // History of Chinese Philosophy. 2023. Vol. 5. P. 33–40.
10. Li Z.G. On Dong Zhongshu's thought of heaven and man and its significance in cultural history // Tianjin Social Sciences. 1990. Iss. 5. P. 41–47.
11. Liu F.F. Rational way and predicament of the king governing the world with benevolence and justice // Journal of Anhui University. 2022. Vol. 46, Iss. 3. P. 36–44.
12. Loewe M. The cosmological context of sovereignty in Han times // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2002. Vol. 65, Iss. 2. P. 342–349.
13. Loewe M. Dong Zhongshu: A «Confucian» Cultural Heritage and the Chunqiu fanlu // China Studies. 2011. Vol. 20. 370 p.
14. Mao L.R., Shen G.Q. General History of Chinese Education. Vol. 2. Shandong Education Press, 2005. 547 p.
15. Queen S.A., Major J.S. Luxuriant gems of the Spring and Autumn. Attributed to Dong Zhongshu // Translations for the Asian Classics. New York : Columbia University Press, 2016. 681 p.
16. Queen S.A. From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn according to Tung Chung-shu. Cambridge : University Press, 1996. 287 p.
17. Wang R.R. Dong Zhongshu's transformation of «yin-yang» theory and contesting of gender identity // Philosophy East and West. 2005. Vol. 55, Iss. 2. P. 209–231.
18. Wei G.L., Zhang C.Y. A study of collision and fusion of eastern and western people-oriented management philosophy // Asian Social Science. 2011. Vol. 7, Iss. 12. P. 239–245.
19. Xiang S.L. From the unity between heaven and man to the unity between heaven and benevolence // Journal of Hengshui University. 2022. Vol. 24, Iss. 5. P. 3–8.

References

1. Chunqiu fanlu (Abundant dew of "Spring and Autumn"). Beijing : Zhonghua shuju, 2012. 659 p. (In Russ.).
2. Arbuckle G. Inevitable treason: Dong Zhongshu's theory of historical cycles and early attempts to invalidate the Han mandate // Journal of the American Oriental Society. 1995. Vol. 115, Iss. 4. P. 585–597.
3. Chen Z. On the Core of Chinese Traditional Values – The «Unity between Heaven and Man» // International Journal of Social Science and Humanity. 2016. Vol. 6, Iss. 4. P. 281–286.
4. Dai C., Abdullah S. The «People-Oriented» Theory of Dong Zhongshu // Social Science and Humanities Journal. 2024. Vol. 8, Iss. 7. P. 4284–4296.
5. Du W. Exploration of educational thoughts in Dong Zhongshu's view of heaven and man // Journal of Wuxi Education Institute. 2003. Iss. 3. P. 43–47.
6. Gao Y.P. «The core of heaven's will» is benevolence: a brief analysis of Dong Zhongshu's theory of benevolence // Journal of Hengshui University. 2022. Vol. 24, Iss. 3. P. 27–34.
7. Hao J. Research on Dong Zhongshu's Moral Education Thought // Journal of Educational Theory and Management. 2025. Vol. 9, Iss. 2. P. 23–27.
8. Hinsch B. Dong Zhongshu (董仲舒) // Berkshire Dictionary of Chinese Biography. Taiwan : Fo Guang University, 2014. P. 242–252.
9. Jiang Z. Analysis of Dong Zhongshu's theory from the perspective of Zhengyi Mingdao // History of Chinese Philosophy. 2023. Vol. 5. P. 33–40.
10. Li Z.G. On Dong Zhongshu's thought of heaven and man and its significance in cultural history // Tianjin Social Sciences. 1990. Iss. 5. P. 41–47.
11. Liu F.F. Rational way and predicament of the king governing the world with benevolence and justice // Journal of Anhui University. 2022. Vol. 46, Iss. 3. P. 36–44.
12. Loewe M. The cosmological context of sovereignty in Han times // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2002. Vol. 65, Iss. 2. P. 342–349.
13. Loewe M. Dong Zhongshu: A «Confucian» Cultural Heritage and the Chunqiu fanlu // China Studies. 2011. Vol. 20. 370 p.

14. Mao L.R., Shen G.Q. General History of Chinese Education. Vol. 2. Shandong Education Press, 2005. 547 p.

15. Queen S.A., Major J.S. Luxuriant gems of the Spring and Autumn. Attributed to Dong Zhongshu // Translations for the Asian Classics. New York : Columbia University Press, 2016. 681 p.

16. Queen S.A. From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn according to Tung Chung-shu. Cambridge : University Press, 1996. 287 p.

17. Wang R.R. Dong Zhongshu's transformation of «yin-yang» theory and contesting of gender identity // Philosophy East and West. 2005. Vol. 55, Iss. 2. P. 209–231.

18. Wei G.L., Zhang C.Y. A study of collision and fusion of eastern and western people-oriented management philosophy // Asian Social Science. 2011. Vol. 7, Iss. 12. P. 239–245.

19. Xiang S.L. From the unity between heaven and man to the unity between heaven and benevolence // Journal of Hengshui University. 2022. Vol. 24, Iss. 5. P. 3–8.

Информация об авторе

В.И. Коновалова – ассистент департамента философии и религиоведения.

Information about the author

V.I. Konovalova is Assistant Teacher of the Department of Philosophy and Religious Studies.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 102–109
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 102–109

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-102-109

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ КОНЦЕПЦИИ В.Н. РОМАНОВА О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФИИ

Дмитрий Васильевич Кончук

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, Novymladshy@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7904-2788.

Аннотация. В статье рассматривается концепция происхождения теоретического мышления, выдвинутая советским и российским индологом В.Н. Романовым с точки зрения её методологических перспектив в исследовании проблемы генезиса философии. Следует согласиться с В.Н. Романовым, который постулирует в качестве исходной стадии процесса происхождения теоретического мышления так называемое симпрактическое мышление – мышление, полностью погружённое в деятельность на уровне предметных действий. Культура, основанная на симпрактическом мышлении, не подразумевает иных каналов трансляции, кроме совместного участия в деятельности, и, следовательно, не способна на создание отвлечённых моделей этой деятельности, основанных на понятиях. Подобные модели появляются при историческом возникновении образовательного процесса на базе определённого корпуса текстов. Соглашаясь с идеей В.В. Емельянова о невозможности появления теоретического мышления напрямую из симпрактического, автор постулирует в качестве переходного понятийно-практический тип мышления, который, с одной стороны, способен наследовать мышлению симпрактическому, с другой – служить основой для мышления теоретического.

Ключевые слова: генезис философии, китайская философия, теоретическое мышление, симпрактическое мышление, В.Н. Романов, В.В. Емельянов

Original article

ON THE METHODOLOGICAL PERSPECTIVES OF V.N. ROMANOV'S CONCEPT OF THE ORIGIN OF THEORETICAL THINKING IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF THE GENESIS OF PHILOSOPHY

Dmitry V. Kononchuk

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, Novymladshy@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7904-2788.

Abstract. This article examines the concept of the origin of theoretical thinking, proposed by the Soviet and Russian Indologist V.N. Romanov, from the perspective of its methodological implications for research into the genesis of philosophy. One must agree with V.N. Romanov, who posits so-called “sympractical thinking” – thinking that is fully immersed in activity at the level of concrete actions – as the initial stage of the process of the origin of theoretical thinking. A culture based on sympractical thinking does not imply any channels of transmission other than joint participation in activity and, consequently, is incapable of creating abstract, concept-based models of this activity. Such models emerge with the historical development of the educational process based on a specific corpus of texts. Agreeing with V.V. Emelyanov’s idea that theoretical thinking cannot emerge directly from sympractical thinking, the author posits as a transitional form a conceptual-practical type of thinking, which, on the one hand, is capable of succeeding sympractical thinking and, on the other hand, serves as the basis for theoretical thinking.

Keywords: Genesis of Philosophy, Chinese Philosophy, Theoretical Thinking, Sympractical Thinking, V.N. Romanov, V.V. Emelyanov

Постановка проблемы

Существует вопрос, значение которого, на наш взгляд, весьма недооценивается как историками культуры, так и историками философии. Это вопрос об историческом происхождении теоретического мышления как такового. Советскому и российскому индологу В.Н. Романову (1947–2013) принадлежит оригинальная, эвристичная и достаточно комплексная культурно-антропологическая теория, оставшаяся, на наш взгляд, незаслуженно незамеченной за пределами индологического сообщества, что особенно удивительно на фоне высокого уровня важности и сложности вопросов, которые автор поставил своей целью объяснить. Одним из несущих элементов теории является авторская концепция происхождения теоретического мышления, которая, несомненно, принадлежит к числу концепций указанного типа. Целью данной нашей

© Кончук Д.В., 2026

работы является попытка прояснить методологические возможности концепции В.Н. Романова в контексте проблемы генезиса философии[1], а также выявить в этой связи вопросы, требующие дальнейших исследований.

Концепция В.Н. Романова: от симпрактического мышления к теоретическому через обучение нормативности

Исходной исторической точкой для В.Н. Романова выступает дотеоретическая традиционная культура, в которой преобладает так называемый симпрактический тип деятельности. Симпрактическая культура – это культура, сформированная в пространстве невербализованных типов деятельности, и, что категорически важно, транслируемая непосредственно деятельностными практиками [10: с. 82][2]. В рамках симпрактической культуры «речь в ходе самой предметной деятельности никогда не сможет оформиться здесь в самостоятельную и обособленную от практики систему кодов. Она не выйдет за рамки симпрактичности, а ее роль будет при этом ограничиваться главным образом уточнением конкретного деятельного контекста и, в частности, вербальной категоризацией тех качественных характеристик пространства и времени (*над, под, внутри, между, прежде, потом* и т.п.), которые непосредственно складываются на уровне самих предметных действий» [9: с. 75]. В симпрактической культуре «отсутствуют отвлеченные от *эго*-центрично структурированной человеческой реальности понятия» [10: с. 81]. Симпрактическая культура не может служить пространством формирования каких-либо иных каналов собственной трансляции, кроме самой деятельности (например, объективации в теоретический, т.е. отделившийся от деятельности текст): такие каналы будут не только неэффективными но и попросту излишними в контексте деятельности[3]. При этом в дописьменной культуре симпрактичны не только орудийная и хозяйственная деятельность. Ритуал и фольклор также симпрактичны, поскольку «не требуют для своего бытования наличия какого-то особого информационного канала» [9: с. 144].

По словам В.Н. Романова, «полное доминирование в традиционном обществе симпрактических коммуникативных процессов с самого начала увязывалось с еще одной особенностью его культуры – докатегориальным характером речи. Как было показано, эти процессы не оставляют места для отвлеченного вербального плана деятельности и тем самым прямо препятствуют превращению речи в самостоятельную и обособленную от практики систему кодов» [9: с. 144]. В рамках симпрактической культуры «человек оказывается полностью погруженным в деятельность, и ничто в ней самой не облегчает ему выход за пределы своего эмпирического *Я,* занятие по отношению к себе рефлексивной позиции умозрящего со стороны наблюдателя» [9: с. 145; 10: с. 156]. Более того, симпрактическая культура вообще «не выдвигает перед сознанием задач, решение которых потребовало бы от индивида отвлечения от своего эмпирического *Я*» [9: с. 177–178][4].

Ярко выраженной методологической основой всей теории В.Н. Романова стал деятельностный

[1] Характерно, что мотивом, побудившим В.Н. Романова обратиться к этой проблеме, явился вопрос о причинах возникновения в индийской брахманической среде середины I тыс. до н. э. корпуса всё более сложных и всё более подробных устных нормотворческих текстов, т.е. вопрос, непосредственно затрагивающий формирование эпистемического пространства в период, который вполне может быть назван предфилософским.

[2] Пример акта симпрактической культуры, приводимый В.Н. Романовым: если Вы хотите научиться, скажем, плести корзины, Вы можете учиться по книжным руководствам, но куда более эффективным окажется, если Вы начнёте учиться непосредственно в процессе деятельности, на рабочем материале, повторяя действия за тем, кто владеет этим искусством (принцип «делай, как я»). При этом вербальная сторона обучения сводится к минимуму: фактически транслируется сама деятельность. Автор сообщает, что он сам (вероятно, поставив сам над собой эксперимент по погружению в симпрактическую культуру) овладел мастерством плетения корзин, найдя в отдалённой деревне искусного деда-умельца и неделю практикуя непосредственно рядом с ним, причём такой способ он называет «несравненно более легким и гораздо более успешным» по сравнению с «теоретическим» обучением по текстовым руководствам [9: с. 70–71; 10: с. 83–86].

[3] В качестве примера китаисту здесь вспомнится история из «Хань Фэй-цзы», в которой житель государства Чжэн 鄭, желая купить туфли, снял с ноги мерку (*ду* 度), но оставил её дома. Покупая туфли, он обнаружил отсутствие мерки, и отправился за ней, в результате к его возвращению рынок закрылся. «[Когда] люди спросили [его]: "Почему бы не примерить туфли на ногу?", [он] ответил: "Я охотнее поверю мерке, [но] не поверю себе" (寧信度無自信也) [15: 32.48]. Смеховой эффект с точки зрения «Хань Фэй-цзы» здесь скорее в том, что мерка (*ду* 度) с себя самого и снята. Но для нас здесь важнее, что история не только описывает попытку «теоретической» объективации предметной деятельности, но и высмеивает проигрышную ненужность столь гротескного усложнения по сравнению с самой деятельностью.

[4] Понятия «ожидания», под которыми подразумевается ближайший семантический круг того или иного слова в культуре, является в концепции В.Н. Романова одним из ключевых. Вопрос о том, насколько корректно именовать экзистенцию человека традиционной культуры словом «Я», я здесь не рассматриваю, хотя полагаю, что такое именование достаточно сомнительно.

подход[5], в первую очередь, в лице разработок Л.С. Выготского и А.Р. Лурии. Более того, концепцию происхождения теоретического мышления В.Н. Романова можно было бы назвать своеобразной версией деятельностного подхода, «заточенной» для исследования историко-культурных проблем. Фактически, большая часть изложенных выше общетеоретических положений концепции В.Н. Романова так или иначе восходит к работам представителей деятельностного подхода. К этим положениям, прежде всего, относятся: выделение «двух типов деятельности – "наглядно-практической" и "теоретической"[6], – с которыми связаны принципиально различные способы опосредования культурой индивидуального мышления и соответственно принципиально различные структуры самих познавательных процессов» [9: с. 64]; весь основной тезаурус концепции (термины «симпрактический», «эгоцентричный» и др.), связь наглядно-практического мышления с устной речью, а отвлечённого с письменной (и вообще замечательные заключения Л.С. Выготского о разнице между устной и письменной речью) [3: с. 208–212]; положение о том, что рефлексия «входит через ворота научных понятий» [3: с. 194, 10: с. 69] и др.

Ныне, в рамках современной теоретической культуры, на уровне онтогенеза (а, как известно, именно этот уровень и привлекал внимание основоположников деятельностного подхода в первую очередь) выход из симпрактического мышления в теоретическое осуществляется, что очевидно, в первую очередь в системе школьного обучения, когда ребёнок при помощи образовательных технологий и опираясь на специально разработанный корпус текстов, планомерно, с бóльшим или меньшим успехом, но выскользает из мира опредмеченных возможностей в теоретическое по определению пространство отношений между категориальными понятиями[7], которые составляют, в свою очередь, свой особый мир, если хотите, «мир идей»[8]. «Носитель “теоретической” культуры преодолевает свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности и выводит себя из заданности окружающим его миром ровно в тот момент, когда он с опорой на слово-понятие переносит свое внимание с отношений между предметами, представленными в понятиях, на отношения между самими понятиями» [9: с. 165]. В результате такого выхода носитель (например, ребёнок, если его образование происходит в детстве) выпадает из встроенности в мир, что для него оборачивается проблемой своего места в нём; он редуцирует себя «по ходу этого абстрагирования до бесплотно экзистирующего и умозрящего субъекта», но зато тем самым обретает куда более ценную возможность самоопределиться по отношению к миру, что возможно только с рефлексивной позиции отношения к существующим в культуре этическим нормам [10: с. 67–68]. Но при каких условиях и каким образом этот выход оказался осуществлён не в наши дни в онтогенезе, а исторически в филогенезе?

На том факте, что выстраивание рефлексивной позиции в онтогенезе у ребёнка, согласно теории школы Л.С. Выготского, происходит в два этапа – «от усвоения в школе системы неспонтанных, "научных" понятий к овладению собственным поведением» [9: с. 187; 10: с. 193], В.Н. Романов выдвигает следующую гипотезу: «…а что, если в историческом плане генезис категориального мышления шел в обратном направлении – от овладения собственным поведением к выработке системы неспонтанных понятий?... Вопрос теперь формулировался для меня следующим образом: с каким новым по сравнению с первобытностью конкретным видом деятельности можно хотя бы гипотетически связать то обстоятельство, что древние общества в ходе своего исторического развития начали более или менее регулярно сталкиваться со спонтанно (и это я подчеркиваю особо) возникавшими перед ними поведенческими задачами, аналогичными по своей структуре школьным, т.е. тре-

[5] Сам В.Н. Романов формулирует суть деятельностного подхода следующим образом: «…в его основе лежит фундаментальный в методологическом отношении тезис о наличии определенных каузально-динамических связей между культурой и мышлением, с одной стороны, и исторически сложившимися типами социальной деятельности – с другой; причем деятельность, что крайне для нас важно, рассматривается здесь в качестве ведущего системообразующего фактора, по отношению к которому и культура, и мышление выступают вторичными, ведомыми элементами системы» [10: с. 81].

[6] А.Р. Лурия также выделяет два типа мышления – «наглядно-действенное» и «вербально-логическое» [6: с. 74].

[7] В.Н. Романов приводит великолепный пример столкновения школьного теоретического обучения с препятствием симпрактического мышления. Фонвизинский Митрофанушка заявляет, что слово «дверь» – не существительное, а прилагательное, поскольку дверь «приложена к своему месту», что, впрочем, не обязательно в случае, если дверь пока ещё не «приложена» [10: с. 66].

[8] Более чем примечательно и глубоко не случайно, что первое же в истории Западной философии по-настоящему системное и самореферентное учение центрировалось именно сюжетом бытования особого, умозрительного (т.е. теоретического) «мира идей» и его отношениями с миром вещным.

бующими для своего решения отвлечения субъекта деятельности от самого себя?» [9: с. 187–188].

Ответ В.Н. Романова таков: тем видом деятельности, который и привёл в конечном счёте к возникновению теоретического типа культуры, стал именно нормотворческий процесс. Для того, чтобы создать нормативный кодекс некоей деятельности, человек, с точки зрения автора, должен вначале преодолеть связь с этой деятельностью и абстрагировать из неё себя самого, чтобы, поднявшись над нею, увидеть её в её собственном бытии[9]. «Исходя из факта появления и повсеместного распространения в древних обществах разнородных по содержанию нормативных текстов, – пишет В.Н. Романов, – логично было предположить, что именно в эту эпоху (середина I тыс. до н. э.[10] – *Д.К.*) – и, разумеется, не только в Индии – случилось событие чрезвычайной для филогенетического развития человечества важности. Суть его сводилась к формированию принципиально нового пространства познавательных возможностей, вызванных к жизни конституированием вне-ситуационной и теоретической по своей умозрительной природе нормотворческой текстовой деятельности, обособленной от иных практик и по месту, и по времени» [10: с. 21]. «Составление любого нормативного документа в принципе означало, что он, будучи составленным "здесь и сейчас", мог быть более или менее однозначно прочитан в любом "там и тогда", а это в свою очередь становилось возможно только в том случае, если его создатель уже заранее описал в тексте модальную действительность как неосмысленную собственным присутствием в ней, т.е. отвлекшись в конечном счете от самого себя» [9: с. 188]. Трансформация культуры в ходе развертывания ритуально-нормативной текстовой деятельности имела своей причиной переориентацию фокуса внимания культуры с описываемой деятельности на само описание этой деятельности, на «высказывания о ней» [10: с. 198]. Средой, ставящей задачи, подразумевающие выход мышления из ситуационной реальности в пространство теоретического, стала нарождающаяся школа [9: с. 190; 12]. Формирование пространства теоретического происходит в ходе нормотворческой деятельности, предполагающей осмысление себя в ритуале и фиксацию подобного осмысления в специально посвящённых этому текстах («текстовую объективацию»). Дальнейшая трансляция теоретической культуры происходит путём школьного обучения на основе постепенно складывающегося корпуса таких текстов.

Критика концепции В.Н. Романова: необходимость постулирования промежуточного типа мышления

Однако далее, на наш взгляд, концепция В.Н. Романова вызывает вопросы, которые автор не проясняет. Предложив идею о том, что нормотворческий процесс, базирующийся на школьном образовании, мог служить прорывом из симпрактического в теоретическое, он отчего-то без должного логического перехода вводит порождённую возникновением государства фигуру управленца, сознание которого, «регулярно сталкиваясь с задачами, требовавшими для своего решения выхода за пределы ситуационной реальности, вынуждено было работать в абстрактном режиме, целиком ориентируясь не на симпрактические регуляторы поведения, а на отвлеченные нормы, планы и алгоритмы деятельности» [9: с. 189].

Но здесь впору заметить, что управленческая деятельность и формулировка этических норм – это совсем не одно и то же[11]. Очевидно, что для того, чтобы произвести на свет любое крупное творение «доосевой» культуры – возвести пирамиду Хеопса, зиккурат Этеменанки или «великий город Шан» (*Да и Шан* 大邑商) с его неповторимыми бронзовыми шедеврами, сотворить кодекс законов Хаммурапи, Элохист или «Илиаду», требуется некоторый устоявшийся комплекс знаний, и знания эти – по своей природе абстрактны. Но, с другой стороны, мышление, оперирующее подобными знаниями, трудно назвать теоретическим [1: с. 60–62], хотя и симпрактическим назвать его невозможно: последнее, как уже отмечалось, очевидно исключает развитый вербальный план деятельности, наличие которого творения людей ранних, «доосевых» цивилизаций, безусловно, подразумевают. Крайне перспективной видится идея автора о школе как о той среде, в которой могло культивироваться теоретическое мышление, однако появление школ ни в Древнем Египте, ни в Древней Месопотамии к возникновению

[9] Относительно топологики взгляда «сверху вниз» вспомним приведённый выше этимологический анализ греческих слов θεωρία, ἐπίστημα, κατηγορία и китайского *гуань* 觀.

[10] То есть в эпоху «Осевого времени», хотя сам этот термин В.Н. Романов рассматривает скорее скептически [9: с. 192].

[11] Даже несмотря на периодическую близость этих двух культурных форм: так, в Греции ранняя полисная законотворческая деятельность пересекалась с новорожденной философией (Доксографическая традиция, как известно, не только причисляет выдающихся законодателей к числу «семи мудрецов», но и приписывает Гераклиту, Пармениду и Зенону законотворческую деятельность (в первом случае, побуждение к ней) [13: с. 176, 247, 248, 276]), а в Китае именно управленцы-*ши* 士 стали той социальной прослойкой, в которой возник рефлексивный образ мышления [5].

философии не привело. Следовательно, ни наличие управленческих структур, способных осуществлять достаточно сложные проекты (как инженерно-технические, так и социально-юридические), ни наличие школ с прицелом на подготовку кадров для такого рода структур само по себе ещё не приводит к формированию теоретического мышления. По крайней мере, такого теоретического мышления, которое сумело обрести уровень и качество рефлексии, т.е. к генезису философии, который нас интересует в конечном счёте[12].

Но прежде, самый первый вопрос, который не может не возникнуть к концепции В.Н. Романова, таков: если теоретическое мышление первично появляется благодаря школьному образованию на основе корпуса текстов (пусть и не теоретических), откуда взялся сам этот корпус текстов? Ведь симпрактическая культура по определению тексты производить не способна.

Всё это наводит на размышления о необходимости концептуализации типа мышления, характерного для ранних цивилизаций, и, возможно, носившего переходный характер для тех цивилизаций, которым удалось открыть теоретический способ мышления.

Впервые вопрос о том, что культуры ранних цивилизаций не являются ни симпрактическими, ни теоретическими, поставил в опубликованной в «Вопросах философии» в октябре 2025 г. работе признанный отечественный специалист по истории и культуре Древней Месопотамии В.В. Емельянов [4]. Интересно, что мотивом к обращению В.В. Емельянова к проблематике исторических типов мышления стала опять же история ранних философий, в частности, полемика по поводу концепции бельгийского ассириолога М. ван де Миропа о существовании в Древней Месопотамии кластера знаний, который, с его точки зрения, можно было бы идентифицировать как философию [16]. Приведя весомые аргументы в опровержение подобной точки зрения, В.В. Емельянов задался вопросом о том, как можно охарактеризовать доминировавший в Древней Месопотамии тип культуры [4: с. 42]. Главным моментом несогласия В.В. Емельянова с концепцией В.Н. Романова выступает ограничение вариантов типологии культуры лишь симпрактическим и теоретическим: требуется некоторое «переходное звено» [4: с. 44–46]. Далеко не всю аргументацию В.В. Емельянова, теоретически обосновывающую необходимость постулирования такого «переходного звена», представляется возможным принять[13]. Но практическое исследование истори-

[12] Проблему того, что появление письменности само по себе не обязательно предполагает формирование теоретического способа мышления, осознаёт и сам В.Н. Романов [10: с. 192].

[13] В частности, значительные вопросы вызывает отождествление В.В. Емельяновым симпрактической культуры у В.Н. Романова с лично-именным социокодом у М.К. Петрова и особенно с дооперациональным периодом у Ж. Пиаже [4: с. 46]. Это три элемента абсолютно несводимых друг к другу классификационных схем. Критерием классификации стадий мышления у В.Н. Романова является степень вербализации механизмов трансляции способа деятельности [9: с. 75, 129]. Чрезвычайно важно, что стадии мышления в концепции В.Н. Романова отнюдь не привязаны к историческим эпохам: так, носителем симпрактического мышления у него выступает дед-современник, живущий «чуть подальше от Москвы» [9: с. 71]. Это само по себе значимый залог методологической адаптируемости схемы В.Н. Романова. Социокоды же в необоснованно усложнённой, запутанной и совершенно индифферентной к сотрудничеству с читателем концепции М.К. Петрова имеют критерием своей классификации то, что он называет «социальным кодированием» [8: с. 84]. Это тоже механизмы трансляции, но трансляции чего-то совсем другого, нежели конкретный способ деятельности у В.Н. Романова. Во-первых, словом «социокод» М.К. Петров по аналогии с ДНК (что само по себе спорно) обобщает весь громоздкий и многообразный «массив социально необходимого знания» [8: с. 32], что тут же, во-вторых, отдаёт это понятие в заложники жёсткой связи с историческими этапами (так, как их видела наука его времени). Так, лично-именной социокод у М.К. Петрова завязан на первобытность и, согласно автору, характерен для социума мужчин-охотников «на крупных животных» [8: с. 97] (интересно, попадают ли в эту классификацию бушмены или хадза с их охотой на пустынных землероек или рыболовы-андаманцы). Профессионально-именной социокод возникает при переходе к земледелию и появлении семьи (?!) [8: с. 105], которая в первобытности, по мысли М.К. Петрова, видимо, отсутствовала. Универсально-понятийный социокод связан «с дифференциацией физического и умственного труда» [8: с. 145], которую М.К. Петров почему-то ассоциирует с европейской культурой (?!). Сегодня сама точка зрения о наличии в каком-либо типе общества одного типа мышления отвергается как несостоятельная: одним из важнейших открытий Л. Леви-Брюля стало открытие гетерогенности мышления как в рамках одной культуры, так и в рамках одного человеческого сознания; этого же принципа активно придерживаются и представители деятельностного подхода (подробнее см., в частности: [11: с. 44–46]). Впрочем, можно долго и с иллюстрациями показывать, что тяжеловесные умозрительные построения М.К. Петрова не только совершенно оторваны от фактологической базы, но даже практически лишены исторических примеров, и что все эти факторы делают какое бы то ни было методологическое применение теории социокодов весьма сомнительным, но не в этом суть. В данном случае суть в том, что социокоды у М.К. Петрова – это нечто иное, нежели стадии мышления у В.Н. Романова. Ещё печальнее заканчивается соблазн применения к филогенетическим процессам онтогенетической концепции периодов развития ребёнка у Ж. Пиаже, что, к слову, подмечает и сам В.В. Емельянов [4: с. 46]. Достаточно будет заметить, что признаки высшей, по Ж. Пиаже, стадии развития ребёнка фиксируются антропологами на материале первобытных народов, представители которых не только понимают связь между целым и частью, но и способны становиться на точку зрения другого человека.

ко-культурного материала ранних цивилизаций совершенно очевидно подтверждает правоту В.В. Емельянова: «переходное звено» действительно требуется.

Понятийно-практическое мышление

В.В. Емельянов даёт любопытный идейный «пас», подмечая, что понятийное мышление вовсе не обязательно есть мышление теоретическое [4: с. 44]. С этим, безусловно, следует согласиться. Собственно, термин «понятийное» (либо «абстрактное») может быть использован как рабочий для обозначения такого типа мышления, которое уже перестало быть симпрактическим, но при этом не является теоретическим. В начале данной статьи мы отметили, что понятийное (абстрактное) мышление – это мышление, оперирующее отношениями между вещами и понятиями (в то время, как теоретическое мышление способно подняться уровнем выше: оно оперирует также отношениями и между самими понятиями, необходимо осциллируя между уровнями «вещи–понятия» и «понятия–понятия»[14]). Таким образом, главные функции понятийного (абстрактного) мышления, собственно, выражаются двумя его именованиями. Во-первых, это обобщение явлений в понятие, а во-вторых, абстрагирование, т.е. способность мыслить нечто вне связи с происходящим, планируя возможное.

Отсюда понятно, что всякое теоретическое мышление есть мышление понятийное, но не всякое понятийное мышление есть мышление теоретическое. Вспомним хайдеггеровский пример с молотком, который в *подручном* состоянии как бы «растворён» в деятельности [14: с. 88–90] (это ли не та самая симпрактичность?). Но стоит молотку, например, сломаться, и из *подручного* он превращается в *наличное*. Но даже сломанный молоток не становится объектом интереса сам по себе, вне зависимости от практического контекста. Как заметил сам М. Хайдеггер, «"Практическое" поведение "атеоретично"» [14: с. 89]. Мы имеем дело с типом мышления, который, с одной стороны, остался практическим, но с другой стороны, обрёл возможность понятийного оперирования без особого интереса к понятиям самим по себе. Такой переходный тип мышления мы назовём понятийно-практическим. Он уже не симпрактический (поскольку операции с вещами начинают включать отношения вещей и понятий), но ещё не понятийно-теоретический (т.е. носителя такого типа мышления ни вещи, ни понятия не интересуют сами по себе)[15].

Представляется, что мышление понятийно-практического типа – это мышление, которое не так просто заметить как раз в силу его близости обычному человеческому уму, в том числе и в наши дни. Подавляющее большинство видов деятельности, выполняемых людьми в наше время, требуют именно такого рода мышления. Так потому, что сами по себе они фактически являются гибридом предметной деятельности (исходно симпрактической) и результатов теоретического образования, особенно если учесть, что сегодня подавляющее большинство видов практической деятельности, будь то управление автомобилем или постановка капельницы, хотя бы на уровне обучения обязательно подразумевают определённый теоретический аспект (невозможный без понятийного аппарата). Но при этом автомобиль или капельница остаются *подручным* (в хайдеггеровском смысле слова), они встроены в деятельность, и если и смогут стать для водителя или медсестры объектом *теоретического* интереса *сами по себе как таковые*, то разве что в виде исключения. Судя по всему, понятийно-практический тип мышления начал исторически актуализироваться именно тогда, когда на каком-то этапе развития той или иной цивилизации формы трансляции некоторой деятельности (например, строительства, законотворчества, ритуалистики, мантики и др.) усложнились настолько, что начали необходимо подразумевать обучающий теоретический уровень.

Выводы

Таким образом, культурно-антропологическая концепция В.Н. Романова содержит целый ряд перспективных идей, позволяющих пролить свет на проблему происхождения теоретического мышления, рождение которого, в свою очередь, возможно считать решающим шагом на пути к возникно-

[14] В этой связи вспомним, какую реакцию произвёл в греческом интеллектуальном сообществе парадокс Парменида, предложившего концепцию невозможности движения исходя из чисто логического заключения о том, что бытие неизменно, ибо если было бы наоборот, оно могло произойти только из небытия, но небытия не существует. И это полностью противоречащее очевидности заявление было не просто принято к рассмотрению, а произвело настоящий фурор, стимулировав многочисленные попытки примирить план «понятие–понятие», где «движенья нет», с планом «вещи–понятия», где движение – несомненная очевидность.

[15] В этом смысле постулируемая В.В. Емельяновым характеристика культуры Месопотамии как «учётно-оперативной» [4: с. 46] служит примером работы именно такого рода мышления, так как его функцией, согласно точке зрения В.В. Емельянова, становится учёт поименованных предметов (подразумевающий обобщение: например, категории населения, типы ресурсов, виды животных или заболеваний и т.д.) с целью планирования возможных операций с этими предметами.

вению философии. В первую очередь, это идея о симпрактическом мышлении как исходной, «нулевой» стадии пути к теоретическому мышлению, а также идея о выходе за пределы симпрактического мышления посредством образовательного процесса на базе некоторого корпуса текстов[16]. При условии внимательной критики и аккуратной интерпретации концепция В.Н. Романова способна пролить свет на некоторые начальные моменты исторического пути генезиса философии. Следует согласиться с В.В. Емельяновым в его идее невозможности появления теоретического мышления напрямую из симпрактического и необходимости выделения «переходного звена» между симпрактическим и теоретическим (понятийно-теоретическим) мышлением. Как мы видели, в пользу существования такого переходного типа мышления обнаруживаются дополнительные аргументы. Такого рода тип мышления мы предлагаем именовать понятийно-практическим. Более того, представляется, что понятийно-практическое мышление становится наиболее распространённым для большинства людей в большинстве видов деятельности – после того, как возникает и получает распространение того или иного рода школьное образование на базисе определённого корпуса текстов. Иными словами, понятийно-практическое мышление возникает из симпрактического тогда, когда появляется деятельность, подразумевающая теоретическую стадию обучения. Особенно важным представляется, что теоретическое мышление, в свою очередь, возникает, на наш взгляд, именно на основе понятийно-практического, и это, как предполагает, возможно исторически проследить. Процесс генезиса теоретического типа мышления, открывшего дорогу возникновению философии, вне сомнения, заслуживает отдельного исследования в дальнейшем.

Список источников

1. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С.С. Образ античности : сборник статей, посвящ. лит. античности (1937–2004). Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. 477 с.

2. Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. Санкт-Петербург : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 382 с.

3. Выготский Л.С. Мышление и речь. Психологические исследования. Москва ; Ленинград : Гос. соц.-экон. изд-во, 1934. 325 с.

4. Емельянов В.В. Культурно-историческая теория В.Н. Романова глазами ассириолога // Вопросы философии. 2025. № 10. С. 40–55.

5. Конончук Д.В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 145–159.

6. Лурия А.Р. Язык и сознание. Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1979. 320 с.

7. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. Москва : Академический Проект: Фонд «Мир», 2005. 496 с.

8. Петров М.К. Язык, знак, культура. Москва : Едиториал УРСС, 2004. 328 с.

9. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. Москва : Издатель Савин С.А., 2003. 448 с.

10. Романов В.Н. Культурно-историческая антропология. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 362 с.

11. Тульвисте П. Культурно-историческое развитие вербального мышления. Таллин : Валгус, 1987. 344 с.

12. Ульянов М.Ю. Кун-цзы (552–479 гг. до н. э.): создание «массовой» школы и работа над комплексом учебных текстов // Конфуций. Лунь Юй. Суждения и беседы / пер. с кит. В.В. Башкеева. Москва : АСТ: ОГИЗ, 2023. С. 11–70.

13. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва : Наука, 1989. 576 с.

14. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.

15. Хань Фэй-цзы (Хань Фэй-цзы). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2010. 767 с.

16. Mieroop van de M. Philosophy before the Greeks: the Pursuit of Truth in Ancient Babylonia. Princeton : Princeton University Press, 2015. 312 p.

References

1. Averintsev S.S. Greek "literature" and Middle Eastern "literature" // Averintsev S.S. The image of antiquity : a collection of articles dedicated to lit. antiquity (1937–2004). St. Petersburg : ABC Classics, 2004. 477 p. (In Russ.).

2. Wolf M.N. Philosophical search: Heraclitus and Parmenides. St. Petersburg : Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, 2012. 382 p. (In Russ.).

[16] В этом отношении, заметим, концепция В.Н. Романова занимает достойное место рядом с другими концепциями, освещающими влияние письменности и книгопечатания на мышление; наиболее известной из их числа является концепция Дж. Каротерса – М. Маклюэна, нашедшая своё освещение в знаменитой «Галактике Гутенберга» [7] за авторством последнего, инициировавшей появление направления исследований «эффекта алфавита» (the alphabet effect).

3. Vygotsky L.S. Thinking and speech. Psychological research. Moscow ; Leningrad : Gos. sots.-ekon. publishing house, 1934. 325 p. (In Russ.).

4. Yemelyanov V.V. Cultural and historical theory of V.N. Romanov through the eyes of an assyriologist // Questions of Philosophy. 2025. No. 10. P. 40–55. (In Russ.).

5. Kononchuk D.V. On the genesis of Chinese philosophy // Questions of philosophy. 2023. No. 3. P. 145–159. (In Russ.).

6. Luria A.R. Language and consciousness. Moscow : Publishing House of Moscow. University, 1979. 320 p. (In Russ.).

7. McLuhan M. The Gutenberg Galaxy. Becoming a printer. Moscow : Academic Project: Mir Foundation, 2005. 496 p. (In Russ.).

8. Petrov M.K. Language, Sign, and Culture. Moscow : Editorial URSS, 2004. 328 p. (In Russ.).

9. Romanov V.N. Historical Development of Culture. Psychological and Typological Aspects. Moscow : Savin S.A. Publisher, 2003. 448 p. (In Russ.).

10. Romanov V.N. Cultural and Historical Anthropology. Moscow ; Saint Petersburg : Center for Humanitarian Initiatives; University Book, 2014. 362 p. (In Russ.).

11. Tulvist P. Cultural and historical development of verbal thinking. Tallinn : Valgus, 1987. 344 p. (In Russ.).

12. Ulyanov M.Y. Kung-tzu (552–479 BC): creation of a "mass" school and work on a set of educational texts // Confucius. Lun Yu. Judgments and conversations / translated from the Chinese by V.V. Bashkeev. Moscow : AST: OGIZ, 2023. P. 11–70. (In Russ.).

13. Fragments of Early Greek Philosophers. Part I. From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomism. Moscow : Nauka, 1989. 576 p. (In Russ.).

14. Heidegger, M. Being and Time. Kharkiv : Folio, 2003. 503 p. (In Russ.).

15. Han Feizi (Han Feizi). Beijing : Zhonghua Shuju, 2010. 767 p. (In Russ.).

16. Mieroop van de M. Philosophy before the Greeks: the Pursuit of Truth in Ancient Babylonia. Princeton : Princeton University Press, 2015. 312 p.

Информация об авторе

Д.В. Кончук – кандидат философских наук, доцент.

Information about the author

D.V. Kononchuk is Candidate of Science (Philosophy), Associated Professor.

Статья поступила в редакцию 01.06.2026; одобрена после рецензирования 15.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 01.06.2026; approved after reviewing 15.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 110–120
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 110–120

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И КУЛЬТУР
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ РОССИИ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАКТОВКЕ

PHILOSOPHY AS A SPACE FOR DIALOGUE BETWEEN CIVILIZATIONS AND CULTURES
PHILOSOPHICAL THOUGHT IN RUSSIA: A CONTEMPORARY HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL INTERPRETATION

Научная статья
УДК 141.82(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-110-120

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Рудольф Львович Лившиц
Независимый исследователь, Гатчина, Россия, rudliv@yandex.ru

Аннотация. Советская философия рассматривается в статье как результат воплощения в жизнь советского проекта. Последний анализируется в соответствии с принципом историзма, требующим учета конкретных условий развития общества в их динамике. По мнению автора, идейные истоки советского проекта восходят к идеологии Просвещения, нацеленной на построение разумного общества, состоящего из разумных людей. Именно на этом пути Россия искала выход из катастрофы, в которую она в начале XX в. волею обстоятельств попала. Реализация советского проекта проходила в напряженной борьбе и была связана с большими трудностями и массовыми страданиями. Однако общий смысл советской истории не в них, а в материальном и духовном созидании, в попытке построения общества, соответствующего идеалам Просвещения и новоевропейского гуманизма. Подвергается критике точка зрения, согласно которой очевидные успехи советской философии были достигнуты *вопреки* условиям, существовавшим в обществе. По мнению автора, эти успехи, равно как и расцвет высокой культуры, зримые достижения в социальной сфере, в науке, технике и т.п., – прямой результат воплощения в жизнь созидательного потенциала советского проекта. Отказ от него запустил деградационные процессы в философии, что не может не вызывать тревоги.
Ключевые слова: советская философия, принцип историзма, советский проект, высокая культура, созидание

Original article

SOVIET PHILOSOPHY AS A HISTORICAL PHENOMENON

Rudolf L. Livshits
Independent researcher, Gatchina, Russia, rudliv@yandex.ru

Abstract. The article examines Soviet philosophy as the product of the implementation of the Soviet project. The latter is analyzed in accordance with the principle of historicism, which requires consideration of the specific historical circumstances of social development and their evolution over time. The author argues, that the ideological origins of the Soviet project can be traced back to the Enlightenment ideal of constructing a rational society inhabited by rational individuals. Russia sought a way out of the catastrophe into which it had been drawn by historical circumstances at the beginning of the twentieth century through this very path. The implementation of the Soviet project unfolded amid intense struggles and was accompanied by profound difficulties and mass suffering. However, the historical significance of the Soviet experience should be sought not in these hardships, but in its aspirations toward material and spiritual creation – in the endeavor to build a society aligned with the ideals of the Enlightenment and modern European humanism. The article refutes the view that the evident achievements of Soviet philosophy were achieved in spite of the social conditions in which it developed. In the author's view, these achievements, along with the flourishing of high culture and tangible advances in the social sphere, science, technology, and other fields, were a direct result of the realization of the creative potential of the Soviet project. The abandonment of this project set in motion processes of decline in philosophy, a development that cannot but give rise to concern.
Keywords: Soviet philosophy; principle of historicism; Soviet project; high culture; creative endeavor

История философии и история народа

Советский период отечественной истории завершился относительно недавно, временна́я дистанция в 35 лет очевидно мала для масштабных обобщений, однако в обществе существует вполне объяснимый запрос на осмысление той полосы развития, через которую нам пришлось пройти. Это касается и такой значимой сферы духовной культуры, какой является философия. Одна из ранних попыток рассмотреть историю советской философии

© Лившиц Р.Л., 2026

была предпринята еще в 2001 г. [1]. Позже появилось немало трудов, посвященных различным аспектам темы: специфике социально-философской парадигмы советской философии [2], эволюции материалистического понимания истории [3], трактовке проблем философии сознания [4], взаимоотношениям философии и государства [5] и ряду других [6–9]. В основном авторы не разделяют известных уничижительных оценок советской философии, которые были даны Н.О. Лосским [10: с. 439] и В.В. Зеньковским [11: с. 708–709], однако негативные суждения о ней, по нашим наблюдениям, преобладают [12–15].

Среди этого потока публикаций выделяется статья В.Н. Поруса «Феномен “советской философии”» [16]. В ней предпринята попытка осмыслить советскую философию концептуально, на широком историческом фоне, как продукт советской цивилизации. Автор статьи в философских кругах широко известен, справедливо считается крупным авторитетом в области философии и методологии науки, и уже в силу этих обстоятельств его статья заслуживает особого внимания. Автор стремится избегать крайностей, а выраженная им позиция типична для многих серьезных исследователей. Добавим к этому, что статья написана с немалым литературным блеском. Поэтому наше дальнейшее изложение мы решили построить как полемику с идеями, высказанными в ней.

Ключевое положение статьи сформулировано следующим образом: «Оторвать историю “советской философии” от истории народа и его культуры невозможно» [16: с. 157]. Истина вроде бы тривиальная, она вытекает из принципа историзма, который требует рассматривать *любое* явление общественной жизни как результат всего предшествующего развития. (Впрочем, это требование относится и к природным феноменам.) Но одно дело – знание какой-либо общей истины, и совсем другое – умение применить это знание к изучению действительности. В.Н. Порус – и в этом большое достоинство его работы – не просто декларирует принцип историзма при рассмотрении истории отечественной философской мысли, но и последовательно проводит его в своих рассуждениях. И если автор прав (а он безусловно прав), то это значит, что по отношению и к его исследованию двадцатилетней давности логично применить те же критерии, которые он использовал для анализа отечественной философии предшествующего периода.

В 2006 г., когда В.Н. Порусом писалась его статья, расставание с советским прошлым еще не завершилось. За 15 лет, прошедших с момента распада Советского Союза и свержения советской власти, советская Атлантида только начала покрываться волнами исторического океана. На философских кафедрах продолжали трудиться люди, получившие образование в советскую эпоху, молодые кадры, не имеющие опыта философствования в новых условиях, только вступали на стезю самостоятельной работы. В 2026 г. ситуация уже иная. Все меньше людей имеет опыт жизни в советское время, поколение, некогда задававшее тон в философии, закономерно уступает место следующим поколениям. Те, чья научная молодость пришлась на 1991 г., приблизились к порогу своего семидесятилетия или уже перешагнули за него. Что же касается поколения, к которому принадлежит сам В.Н. Порус (родившийся в 1943 г.), то оно, конечно, в силу объективных причин не имеет возможности формировать в философии мейнстрим. Советская эпоха *действительно* стала нашим прошлым. Историческая дистанция, которая нас от нее отделяет, для подведения итогов вполне достаточна. Жар страстей, обуревающих отечественное философское сообщество, с тех пор несколько приостыл, и теперь появилась возможность судить о делах не так давно минувших дней с меньшей степенью ангажированности, чем в 2006 г. Время для вполне незаинтересованного отношения к философскому наследию советской эпохи, конечно, еще не настало, для этого требуются века, а не десятилетия, однако оно ближе ровно на двадцать лет с того момента, когда была написана статья В.Н. Поруса.

Выше было процитировано главное положение статьи В.Н. Поруса. Оно сформулировано с классической ясностью и поэтому с полным на то основанием может считаться афоризмом. Совершенство литературной формы, в которую облечен центральный тезис статьи, побудило нас использовать его в качестве эпиграфа к одной нашей работе [17]. В.Н. Порус безусловно прав. Советская эпоха на самом деле глубочайшим образом отразилась на всех сторонах материальной и духовной жизни нашего общества, в том числе, разумеется, и на таком важнейшем феномене высокой культуры, каким является философия. По историческим меркам эта эпоха длилась совсем недолго – всего-то 74 года, – причем около двух десятилетий из них ушли на войны и послевоенное восстановление. Однако за это время произошли колоссальные изменения во всех областях общественной жизни. Не могли они, естественно, обойти стороной и такую чувствительную к биению общественного пульса материю, как философия. Так что с точкой зрения В.Н. Поруса, повторимся, мы согласны. Однако это

не значит, что наша позиция полностью совпадает со взглядами уважаемого автора.

Совершенно верно, что историю философии нельзя отрывать от истории народа, но вопрос состоит в том, как эту последнюю понимать: как череду бедствий и страданий или как движение от одного свершения к другому? Посмотрим, какая трактовка ближе сердцу В.Н. Поруса. Так, он пишет: «Мираж нового мироустройства давно, задолго до того, как его гротескные подобия стали овеществляться в *большевистской авантюре* (курсив наш. – *Р.Л.*), манил к себе русскую философскую мысль, и даже сама авантюра могла казаться пусть страшным и жестоким, но исторически оправданным путем к осуществлению мечты» [16: с. 156]. Итак, ключевые слова произнесены: большевистская авантюра. Из контекста ясно, что это не изложение чужих взглядов, а собственная позиция автора. Отрицательное отношение автора к большевикам вполне определенно выражено и в таком заявлении: «Русские философы (и те, кого большевики изгнали из России, и те, кому удалось или пришлось остаться) остро ощущали неизбежность краха “старого мира” и пытались разглядеть контуры “мира нового”» [16: с. 156]. И это утверждает автор, который в той же статье пишет: «<…> Историю философии в “советское” время следует рассматривать во всей ее сложности, со всеми противоречиями, парадоксами, во всей полноте ее связей с условиями общественной жизни, не сбиваясь на идеологические и пропагандистские клише» [16: с. 155]. Но ведь одно из самых распространенных и охотно тиражируемых антисоветски настроенными авторами пропагандистских клише является как раз спекуляция на истории с «философским пароходом», призванная изобразить большевиков обскурантами и гонителями свободной мысли.

Если В.Н. Порус действительно желает рассматривать историю «во всей ее сложности, со всеми противоречиями и парадоксами», то почему он не считает нужным вникнуть в действительный смысл мер, предпринятых советской властью в 1922 г.? В антисоветской пропаганде они изображаются как выражение глубинной сущности этой власти, настроенной на подавление любого инакомыслия, и автор, судя по тексту, против такой трактовки ничего не имеет. Однако объективный анализ этой акции показывает, что она была предпринята вовсе не из доктринальных соображений, а по причинам сугубо ситуативным. В 1922 г. советская власть была еще слаба, контрреволюция в разных обличьях грозила ей со всех сторон. В случае своего поражения большевики не могли надеяться на выговор с занесением в учетную карточку, их всех ждала неминуемая смерть. И потому большевистское руководство вынуждено было избавиться (максимально гуманным методом, который тогда был возможен) от тех, кто представлял реальную или потенциальную угрозу новой власти. Среди высланных, напомним, был и И.А. Ильин – ярый враг советской власти, идеолог и пропагандист фашизма, обладающий немалым литературным талантом и даром красноречия. Сознаемся честно, о том, что он «остро ощущал неизбежность краха “старого мира” и пытался разглядеть контуры “мира нового”», мы ничего не знаем. А вот о том, что он люто ненавидел советскую власть и всю свою жизнь посвятил борьбе с ней, нам хорошо известно. Не станем, однако, задерживаться на теме «философского парохода», она рассмотрена нами в другой статье [18]. Мы вынуждены были ее коснуться с целью показать, что слова «о большевистской авантюре» – не случайная оговорка, а адекватное выражение позиции автора.

А вот с нею согласиться мы никоим образом не можем. Как в силу соображений общетеоретических, так и конкретно-исторических.

Невозможно отрицать, что авантюры в истории случаются. Так, авантюрой был поход Наполеона в Россию. Французский император имел весьма приблизительное, туманное представление о стране, которую он хотел подчинить своей «наглой воле». Все его расчеты строились на иллюзиях, на неверной оценке трудностей, с которыми его войску пришлось столкнуться на российских просторах. Не менее авантюрным был гитлеровский план «Барбаросса», целиком основанный на стратегии блицкрига. Авторы плана исходили, как и их предшественники за 128 лет до них, из ложной картины советской действительности, неправильно оценивали военный потенциал СССР, политическую устойчивость государства, моральный дух советского народа. Это наиболее показательные примеры авантюр, они приведены для того, чтобы продемонстрировать общую природу такого рода феноменов: фатальный разрыв планов и возможностей их воплощения в жизнь.

Однако когда речь идет о массивных процессах и, более всего, о таких, как социальная революция, понятие авантюры теряет свой смысл. Общество закономерно развивается, проходит через различные качественные состояния. При благоприятных обстоятельствах такие переходы совершаются относительно плавно, без масштабного насилия. Но далеко не всегда и не везде обстоятельства оказываются благоприятными. Наиболее крупные, эпохальные изменения происходят как революции. Одержимые революционной страстью силы дей-

ствуют порой безрассудно, но только благодаря им общество восходит на следующую ступень прогресса. Так, не был авантюристом Оливер Кромвель, благодаря которому Англия расчистила себе дорогу к капитализму. Нельзя считать авантюристами и якобинцев, наиболее радикальных борцов против феодальных порядков во Франции.

Точно так же несправедливо исторически и неверно по существу клеймить большевиков как авантюристов. Правящий класс императорской России сильно запоздал с проведением буржуазных преобразований. В результате к началу Первой мировой войны отставание России от передовых стран Запада было настолько велико, что она оказалась не в состоянии выдержать выпавших на ее долю тягот. Февральская революция должна была, по идее, спасти страну от надвигающейся катастрофы, но Временное правительство своими действиями только усилило нарастающий хаос. И лишь партия большевиков смогла предложить народу реальный план выхода из сложившейся ситуации. Народ пошел за большевиками – таков непреложный исторический факт. И именно большевики сумели совершить цивилизационный рывок, который позволил преодолеть стране вековую отсталость. Под руководством партии большевиков в Советском Союзе были проведены преобразования, которые позволили подготовиться к войне. Нацистская Германия, объединив вокруг себя антисоветские силы Запада, обрушила на нас всю свою военную мощь, но в итоге потерпела сокрушительное поражение. Именно Советский Союз – эта исторически обусловленная реинкарнация России – внес решающий вклад в освобождение народов Европы от нацистской чумы. И всего лишь 16 лет спустя после окончания войны старший лейтенант Юрий Гагарин отправился в свой легендарный полет.

Были ли в ходе реализации советского проекта приняты какие-то неверные решения, совершены ошибки и даже прямые преступления? Вопрос риторический! Какие масштабные исторические сдвиги могут произойти без этого? Надо быть очень наивным человеком, чтобы всерьез полагать, будто подобное возможно. Если же рассуждать не столь инфантильно, то нельзя не прийти к выводу, что большевики справились с исторической задачей, которую они добровольно взвалили на свои плечи: вывели нашу страну на магистраль прогресса, превратили ее в процветающую передовую державу, обеспечив народу благополучную и духовно содержательную жизнь.

И мы должны считать, что все это стало результатом деятельности «авантюристов»?

«Вопрекизм» как объяснительный принцип

Впрочем, В.Н. Порус вовсе не относится к числу радикальных либералов, представляющих историю советского общества как беспросветную череду неудач, провалов и преступлений. Нет, в его статье мы находим совершенно иные суждения и оценки. Процитируем соответствующий пассаж: «Кто мог, не кривя душой, отрицать, что при советской власти была ликвидирована неграмотность населения, что массы получили доступ к образованию, что государственная поддержка сделала в два-три десятилетия науку Советского Союза одной из самых первоклассных в мире? Не только в “области балета”, но и во многих других сферах культуры мы были “впереди планеты”: фильм С. Эйзенштейна о мятежном броненосце до сих пор возглавляет список лучших фильмов за всю историю кино, шедевры Д. Шостаковича и С. Прокофьева, мастерство Л. Когана, Д. Ойстраха, Г. Нейгауза, С. Рихтера – признанная классика музыкальной культуры, советские шахматисты десятилетиями были лидерами мировых шахмат, а хоккеисты легендой мирового спорта» [16: с. 154–155] (пунктуация источника. – *Р.Л.*).

Мало того, В.Н. Порус не желает присоединяться и к тем авторам, которые дают советской философии уничижительные оценки.

Правда, тут необходимо сделать одно важное пояснение. В анализируемой статье проводится различие между просто советской философией и «советской философией» в кавычках. В заголовке статьи словосочетание «советская философия» заключено в кавычки, что само по себе указывает на то, какое важное значение автор придает означенному различению. Однако оно никак в статье не эксплицировано, и остается только предполагать, в чем разница между двумя терминами. Насколько нам удалось понять, под советской философией (без кавычек) автор понимает все проявления профессиональной философской рефлексии, имевшие место в советское время в нашей стране безотносительно к их идеологической ангажированности. А к «советской философии» он относит феномены, несущие на себе печать явной вовлеченности в идеологическую борьбу. Если наше понимание авторской позиции правильно, то мы должны прямо заявить, что с нею согласиться не можем. Наше убеждение состоит в том, что идеологически неангажированной философии не существует в принципе. Философия – это область предельных смыслов, система мировоззрения. И уже в силу этого она непременно выходит на сферу интересов людей. Поскольку главное, что людей разделяет, – не принадлежность к тому или другому полу, не место

проживания и уж тем более не увлечения, а отношение к средствам производства, постольку системообразующие социальные группы – это классы. (Не в позитивистском, а в марксистско-ленинском понимании этого феномена.)

На практике это означает, что философия всегда так или иначе выражает определенные классовые интересы. (Не сиюминутные, конечно, а коренные, стратегические.) Следует в то же время учитывать, что внутри философии существуют градации в смысле близости к таким интересам. Одно дело – социальная философия или философия политики, другое – философия искусства (эстетика) или философия познания (гносеология). В одних случаях связь философских идей с глубинными классовыми интересами носит завуалированный, опосредованный характер, в других – открытый и непосредственный. (Вопрос о связи философии природы с идеологией требует отдельного рассмотрения, мы здесь не намерены его касаться.)

Близкую к взглядам В.Н. Поруса позицию занимает Н.В. Мотрошилова. Она категорически заявляет, что «употребление терминов “советская философия” и “философия советского периода” как эквивалентных – абсурдно» [7: с. 80]. Как же автор проводит линию разграничения между первым и вторым? Ответ сформулирован следующим образом: «Так называемая “советская псевдо-философия” представляла собой смесь идеологических и квази-философских элементов, служившую средством прямого подавления именно философии и философов советского периода» [7: с. 80] (орфография источника. – *Р.Л.*). Итак, псевдофилософия есть смесь идеологических и квазифилософских элементов. Но ведь приставки «квази» и «псевдо» имеют один и тот же смысл. Получается, таким образом, что советская псевдофилософия есть смесь псевдофилософии с чем-то еще. Как всю эту мудрость уразуметь? Но общий посыл в общем-то понятен: в советские времена существовала хорошая философия и плохая. Хорошая имеет право называться советской, а нехорошая – нет. Возникает логичный вопрос: а что, когда-то и где-то было иначе? Всегда и везде творческая мысль философов рождала одни шедевры?

Попробуем применить методологию Н.В. Мотрошиловой к художественной литературе. В советские времена было написано огромное количество романов. В их числе – роман Владимира Богомолова «Момент истины» и роман Михаила Бубеннова «Белая береза». Оба произведения – о войне. Первое – гениальное, второе – более чем посредственное. И как теперь быть? Отказать творению Бубеннова в праве принадлежать к советской литературе?

Поэтому мы не считаем возможным согласиться с попыткой разделить понятия «советская философия» и «философия советского периода».

В затронутой связи не могу удержаться от соблазна процитировать стихи Пушкина:

«И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклинаю,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю» [19].

Впрочем, вернемся к основному сюжету. Посмотрим, что пишет В.Н. Порус, давая общую оценку «советской философии» (кавычки не наши. – *Р.Л.*). «Для историков отечественной философии XX в., – заявляет автор, – важнейший факт заключается в том, что именно тогда, когда философская традиция России, казалось, была окончательно разрушена, возникли предпосылки к ее возрождению. К концу 50-х они уже окончательно созрели, а в 60-е гг. уже можно было говорить о наличии в стране философских школ и направлений, развивавшихся быстро и уверенно, заставивших о себе говорить уже не как о напоминаниях былой славы, а как о динамичных, во многом соответствующих мировому уровню, а кое в чем и превышающих его трендах мысли. Это был процесс, безусловно, вызванный подспудно нарастающими переменами всей общественной и культурной жизни. Но совершили его конкретные люди, имена которых должны быть названы во всех исторических исследованиях наравне с великими, потому что они действительно совершили великое дело: подняли из руин философию России» [16: с. 160–161]. Итак, согласно автору, всего лишь через 35 лет после Гражданской войны в нашей стране, рухнувшей в результате выпавших на ее долю испытаний в пучину варварства, возникла философия, «соответствующая мировому уровню». И автор называет в своей статье целый ряд первоклассных советских философов, творчеством которых могла бы гордиться любая национальная культура.

Это ли не блестящий результат? К тому же, напомним, достигнутый наряду с успехами в других сферах высокой культуры, о которых В.Н. Порус не преминул в своей статье упомянуть.

Итак, с одной стороны, подлинные взлеты духа, культурные достижения мирового уровня, с другой – «репрессии, лагеря и тюрьмы», «насильственное подавление свободы мысли и искажение нравственных оснований жизни» [16: с. 158], «погромы и мракобесные кампании», «информационный голод», «дикая цензура», «глубокая изоляция от

мирового философского сообщества» [16: с. 161]. И все это, конечно, в условиях реализации «большевистской авантюры» и после пережитой страной «громадной культурной катастрофы» [16: с. 165].

Как такое стало возможным? Перед нами – явный парадокс, требующий своего объяснения. Попробуем его отыскать в статье. Общий ответ на поставленный вопрос сформулирован следующим образом: «<...> Если идеи изъяты из свободного обмена и не могут участвовать в споре, если интерес к ним грозит бедами, если сами они подвергаются искажению и глумлению, то процесс уходит в глубину человеческого духа, скрывается в ней, продолжая уже из этого убежища посылать сигналы, поддерживающие и ободряющие умы и души, которым они адресованы. В такие времена человеческий поступок значимее многих и многих слов, произнесенных или написанных так, как вынуждают обстоятельства жизни. Именно в поступке, а не во фразе, из глубины на поверхность бытия выходит подлинная философия – та, которая живет, несмотря ни на какие обстоятельства и прагматические соображения, живет по принципу “Дух дышит, где хочет” – даже там, где, казалось бы, дышать совсем нельзя» [16: с. 160]. Если выразить эту мысль предельно кратко, то она состоит в том, что философия развивалась в советское время не *благодаря*, а *вопреки* существующим условиям.

Дипломатично выражаясь, такое объяснение не кажется очень убедительным. Отдельный человек, конечно, способен пойти наперекор обстоятельствам. Например, ребенок, выросший в неблагополучной семье, может в результате самовоспитания сформироваться как личность с положительными социальными установками. Но когда речь идет о массовых процессах, ничего подобного не происходит. Так, Советский Союз не мог победить в Великой Отечественной войне вопреки Сталину, хоть отдельные мудрецы и выдвигают такую теорию. Мифологема «вопрекизма» привлекается антисоветски настроенными авторами всякий раз, когда нужно объяснить какой-либо очевидный успех советской власти, которого, согласно высокой либеральной теории, быть не должно.

Теперь пройдемся по пунктам по тем обстоятельствам, вопреки которым, согласно автору, творили советские философы (не все, конечно, а только те, которые соответствуют принятым В.Н. Порусом критериям профессионализма).

«Репрессии, лагеря и тюрьмы». Да, среди тех, кто во времена, которые ныне принято называть сталинскими, попал под каток репрессий, были и философы. Но значит ли это, что они пострадали за свою профессиональную деятельность, а не за участие в политической борьбе на стороне контрреволюции? Обоснованно судить о таких вещах мы можем только в том случае, если располагаем всей полнотой информации. Поясним эту мысль на одном хорошо известном примере. Из истории не вычеркнуть того факта, что большевики расстреляли талантливого поэта Николая Гумилева. Его гибель, безусловно, – большая потеря для русской словесности. Но ведь он пострадал не за свои стихи, а за участие в контрреволюционном заговоре. Гражданин Гумилев совершил преступление против государства и закономерно понес за это наказание. Поэтический талант, коим этот гражданин обладал, не является обстоятельством, смягчающим вину. Как, впрочем, и любой другой талант: музыкальный, инженерный, педагогический или философский.

В 2006 г., когда В.Н. Порус писал свою статью, в восприятии советской истории доминировал обвинительный уклон, либеральная интеллигенция рассматривала так называемые сталинские репрессии как изначально беззаконные и несправедливые. Но в наши дни, когда уже пятый год идет война объединенных сил Запада против России, такое понимание дела выглядит как упрощенное, если не сказать инфантильное.

«Насильственное подавление свободы мысли». «Свобода мысли» – любимый фетиш либерального интеллигента. Там, на благословенном Западе, полагает он, эта свобода есть, а вот в «тоталитарном совке» ее никогда не было; более того, за всякую попытку отойти от официального канона следовала репрессия. Двадцать лет назад иллюзии относительно того, как обстоят дела со свободой слова «в цивилизованных странах», еще далеко не развеялись, что нашло отражение и в позиции В.Н. Поруса. Но теперь ситуация другая. Практика в очередной раз подтвердила ту истину, что свобода неотделима от ответственности. Свобода моего кулака заканчивается там, где начинается ваш нос. Свобода высказывания ограничена общественным интересом, в первую очередь классовым. И при всей «свободе мысли», которая в западном обществе якобы существует, идейный мейнстрим повсюду одинаков: Россия изображается как страна дикая, варварская, исполненная злобы и коварства, питающая агрессивные замыслы против миролюбивых наций, несущих свет прогресса всему остальному человечеству. Нужный эффект достигается, надо сказать, в основном методами сугубо экономическими, но это делается по соображениям прагматическим, а вовсе не из-за неприятия насилия как такового.

«Искажение нравственных оснований жизни». Формулировка столь расплывчатая, что к ней трудно дать какой-либо конкретный комментарий. Можно лишь предположить, что автор считает советских людей нравственно неполноценными. В иных странах, у иных народов, надо полагать, «нравственные основания жизни» существуют в аутентичном виде, а в советском обществе они были «искажены». Состав обвинения, правда, не раскрыт: то ли все советские люди впали в свальный грех, то ли погрязли в воровстве и мздоимстве, то ли превратились в законченных эгоистов. Остается, правда, большой загадкой, как такие нравственно порочные существа смогли вынести на своих плечах неимоверную тяжесть войны, явив всему миру примеры массового героизма и самопожертвования.

«Погромы и мракобесные кампании». Да, они действительно имели место, и тот, кто их пережил, вряд ли сохранил о них светлые воспоминания. Житейски эти чувства вполне понятны. Но ведь философия на то и существует, чтобы уметь взглянуть на вещи с точки зрения более высокой, чем житейская.

Дело в том, что идейные схватки возникают только там и тогда, где и когда поднимаются вопросы, представляющие общественный интерес.

Покажем это не на философских дискуссиях по вопросам естествознания, о которых В.Н. Порус говорит в своей статье, а на эпизоде, относящемся к более позднему периоду. В 1969 г. в журнале «Вопросы философии» была опубликована статья М.К. Петрова [20]. В ней речь шла об античной философии и (в осторожных выражениях) подвергались сомнению некоторые школьные истины. В философском сообществе (и не только в нем) разразилась оживленная дискуссия по поводу этой статьи. Страсти кипели, позиции сторон сталкивались. Победили противники точки зрения М.К. Петрова; его статья была признана ошибочной, а сам он подвергнут наказанию: исключен из КПСС и лишен права преподавать философию. В интересующем нас контексте не имеет смысла обсуждать вопрос о том, кто прав по существу. Стоит обратить внимание на другое: хотя статья касалась сюжетов, далеких от повседневности, она стала объектом большого интереса. Это оказалось возможным по той причине, что философия воспринималась обществом не как отвлеченное мудрствование, а как деятельность, непосредственно касающаяся всех и каждого.

Сразу после войны уровень общественного ожесточения был очень высок, и это не могло не сказаться на характере и исходе дискуссий по философским вопросам. В 1969 г. ожесточение еще не исчезло совсем, но уже значительно ослабло. М.К. Петров, конечно, пострадал, но свободы не утратил, как, впрочем, и возможности зарабатывать на жизнь. Если бы его статья появилась в печати 10 лет спустя, она прошла бы незамеченной.

В наши дни в философских журналах (которых издается в послесоветской России великое множество) печатается масса статей, содержащих утверждения не просто спорные, а очевидно эпатирующие, а порой и откровенно вздорные. Очень много публикаций, не отвечающих элементарным критериям качества. И – ноль реакции в философском сообществе. Об обществе за его пределами и говорить не стоит. Никто такие статьи критике не подвергает, поскольку никто их не читает. Послесоветское общество утратило интерес к философии. Философ волен писать все, что ему заблагорассудится, поскольку желающих читать сложные для восприятия тексты более не наблюдается. Ситуация в корне изменилась, но стала ли она лучше?

«Информационный голод». Конечно, он был, отрицать его нелепо. И если бы только информационный! В 1933 г. в Советском Союзе разразился, как известно, просто голод, унесший в могилу великое множество народа. Случился голод, хоть и не столь масштабный, также в 1946 г. С первых лет своего существования советской власти пришлось вести гражданскую войну, потом преодолевать разруху, поднимать страну из руин, проводить индустриализацию, коллективизацию и готовиться к большой войне. Нужно было резко поднять культурный уровень народа, создать самодостаточную систему образования, науку и т.д. Для полноценного функционирования научных учреждений требовалась и соответствующая библиотечная база. Научные книги – такова уж их специфика – не могут издаваться большими тиражами. Чтобы быть в курсе исследований за рубежом, необходимо приобретать иностранные книги, а за рубли их купить невозможно. Наиболее ценные издания на иностранных языках требуется переводить на русский язык, что опять-таки влечет за собой немалые расходы. И сколько бы ни было книг в библиотеке, для творческого ума их все равно мало, все равно ученый ощущает «информационный голод». В.Н. Порус смотрит на вещи со стороны потребителя, не пытаясь взглянуть на дело с точки зрения организатора условий работы ученого. Но если вдуматься в те сложности и трудности, в те проблемы, которые стояли перед людьми, отвечающими за информационное обеспечение советской науки, то легко убедиться, что положение в этой сфере не было столь уж критическим, как может показаться на первый взгляд.

«Дикая цензура». Итак, по мысли В.Н. Поруса, советские философы создавали свои шедевры, невзирая на цензуру, к тому же еще и «дикую». В момент, когда его статья была опубликована, солнце свободы сияло над новой Россией уже 15 лет. И в каком направлении развивались события в течение этого срока? В той же статье на этот счет написано следующее: «Пространство культуры заполняется чертополохом вульгарного философствования» [16: с. 166]. Абсолютно справедливая оценка; можно только добавить, что за те 20 лет, что она была высказана, положение дел изменилось только к худшему. Но ведь цензуры теперь нет – ни «чуткой», как во времена Пушкина, ни «дикой», как в советский период отечественной истории. Либерально мыслящий интеллигент твердо верит, что в «цивилизованном обществе» цензура отсутствует, поскольку существует свобода мнений и строго соблюдаются права человека. Но человек не столь простодушный отлично понимает: там, где есть общество, имеется и цензура. Вопрос только в том, каким именно способом общество следит за соблюдением границ высказываний, за которые нельзя выходить. В Советском Союзе существовал многослойный фильтр в виде разных официальных и неофициальных институций, в послесоветской России он упразднен. Если верить либеральной мифологии, это должно было сказаться на культуре самым благотворным образом. Ожидания, увы, не оправдались. Как показала практика, в буржуазном обществе (при наличии демократического режима) устанавливается один-единственный вид цензуры – цензура рынка. А она на высокую культуру действует угнетающе, но зато благоприятствует всякому «чертополоху». Можно привести массу примеров, иллюстрирующих этот тезис, но самый, пожалуй, выдающийся – научная монография одного дальневосточного автора, содержащая 3800 (три тысячи восемьсот!) ошибок против русского языка [21]. За сей многомудрый труд ему была присвоена ученая степень доктора социологических наук.

«Глубокая изоляция от мирового философского сообщества». Под мировым философским сообществом понимается, естественно, сообщество западное. Да, изоляция имела место. Она была результатом того самого «железного занавеса», о котором неоднократно упоминается в статье В.Н. Поруса. Но кто этот занавес опустил? Кто несет ответственность за то, что Советский Союз был отгорожен от «цивилизованного мира»? Либеральный интеллигент по привычке взваливает вину за изоляцию нашей страны на большевиков, поскольку имеет об истории лишь приблизительное представление. В реальности же политику железного занавеса по отношению к СССР и его союзникам провозгласил Уинстон Черчилль в известной Фултонской речи (март 1946 г.). Конечно, эта политика затрудняла доступ советских читателей к зарубежной литературе. Но ведь такие же сложности испытывали и иностранные коллеги советских философов! Они были практически лишены возможности читать философские сочинения, написанные авторами, живущими по другую сторону «железного занавеса», в том числе и теми из них, кто создавал шедевры «мирового уровня». Однако о том, что это обстоятельство отрицательным образом сказалось на творчестве западных философов, ничего не известно. Получается как-то странно: когда советские философы «глубоко изолированы» от западной литературы, это очень плохо. А вот если западные любомудры находятся в той же ситуации, то это такой пустяк, о котором не стоит и упоминать.

Констатируем: методология «вопрекизма» – непригодный инструмент для понимания истории советской философии.

Советская философия и советский проект

На наш взгляд, адекватное восприятие исторического пути советской философии, ее связи с обществом требует раскрытия сущности советского проекта. Для этого недостаточно констатировать исторические факты, необходимо выявить их глубинный смысл. Последний же заключается в том, что советский период отечественной истории есть попытка воплощения в жизнь идеи построения разумно организованного общества, состоящего из разумных индивидов. В сущности, советский проект является продолжением и модификацией (применительно к условиям России) проекта Просвещения, тесно связанного с идеалами новоевропейского гуманизма [22: с. 28]. Особенно наглядно это проявилось в том, как и на каких принципах была организована система образования. Ее главная цель состояла не в том, чтобы формировать личность, приспособленную к выполнению определенной социальной функции, а в том, чтобы воспитывать человека-творца, созидателя, обладающего системным мировидением.

Сама по себе грандиозность задачи требовала мощного философского оснащения, что обусловливало особый социальный статус философии. В.И. Ленин, роль которого в реализации советского проекта в пояснении не нуждается, не был профессиональным философом. Однако как обладатель мощного интеллекта он отличался способностью осмысливать любой частный вопрос в философском контексте. О философском даровании

В.И. Ленина писали многие авторы, в том числе и те, которые, согласно В.Н. Порусу, составляют славу советской философии [23: с. 147–164]. Отблеск личности Ленина лежит на всем советском проекте. Это нашло свое выражение, в частности, в том, что философия в советском обществе имела особый статус. Так, созданный еще до войны Институт философии располагался на Волхонке, 14, в двухстах метрах от кремлевской стены. С азами философской премудрости знакомились рядовые члены КПСС в системе партийной учебы. В 1967 г., когда для этого созрели материальные условия, курс философии был введен в образовательные программы *всех* вузов. Объем отводимых на изучение этой дисциплины часов был достаточен, чтобы студенты могли усвоить ее базовые понятия. В итоге в «эпоху застоя» в Советском Союзе сформировалось многочисленное сообщество философов, имевших хорошие условия для своей профессиональной деятельности.

В.Н. Порус в этой связи справедливо отмечает: «<…> Вовлеченность философов в нормальный академический процесс, связанный не в последнюю очередь с преподаванием философии в различных образовательных структурах, создавала предпосылки для повышения их профессионального уровня, устанавливала определенные ценностные стандарты, ориентировала на поиск таких решений важнейших мировоззренческих и методологических проблем, в которых был недопустим налет претенциозной доморощенности, идеологического чванства, невежества под маской преданности идеологическим догмам» [16: с. 161]. Но если все это так, то отчего же тогда советский проект, выдвинутый большевиками и воплощенный ими в жизнь, был «авантюрой»? Какая же это авантюра, если она оказалась столь плодоносной?

И ведь не только в отношении философии! Все те достижения советской власти, о которых пишет В.Н. Порус, равно как и те, о которых он не упомянул, разве с неба упали? Разве расцвет культуры в СССР не стал результатом культурной революции? Разве возможно было преодоление технической отсталости исторической России от передовых стран без индустриализации? И разве без коллективизации смог бы СССР стать современной страной с преобладанием городского населения?

Советский проект был проектом выхода из катастрофы, в которую волею обстоятельств Россия оказалась заброшена в начале XX в. История его воплощения в жизнь – это история непрерывной борьбы с многочисленными и сильными врагами, история невиданных жертв и массовых страданий. Но общий смысл советского периода нашей истории все-таки не страдание, а созидание. И этого не могли не ощущать творческие личности, чувствующие свою связь с эпохой, – будь то музыканты, художники, поэты или мыслители. Вал истории вздымал советский народ все выше и выше, что нашло свое выражение в духоподъемном характере советской культуры в целом и советской философии в частности. И потому отмеченный В.Н. Порусом расцвет советской философии, начавшийся в 60-е гг. прошлого века, произошел не вопреки условиям жизни, а вследствие сложившихся обстоятельств. Сложившихся не случайно, не стихийно, а вполне закономерно, в результате реализации советского проекта.

Современная Россия от советского проекта отказалась. Ее идеологический мейнстрим фактически составляет антикоммунизм и неразрывно связанный с ним антисоветизм. И то, и другое противоречит реалиям жизни. Так, когда житель современной России среди ночи ощущает приступ острой боли в области сердца, он тут же набирает номер «Скорой помощи», будучи твердо уверен в том, что его не оставят в беде. И при этом не возьмут с него ни копейки. Таковы зримые плоды «большевистской авантюры». Да и вся материальная среда послесоветской России – железные и шоссейные дороги, аэродромы, электростанции, линии электропередач, трубопроводы и т.п. – все это результат той же «авантюры».

Согласно высокой либеральной теории, отказ от советского проекта должен был самым благотворным образом сказаться на отечественной культуре, на философии в том числе. Но что мы видим в действительности? В.Н. Порус замечает по этому поводу следующее: «Философское сообщество России стареет, приток свежих сил заторможен или приостановлен. <…> Если эта тенденция не будет переломлена, деградация культуры станет необратимой. Исследование феномена “советской философии” может и должно способствовать тому, чтобы эта угроза была воспринята со всей серьезностью» [16: с. 166]. Воистину так! Только слова «советская философия» в кавычки заключать не стоит. Это была настоящая философия, достойная нашей великой страны с ее великой историей.

Список источников

1. Любутин К.Н., Русаков В.М. Отечественная философия советского периода: (очерки). Екатеринбург, 2001. Ч. 1. 314 с.

2. Горбачев В.Г. Социоцентризм как познавательная установка в советской философии // Среднерусский вестник общественных наук. 2009. № 1. С. 14–20.

3. Корякин В.В. Деградация советского марксизма на примере философии и методологии истории второй половины XX века // Вестник Пермского университета. Серия: Философия. Психология. Социология. 2019. Вып. 1. С. 29–43.

4. Климова С.М. Философия сознания и осознание философии в интерьере советской эпохи // Философские науки. 2020. Т. 63, № 5. С. 126–148.

5. Владимиров П.В. Влияние государства на развитие советской философии: к 75-летию философской дискуссии 1947 г. // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2022. № 2. С. 40–58.

6. Ань Цинянь. Взгляд китайского ученого на советскую философию // Вопросы философии. 2008. № 9. С. 111–124.

7. Мотрошилова Н.В. Современные штампы и предрассудки в суждениях о философии и гуманитарной культуре советского периода // Философские науки. 2015. № 4. С. 64–80.

8. Наумова Т.В. Советская философия: из прошлого в будущее? // Свободная мысль. 2010. № 4 (1611). С. 107–116.

9. Немцев М.Ю. Философия в СССР как предмет и тема истории философии // Идеи и идеалы. 2010. № 4 (6), Т. 2. С. 2–18.

10. Лосский Н.О. История русской философии. Москва : Советский писатель, 1980. 480 с.

11. Зеньковский В.В. История русской философии. Москва : Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.

12. Смирнова Н.М. Философская мысль России второй половины XX века: проблемы и дискуссии // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 154–164.

13. Дмитриев А.Н. Мертвая вода, советские мыслители и гамбургский счет // Идеи и идеалы. 2010. № 4 (6), Т. 2. С. 20–23.

14. Кузнецова Н.И. Философия в советском андеграунде: практики выживания // Высшее образование в России. 2016. № 5. С. 80–91.

15. Малышкина Н.А. Особенности развития советской философии 60–80-х годов XX века // Вестник Чебоксарского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы. 2013. № 10. С. 65–77.

16. Порус В.Н. Феномен «советской философии» // Высшее образование в России. 2006. № 11. С. 154–166.

17. Лившиц Р.Л. Советский проект и судьба русской философии // Новые идеи в философии. 2023. № 12(33). С. 14–32.

18. Лившиц Р.Л. Философский урок «философского парохода» // Новые идеи в философии. 2020. № 7 (28). С. 207–216.

19. Пушкин А.С. Воспоминание / Пушкин А.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 2. Москва : Правда, 1981. С. 124.

20. Петров М.К. Предмет и цели изучения истории философии // Вопросы философии. 1969. № 2. С. 126–136.

21. Говорухин Г.Э. Власть политики. Власть пространства. Принципы формирования регионального управления на Дальнем Востоке. Комсомольск-на-Амуре : ГОУВПО «КнАГТУ», 2008. 474 с.

22. Богатырев Д.К., Докучаев И.И. Провинциализация империи. Очерки истории образования в постсоветской России. Санкт-Петербург : Изд-во РСХГА, 2023. 235 с.

23. Ойзерман Т.И., Косолапов Р.И., Егоров А.И. и др. Ленин. Философия. Современность. Москва : Политиздат, 1985. 447 с.

References

1. Lyubutin K.N., Rusakov V.M. Russian Philosophy of the Soviet Period: (Essays). Yekaterinburg, 2001. Part 1. 314 p. (In Russ.).

2. Gorbachev V.G. Sociocentrism as an Epistemological Attitude in Soviet Philosophy // Central Russian Bulletin of Social Sciences. 2009. No. 1. P. 14–20. (In Russ.).

3. Koryakin V.V. Degradation of Soviet Marxism on the Example of Philosophy and Methodology of History of the Second Half of the 20th Century // Bulletin of Perm University. Series: Philosophy. Psychology. Sociology. 2019. Iss. 1. P. 29–43. (In Russ.).

4. Klimova S.M. Philosophy of Consciousness and Awareness of Philosophy in the Interior of the Soviet Era // Philosophical Sciences. 2020. Vol. 63, no. 5. P. 126–148. (In Russ.).

5. Vladimirov P.V. The influence of the state on the development of Soviet philosophy: on the 75th anniversary of the philosophical discussion of 1947 // Bulletin of the Russian State Pedagogical University. The series "Philosophy. Sociology. Art history". 2022. No. 2. P. 40–58. (In Russ.).

6. An Qingyan. The Chinese scientist's view of Soviet philosophy // Questions of philosophy. 2008. No. 9. P. 111–124. (In Russ.).

7. Motroshilova N.V. Modern Stamps and Prejudices in Judgments about Philosophy and the Humanitarian Culture of the Soviet Period // Philosophical Sciences. 2015. No. 4. P. 64–80. (In Russ.).

8. Naumova T.V. Soviet Philosophy: From the Past to the Future? // Free Thought. 2010. No. 4 (1611). P. 107–116. (In Russ.).

9. Nemtsev M.Yu. Philosophy in the USSR as a Subject and Theme of the History of Philosophy // Ideas and Ideals. 2010. No. 4 (6), Vol. 2. P. 2–18. (In Russ.).

10. Lossky N.O. History of Russian Philosophy. Moscow : Sovetsky Pisatel, 1980. 480 p. (In Russ.).

11. Zenkovsky V.V. History of Russian Philosophy. Moscow : Academic Project, Raritet, 2001. 880 p. (In Russ.).

12. Smirnova N.M. Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century: Problems and Discussions // Voprosy Filosofii. 2019. No. 10. P. 154–164. (In Russ.).

13. Dmitriev A.N. Dead Water, Soviet Thinkers, and the Hamburg Score // Ideas and Ideals. 2010. No. 4 (6), Vol. 2. P. 20–23. (In Russ.).

14. Kuznetsova N.I. Philosophy in the Soviet Underground: Survival Practices // Higher Education in Russia. 2016. No. 5. P. 80–91. (In Russ.).

15. Malyshkina N.A. Features of the Development of Soviet Philosophy in the 1960s–1980s // Bulletin of the Cheboksary Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. 2013. No. 10. P. 65–77. (In Russ.).

16. Porus V.N. The Phenomenon of “Soviet Philosophy” // Higher Education in Russia. 2006. No. 11. P. 154–166. (In Russ.).

17. Livshits R.L. The Soviet Project and the Fate of Russian Philosophy // New Ideas in Philosophy. 2023. No. 12(33). P. 14–32. (In Russ.).

18. Livshits R.L. Philosophical Lesson of the Philosophical Steamer // New Ideas in Philosophy. 2020. No. 7 (28). P. 207–216. (In Russ.).

19. Pushkin A.S. Memoir / Pushkin A.S. Collected Works. In 10 volumes. Vol. 2. Moscow : Pravda, 1981. P. 124. (In Russ.).

20. Petrov M.K. The Subject and Goals of Studying the History of Philosophy // Voprosy Filosofii. 1969. No. 2. P. 126–136. (In Russ.).

21. Govorukhin G.E. The Power of Politics. The Power of Space. Principles of Forming Regional Governance in the Far East. Komsomolsk-on-Amur : KnAGTU, 2008. 474 p. (In Russ.).

22. Bogatyrev D.K., Dokuchaev I.I. Provincialization of the Empire. Essays on the History of Education in Post-Soviet Russia. St. Petersburg : RSHGA Publishing House, 2023. 235 p. (In Russ.).

23. Oizerman T.I., Kosolapov R.I., Egorov A.I., et al. Lenin. Philosophy. Modernity. Moscow : Politizdat, 1985. 447 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Р.Л. Лившиц – доктор философских наук, профессор.

Information about the author

R.L. Livshits is Doctor of Science (Philosophy), Professor.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 30.06.2026; принята к публикации 15.07.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 30.06.2026; accepted for publication 15.07.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 121–127
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 121–127

Научная статья
УДК 11.113
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-121-127

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ КАК ЦЕЛОСТНОГО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЯВЛЕНИЯ

Юрий Анатольевич Корнилов
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, markir-x@yandex.ru

Аннотация. В статье автор указывает на необходимость целостного и специального исследования русской религиозной философии природы как феномена: ее истоков, типологии направлений, взаимодействия с восточнохристианской традицией и светской космологией, а также недостаточно изученных периодов её развития. Автор обосновывает актуальность системного исследования отечественной натурфилософской мысли, предлагает аналитическую схему для изучения натурфилософских воззрений и показывает потенциал переосмысления религиозно-философского космологического наследия в контексте современной науки.

Ключевые слова: философия природы, натурфилософия, космология, метафизика, русская философия, естественные науки, материя, пространство, время

Original article

CURRENT ISSUES IN THE STUDY OF THE PHILOSOPHY OF NATURE IN RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT AS A COMPREHENSIVE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PHENOMENON

Yuri A. Kornilov
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, markir-x@yandex.ru

Abstract. In this article, the author points to the need for a comprehensive and specialized study of Russian religious philosophy of nature as a phenomenon: its origins, the typology of its directions, its interactions with the Eastern Christian tradition and secular cosmology, as well as the insufficiently studied periods of its development. The author substantiates the relevance of a systematic study of Russian natural philosophical thought, proposes an analytical framework for studying natural philosophical views, and demonstrates the potential for rethinking the religious-philosophical cosmological legacy in the context of modern science.

Keywords: philosophy of nature, natural philosophy, cosmology, metaphysics, Russian philosophy, natural sciences, matter, space, time

В структуре современного научного и гуманитарного знания статус философии остается до сих пор дискуссионным. Частным случаем этого затруднения выступает сложность в решении вопроса о соотношении философии и естественнонаучного знания.

История философии показывает, как в XX в. классические формы рациональности уступили место новым дискурсивным практикам, в свете которых запустился процесс переосмысления дисциплинарного статуса философии и социально-профессиональной идентичности философа.

Очевидными внутри данной проблематики являются несколько фактов. Первый. Философия неизбежна в науке и для науки, исходя из того, что человеческое познание не осуществляет себя в идейном и концептуальном «вакууме». Второй. Статус философии в сфере интеллектуальной культуры Новейшего времени претерпел существенные изменения в сравнении с тем положением и объемом влияния, которые философская мысль имела в человеческой цивилизации, начиная с Осевого времени.

Указанные два тезиса формируют границы, в которых современной философии как таковой (и ее классическим версиям) необходимо обозначить границы и форматы своего присутствия в социальном и научном поле, конкретизируя модели взаимодействия с различными сегментами интеллектуальной культуры наших дней.

Современный контекст требует заново определить специфику философского знания на всех ее уровнях: начиная от философии в значении компендиума мудрых житейских высказываний (как, например, в досократической мысли и библейской литературе Премудрости) и заканчивая философией в значении предельного обобщения всего на метатеоретическом уровне.

© Корнилов Ю.А., 2026

Последний уровень философии (и, вместе с тем, ее устойчивая функциональная форма) напрямую связан с натурфилософией или философией природы как универсальными для человеческой культуры интеллектуальными запросами. Поэтому перед современными историками философии и философами стоит актуальная задача по определению значения и статуса философии природы в современном научном контексте.

В самом широком смысле философия природы порой сближается со значением науки как таковой (рациональное постижения всего) и философии как таковой (рационального осмысления всего – с акцентом на корне «смысл»). Не только в логическом, но и в хронологическом плане философия природы тяготеет к сегменту философии как таковой: ранние греческие мыслители, начиная с досократиков, стремились к осмыслению природы в ее целостности, создавая первые немифологические космологии. Понятие «природа» («φύσις») легло в основание новой для того времени рационалистической картины мира, где космос, его возникновение и структура стали интерпретироваться в рамках «естественного» развития и «естественных» причин.

В то же время объем понятия «философия природы» может сужаться до «лекала» естественнонаучной космологии или «философии естествознания», где философствование будет трансформировано в фиксацию, накопление и обобщение метатеоретического багажа экспериментальных наук. Натурфилософия являлась предшественницей современного естествознания, постепенно вытеснявшего ее спекулятивно-абстрактную разновидность в эпоху позднего Нового времени, отделяя научно-экспериментальную сферу как собственно «науку» от чисто философского знания о природе (в силу чего, например, для античности «физик» – философ, а для современника – нет).

Соотношение указанных полюсов понимания «философии природы» – максимально философского и философского по-минимуму – может пониматься и понимается в наши дни по-разному.

Согласно первой версии понимания нефилософская форма навсегда заменила свою устаревшую спекулятивную предшественницу в научно-интеллектуальном поле (эта версия встречается чаще всего, соответствуя принципу американского физика Дэвида Мермина «shut up and calculate»[1]).

Согласно второй версии спекулятивная и неспекулятивная разновидности философии природы сосуществуют параллельно и по-своему нормативно (например, некая религиозная доктрина может все еще удерживать устаревший формат натурфилософии наряду с естественными науками).

При честном, глубоком, внимательном и специальном рассмотрении становится очевидным третий тип соотношения, при котором естественнонаучная космология при всей своей эмпиричности, экспериментальности, техничности и «не(анти)философичности» все же (незаметно для многих ученых) осталась в лоне спекулятивной натурфилософской парадигмы нового типа рациональности, специфика которой еще недостаточно отрефлексирована и формализована в силу объективных историко-философских причин (цивилизация еще не «отошла» на достаточное для хорошего анализа историческое отдаление).

Исторические судьбы философии природы как дисциплины и отрасли знания во многом связаны с изменением самого понятия «природа» в ее основных смыслах (либо как вообще весь космос или даже все сущее, либо как все то, что дано за пределами технического, искусственно созданного и культурного). Очевидно, что смысл понятия «природа» обретал и обретает определенное значение в контексте отдельно взятого мировоззрения, отражая специфику последнего (идеализма или материализма, эмпиризма или рационализма, креационизма или пантеизма и т.д.).

В этой связи необходимо подчеркнуть, что современное естественнонаучное знание, претендуя на замещение традиционных форм натурфилософии, с точки зрения истории философии не существует в идейном вакууме, а базируется на конкретных мировоззренческих установках, по-новому заполняя кластер понятия «природа» и формируя свою собственную «философию природы» спекулятивного типа. Термины устаревшей для естественников натурфилософии, такие как «субстанция», «материальный субстрат» и проч., освободили место новым понятиям, которые функционируют не только на уровне технического общения ученых, но также несут в себе определенную философскую нагрузку.

По этой причине изучение исторического развития натурфилософского знания позволяет глубже понять специфику современной парадигмы понимания «естества» и «природы» в естественнонаучном и гуманитарном контекстах, располагая новую модель интерпретации на линии исторической логики философского развития цивилизации.

История философии позволяет выявить типологию натурфилософских парадигм, определить их проблемные теоретические аспекты, а также указать на пути их исторической трансформации, что будет

[1] «Заткнись и вычисляй» (англ.).

иметь значения для осмысления особенностей современного научного изучения природы в гносеологическом и онтологическом ракурсах, в аспекте формирования и корректировки понятийно-терминологического аппарата, а также влияния различных мировоззренческих детерминант на процесс научного (и естественнонаучного) познания «естества».

Следующий аспект актуальности заявленной темы обнаруживает себя на стыке философии природы с предельными смыслами бытия человека и космоса, а также проблематикой сверхчувственного и осмыслением опыта запредельного. Натурфилософия как часть мировоззренческого поля (имплицитно или эксплицировано) сопряжена с религиозно-философским вопрошанием или критикой религии.

Несмотря на то, что в Новое время религиозная телеология была отодвинута на периферию натурфилософских интересов, спор между детерминистами и теологами, начавшийся еще в античной мысли, продолжается до сих пор – как в рамках философской, так и в рамках естественнонаучной космологии. В частности, присутствие философии и религиозной мысли востребованы в осмыслении антропного принципа в современном естествознании.

Религиозные традиции в наши дни стремятся к сохранению традиционных форм натурфилософского дискурса на путях положительного синтеза древних концепций мироздания с передовыми достижениями современного естествознания. Представители религиозной мысли наших дней нередко пытаются показать, как их религиозные доктрины в некоторых аспектах предвосхитили передовые достижения естественных наук.

Для современных конфессий в этой связи остается актуальным вопрос о том, что именно из древней классической философии природы необходимо сохранять и транслировать, с какой целью и каким образом: либо оставить метафизический каркас традиционной космологии (за вычетом объективно устаревшей дескриптивно-наблюдательной части натурфилософии), либо интерпретировать некоторые космологические установки в образно-символическом ключе, либо отказаться от какого-либо положительного синтеза древней религиозной и современной естественнонаучной космологии (учитывая тот факт, что наука может претерпевать изменения, в том числе парадигмальные).

История религиозной философии актуализирует вопрос о смысле и принципах взаимодействия конфессиональных космологий с «внешними» естественнонаучными моделями. В этом контексте особое внимание стоит уделить историко-философской логике развития типов натурфилософского знания в поле религиозной мысли, а именно ортодоксальных и гетеродоксальных концепций мироздания.

Их взаимодействие в истории отличалось сложностью: ортодоксальные версии философии природы, с одной стороны, критиковали гетеродоксальные натурфилософские модели за отклонение от официальной доктрины; с другой стороны, ортодоксальные космологии включали в себя идейные компоненты альтернативных традиций как свою органическую часть. Примером в этом отношении могут послужить философия природы византийской мысли, а также развитие древнерусской натурфилософии.

С течением времени в поле отечественной интеллектуальной традиции стали сосуществовать и взаимодействовать по меньшей мере четыре натурфилософских направления: 1) строго конфессиональная метафизика природы (к примеру, православный духовно-академический теизм, который нередко использовал натурфилософию в религиозно-апологетическом контексте); 2) гетеродоксальная натурфилософия («околоконфессиональная» русская религиозная философия); 3) светская натурфилософская традиция, в целом индифферентная к религиозно-метафизической проблематике; 4) философия природы в контексте критики религии.

Понимание особенностей исторического взаимодействия выявленных натурфилософских моделей – от конфессиональных и апологетических до светских и атеистических, изучение их влияния на отечественную интеллектуальную культуру также является важным аспектом актуальности настоящего исследования. Исторический, структурный и типологический анализ представленных натурфилософских традиций в отечественной мысли позволит выявить специфику отечественной философии природы, что, в свою очередь, создаст дополнительные условия для понимания особенностей русской мысли в контексте мировой интеллектуальной культуры.

Итак, исследование русской религиозной философии природы становится актуальным на следующих уровнях (от максимально широкого до наиболее узкого):

1) истории философии и науки (изучение концептуальных особенностей современной научной космологии (лучше сказать, космологий) в контексте истории философии природы, типологии натурфилософских парадигм и их внутренней проблематики);

2) истории религиозной философии (рассмотрение натурфилософского знания в контексте предельных смыслов бытия человека и мира);

3) истории отечественной мысли (анализ принципов формирования космологических представлений

в истории России как взаимодействия различных натурфилософских парадигм в контексте культурных влияний и внутренних социальных тенденций).

На данный момент имеется потребность в изучении специфики русской религиозной мысли и осмыслении ее особенностей в контексте истории европейской и мировой философии. Русская религиозная натурфилософия до сих пор не осмыслена как целостный феномен, обладающий определенной спецификой, взаимосвязями с восточнохристианской и западнохристианской традициями, светскими идейными течениями, социокультурными детерминантами, и, в целом, своей собственной исторической динамикой развития.

Различные периоды и направления в процессе становления русской религиозной философии природы проанализированы крайне *неравномерно*. Ряд исследований посвящены особенностям древнерусской натурфилософии в связи с рецепцией восточнохристианских теологических и космологических моделей в контексте трансформации языческих традиций под влиянием православия и заимствований из переводной литературы [1–5; 8; 13; 14; 17; 21].

Специально изучена *духовно-академическая философия природы* второй половины XIX – начала XX в. [15], однако предшествующие периоды ее становления (начиная от зарождения русской православно-теистической традиции) пока остаются в тени интересов современных гуманитариев. После Революции русская православная мысль эмиграции осмысляла классику восточнохристианской космологии в связи с новейшими фундаментальными открытиями XX в. В постсоветский период в рамках духовных учебных заведений Русской православной церкви происходила рецепция как дореволюционного наследия, так и «эмиграционного» наследия космологического плана в современном контексте (например, в рамках дисциплин «апологетика» и «естественнонаучная апологетика»), и в настоящее время можно с уверенностью говорить о том, что русская гуманитаристика уже достигла достаточного уровня, чтобы связать периоды развития русской духовно-академической философии природы в целостное и специфическое явление, начиная со времен Братских школ и заканчивая духовно-академическим образованием начала XXI в.

В этом контексте отдельное внимание стоит уделить влиянию схоластической мысли (как католической, так и протестантской), а также вольфианства и лейбницеанства на традицию отечественной натурфилософии. Материал рукописного и печатного фонда дореволюционных духовных академий, касающийся различных вопросов натурфилософии, еще ждет своих исследователей.

Православно-теистическая натурфилософия в таком холистическом виде пока что не сопоставлена с развитием светской космологии в дореволюционный период и гетеродоксальными религиозно-философскими концепциями «золотого века» отечественной мысли.

В интересующем нас тематическом сегменте достаточно изученным с точки зрения наличия специальных исследований является традиция русского космизма [6; 7; 9–12; 16; 18; 20], который понимается исследователями как в узком смысле, так и в расширительном: как специализированное философское и естественнонаучное направление конца XIX – начала XX в. (Н.Ф. Фёдоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.А. Умов, Н.Г. Холодный), и как религиозно-философское направление (метафизика всеединства, софиология, эсхатология), а также как фундаментальную черту русской мысли – холистичность восприятия мира в целом.

Также есть отдельные исследования, посвященные космологическим взглядам отдельных русских религиозных философов.

Отдельный сегмент исследований затрагивает общие религиозно-философские положения (гносеологические, онтологические, антропологические), которые имеют отношение к развитию религиозной натурфилософии в России. В частности, достаточно хорошо проанализирована рецепция (критическая и положительная) немецкой классической философии на становление теистических и пантеистических схем в сочинениях русских мыслителей XIX – начала XX в.

Помимо потребности в связном историко-философском представлении русской религиозной натурфилософии, имеется необходимость в том, чтобы сформировать универсальное для каждого отдельного периода, направления и представителя отечественной мысли «лекало» *системного представления* натурфилософских воззрений:

1) прояснение понятийно-терминологического аппарата (субстанция, природа, энергия и т.д.);

2) характеристика фундаментальной парадигмы осмысления космоса и его происхождения в связи с понятием Абсолюта (пантеистическая, теистическая и т.д.);

3) характеристика космоса с точки зрения идеи Блага;

4) способ метафизического структурирования и «центрирования» космоса (замкнутый, разомкнутый, иерархичный или деиерархизированный и т.д.);

5) наиболее фундаментальные структурные элементы природного мира (пустота, атомы, энергии и т.д.);

6) осмысление «гилетического» аспекта реальности;

7) понимание сущности пространства и времени (статический и динамический аспекты космологии);

8) интерпретация различия между живыми и неживыми явлениями;

9) проблема телеологии в контексте космологии;

10) вопрос эсхатологии космоса (цикличной или абсолютной).

Применительно к задачам предлагаемого проекта также стоит четко определить объем понятия «космология», поскольку в имеющихся работах словосочетание «русская космология» то используется почти как синоним понятия «русская философия» (для которой, действительно, характерна широта холистического охвата), то как обозначение массива экспериментальной и технически ориентированной натурфилософии.

На основе имеющихся в настоящее время исследований русской религиозной философии природы можно сделать несколько гипотетических предположений, которые в то же время выступают перспективными направлениями научных изысканий в рамках интересующей нас тематики.

Во-первых, русская религиозная философия природы генетически связана с рецепцией восточнохристианской космологической парадигмы. В период расцвета оригинальной отечественной мысли во второй половине XIX – первой половине XX в. обнаруживаются два типа интерпретации православной натурфилософии: с одной стороны, ортодоксальная – в духовно-академическом теизме и, с другой стороны, гетеродоксальная (с точки зрения патристической традиции) – в рамках внецерковной метафизики всеединства. Некоторые космологические схемы занимают промежуточное положение (например, философия природы А.Ф. Лосева при всей своей церковной ориентации является спорной с ортодоксальной точки зрения в аспекте интеграции неоплатонического дискурса с восточнохристианской космологией).

Эта двойственность (включая промежуточные формы, т.е. можно говорит и о «тройственности») во многом напоминает тот процесс, который происходил в истории византийской религиозной философии и сущность которого заключалась в характере сопряжения патристической «нормы» с неоплатоническим и, говоря шире, языческим античным гением.

Во-вторых, оценивая древние космологические и натурфилософские схемы – как оставшиеся в глубинах истории философии, так и актуальные в современных религиозных течениях – необходимо разграничивать «дескриптивно-фактуальную» натурфилософию и фундаментальную (онтологическую) космологию. В первом случае мы имеем дело, например, с накоплением эмпирических сведений о строении отдельно взятых организмов и протекании в них жизненных процессов, которые с точки зрения современной науки являются безнадежно устаревшими и в целом (либо по большей части) ошибочными.

Во втором случае речь идет о том аспекте древнего космологического наследия, которое сохраняет актуальность по сей день и даже подтверждается современной наукой. В качестве примера можно привести близость современного понимания «материи» к платоническому в противовес ее «классической» интерпретации в материализме Нового времени. Еще один пример: мыслители эпохи патристики не знали о клеточном строении живых организмов – Р. Гук впервые наблюдал ячеистые структуры (клетки) при изучении тонкого среза мёртвой пробковой ткани с помощью своего микроскопа в 1665 г. Хотя до Гука люди наблюдали некоторые микроструктуры (например, поры в различных материалах), целостного представления о клеточном строении организмов не существовало из-за ограничений оптики и уровня научных знаний того времени. Для современной науки представление о «клетке» является доказательством единства всего живого. В то же время восточнохристианская космология и антропология, не зная о клеточном строении организмов, издревле отстаивала идею глубокой онтологической связи между Адамом и всем творением (Рим. 8: 22), однако на других теоретических основаниях.

Приведенные примеры показывают актуальность изучения спекулятивных космологий: из «широты» современных данных о Вселенной с необходимостью не следует «глубины» и качества их понимания и осмысления. Описанный в статье исследовательский проект поможет «реанимировать» наследие русской религиозной философии природы в современном научном контексте, «переключив» изучение отечественной мысли с режима «любования» ее метафизической красотой на рассмотрение ее связи с тем, что реально ощущается в нашем опыте и анализируется естественными науками.

Список источников

1. Герасимова И.А. Древнерусская космология и теоретическое мышление // Epistemology & Philosophy of Science. 2010. № 24 (2). С. 163–178.

2. Герасимова И.А. Древнерусские Шестодневы (логико-методологический анализ) // Философский журнал. 2014. № 2 (13). С. 74–87.

3. Герасимова И.А., Мильков В.В. Толковая Палея о мироздании и познании // Epistemology & Philosophy of Science. 2013. № 36 (2). С. 178–194.

4. Громов М.Н. Натурфилософские идеи в памятниках древнерусской письменности // Вестник Московского городского педагогического университета. 2010. № 1. С. 112–124.

5. Громов М.Н. Русская философская мысль X–XVII вв. Москва : Изд-во МГУ, 1990. 289 с.

6. Грушевицкая Т.Г. Русский космизм и антропный принцип // Международный научно-исследовательский журнал. 2015. № 8–4 (39). С. 88–91.

7. Дёмин И.В., Богданова Н.М. Трактовка природы в философии русского космизма // Идеи и идеалы. 2014. № 2 (21). С. 63–72.

8. Древнерусская космология / Григорьев А.В. [и др.]. Санкт-Петербург : Алетейя, 2004 (Акад. тип. Наука РАН). 479 с.

9. Емельянова И.А. К проблеме становления онтогносеологии русского космизма // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 7 (143). С. 24–27.

10. Золотухина И.И., Савченко В.Н. Антропный принцип в современной научной картине мира и в свете идей русского космизма // Известия Дальневосточного федерального университета. 2011. № 1 (57). С. 102–115.

11. Клевцов П.Б. Философское наследие русского космизма в контексте XXI в. // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2012. № 3. С. 164–169.

12. Ковалева Г.П. Философское исследование онтологии естественнонаучного космизма : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Кемерово, 2003. 170 с.

13. Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2 ч. Ч. I. Тексты геоцентрической традиции / изд. подг. В.В. Мильков, С.М. Полянский. Санкт-Петербург : Міръ, 2008. 650 с.

14. Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2 ч. Ч. II. Тексты плоскостно-комарной традиции / изд. подг. В.В. Мильков, С.М. Полянский. Санкт-Петербург : Міръ, 2009. 624 с.

15. Корнилов Ю.А. Философия природы в духовно-академическом теизме второй половины XIX – начачала XX в. : дис. ... канд. филос. наук : 5.7.2. Хабаровск, 2025. 184 с.

16. Лыткин В.В. Космизм и русская религиозная философия // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2022. № 47 (4). С. 633–641.

17. Мильков В.В. Картина мира в Палее Толковой // Вестник славянских культур. 2016. № 41 (3). С. 7–23.

18. Тумаркина Л.В. Русский космизм и научная картина мира // Философия и культура. 2018. № 9. С. 6–20.

19. Хабибуллина З.Н. Антропокосмическая доминанта русского космизма // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 10. С. 146–153.

20. Хабибуллина З.Н. Мировоззренческая парадигма русского космизма: социально-философский анализ : автореф. дис. … д-ра филос. наук. Уфа, 2012. 38 с.

21. Щеглов А.П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. Москва ; Иерусалим, 1999. 194 с.

References

1. Gerasimova I.A. Old Russian Cosmology and Theoretical Thinking // Epistemology & Philosophy of Science. 2010. No. 24 (2). P. 163–178. (In Russ.).

2. Gerasimova I.A. Old Russian Shestodnevy (Logical and Methodological Analysis) // Philosophical Journal. 2014. No. 2 (13). P. 74–87. (In Russ.).

3. Gerasimova I.A., Milkov V.V. Explanatory Paley on the Universe and Knowledge // Epistemology & Philosophy of Science. 2013. No. 36 (2). P. 178–194. (In Russ.).

4. Gromov M.N. Natural Philosophical Ideas in the Monuments of Old Russian Literature // Bulletin of the Moscow City Pedagogical University. 2010. No. 1. P. 112–124. (In Russ.).

5. Gromov M.N. Russian Philosophical Thought of the 10th–17th Centuries. Moscow : Moscow State University Press, 1990. 289 p. (In Russ.).

6. Grushevitskaya T.G. Russian Cosmism and the Anthropic Principle // International Research Journal. 2015. No. 8–4 (39). P. 88–91. (In Russ.).

7. Dyomin I.V., Bogdanova N.M. Interpretation of Nature in the Philosophy of Russian Cosmism // Ideas and Ideals. 2014. No. 2 (21). P. 63–72.

8. Old Russian Cosmology / A.V. Grigoriev [et al.]. St. Petersburg : Aleteya, 2004 (Akad. type. Nauka RAS). 479 p. (In Russ.).

9. Emelianova I.A. On the Problem of the Formation of the Ontological Epistemology of Russian Cosmism // Bulletin of the Orenburg State University. 2012. No. 7 (143). P. 24–27. (In Russ.).

10. Zolotukhina I.I., Savchenko V.N. The Anthropic Principle in the Modern Scientific Worldview and in the Light of the Ideas of Russian Cosmism // Izvestiya of the Far Eastern Federal University. 2011. No. 1 (57). P. 102–115. (In Russ.).

11. Klevtsov P.B. The Philosophical Heritage of Russian Cosmism in the Context of the 21st Century // Bulletin of the Saint Petersburg State Institute of Culture. 2012. No. 3. P. 164–169. (In Russ.).

12. Kovaleva G.P. Philosophical Research of the Ontology of Natural Science Cosmism: Abstract of Dissertation ... Candidate of Philosophy. Kemerovo, 2003. 170 p. (In Russ.).

13. Cosmological Works in the Bookish Culture of Ancient Russia. In 2 parts. Part I. Texts of the Geocentric Tradition / Ed. by V.V. Milkov and S.M. Polyansky. St. Petersburg : Mir, 2008. 650 p. (In Russ.).

14. Cosmological Works in the Book Culture of Ancient Russia. In 2 Parts. Part II. Texts of the Flat-and-Comer Tradition / Ed. by V.V. Milkov and S.M. Polyansky. St. Petersburg : Mir, 2009. 624 p. (In Russ.).

15. Kornilov Yu.A. Philosophy of Nature in Spiritual and Academic Theism of the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries: PhD Thesis in Philosophy. Sciences: 5.7.2. Khabarovsk, 2025. 184 p. (In Russ.).

16. Lytkin V.V. Cosmism and Russian Religious Philosophy // NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Right. 2022. No. 47 (4). P. 633–641. (In Russ.).

17. Milkov V.V. The Picture of the World in Paley Tolkovaya // Bulletin of Slavic Cultures. 2016. No. 41 (3). P. 7–23. (In Russ.).

18. Tumarkina L.V. Russian Cosmism and the Scientific Picture of the World // Philosophy and Culture. 2018. No. 9. P. 6–20. (In Russ.).

19. Khabibullina Z.N. Anthropocosmic Dominant of Russian Cosmism // Social and Humanitarian Knowledge. 2015. No. 10. P. 146–153. (In Russ.).

20. Khabibullina Z.N. Worldview Paradigm of Russian Cosmism: Socio-Philosophical Analysis : Abstract of Dissertation. … Dr. Philos. sciences'. Ufa, 2012. 38 p. (In Russ.).

21. Shcheglov A.P. Old Russian Numinous Natural Philosophy. Moscow ; Jerusalem, 1999. 194 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Ю.А. Корнилов – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теологии.

Information about the author

Yu.A. Kornilov is Candidate of Science (Philosophy), Senior Lecturer, Department of Theology.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 15.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 15.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 128–138
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 128–138

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-128-138

«ПАЛЕЯ ТОЛКОВАЯ» И НИЛ СОРСКИЙ О ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЯХ ЧЕЛОВЕКА

Анастасия Алексеевна Волкова

Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва, Россия, volkova-a@rudn.ru, https://orcid.org/0000-0002-3283-4603

Аннотация. Статья посвящена исследованию взглядов на познавательные способности человека двух выдающихся мыслителей отечественной философии – автора «Палеи Толковой» и Нила Сорского. Несмотря на почти вековую дистанцию между творчеством этих двух замечательных авторов, подробный компаративный анализ мировоззренческих парадигм может заполнить лакуны в исследовании гносеологической проблематики отечественной философской мысли в период раннего Средневековья, образовывая некий «мост» между идейными течениями Древней Руси и позднего Средневековья. В связи с тем, что теория познания восточного средневековья зиждется на философских изысканиях в области духовного гнозиса, в статье особое внимание уделяется концепциям Богопознания указанных авторов. Последовательно рассмотрены взгляды средневековых мыслителей касательно умственных возможностей человека, процесса мышления, борьбы с помыслами, возможности познания тварного мира и пределов в нем, практики и методологии Богопостижения и венца Богосозерцания. Проанализированы различия в восприятии автором «Палеи Толковой» и Нилом Сорским концептов любви и света, выступающих основными образными атрибутами средневековой системы Богопознания. Сделаны выводы о том, что идеи автора «Палеи» и Нила Сорского представляют концептуальные мировоззренческие парадигмы двух различных течений русской средневековой мысли, первое из которых продолжает древнерусскую мистико-аскетическую традицию и претворяется в исихастско-нестяжательную, а вторая выступает в прямой преемственности с «интеллектуальным» направлением философской мысли и продолжает идейную линию митрополита Илариона, Кирилла Туровского и Климента Смолятича. Первое направление объявляет примат мистического опыта над чувственным и рациональным, второе – необходимость становления когнитивного бытия личности и развития его интеллектуальных способностей и дарований.

Ключевые слова: философия средневековой Руси, Палея Толковая, Богопознание, обожение, познание, мышление

Original article

«SENSIBLE PALEA» AND NIL SORSKY ON HUMAN COGNITIVE ABILITIES

Anastasiia A. Volkova

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia, volkova-a@rudn.ru, https://orcid.org/0000-0002-3283-4603

Abstract. The article is devoted to the study of the views on human cognitive abilities of two outstanding thinkers of Russian philosophy – the author of «Palea Sensible» and Nil Sorsky. Despite the almost century-long distance between the works of these two remarkable authors, a detailed comparative analysis of worldview paradigms can fill the gaps in the study of the epistemological issues in Russian philosophical thought during the early Middle Ages, forming a kind of «bridge» between the ideological currents of Ancient Russia and the late Middle Ages. Due to the fact that the theory of knowledge of the Eastern Middle Ages is based on philosophical research in the field of spiritual gnosis, the article pays special attention to the concepts of the Knowledge of God of these authors. The views of medieval thinkers regarding the mental capabilities of man, the process of thinking, the struggle with thoughts, the possibility of cognition of the created world and its limits, the practice and methodology of God-comprehension and the crown of God-contemplation are consistently considered. The differences in the perception of the concepts of «love» and «light» by the author of «Palea Sensible» and Nil Sorsky, which are the main figurative attributes of the medieval system of knowledge of God, are analyzed. Conclusions are drawn that the ideas of the author of «Palea» and Nil Sorsky represent the conceptual worldview paradigms of two different currents of Russian medieval thought, the first of which continues the ancient Russian mystical-ascetic tradition and is transformed into a hesychastic, and the second acts in direct succession with the «intellectual» direction of philosophical thought and continues the ideological line of Metropolitan Hilarion, and Kliment Smolyatich. The first direction declares the primacy of mystical experience over the sensual and rational, the second – the need for the formation of the cognitive being of the individual and the development of his intellectual abilities and talents.

Keywords: philosophy of Medieval Russia, Sensible Palea, Nil Sorsky, knowledge of God, deification, cognition, thinking

© Волкова А.А., 2026

«Палея Толковая» – уникальный памятник средневековой русской мысли, аккумулирующий научную информацию из разнообразных областей знания от космологии, антропологии и гносеологии до биологии, астрономии, медицины и истории. Значительную часть этой древнерусской энциклопедии занимает параграф, посвященный «устроению человека», где наиважнейшей проблемой, исследуемой автором, становится вопрос о человеческих познавательных способностях. Стоит отметить, что, говоря о теории познания восточного средневековья, всегда следует учитывать, что основным направлением философских изысканий выступает именно духовный гнозис. Византийская религиозно-философская концепция Богопознания зиждется на приоритете личностного постижения Творца. Одним из ведущих направлений и методов мистико-аскетического осмысления путей Богопознания и обожения выступает исихазм[1], который был унаследован древнерусской мыслью сразу после принятия христианства, однако свое актуализированное воплощение нашел в богословском творчестве представителя исихастско-нестяжательного направления отечественной средневековой мысли – преподобного Нила Сорского (1433–1508). В данной связи актуальным представляется попытка сравнительной рефлексии эпистемологических идей «Палеи Толковой» с концепциями Богопостижения и обожения Нила Сорского. Несмотря на почти вековую[2] дистанцию между творчеством этих двух замечательных авторов, подробный компаративный анализ мировоззренческих парадигм может заполнить лакуны в исследовании гносеологической проблематики отечественной философской мысли в период раннего Средневековья, образовывая некий «мост» между идейными течениями Древней Руси и позднего Средневековья. Обращение к изучению отношения русских мыслителей к когнитивным способностям человека открывает широкие перспективы изысканий в области развития научного знания на Руси.

Умственные способности человека, мышление

Автор «Палеи Толковой» посвящает большой параграф антропологическим и гносеологическим исследованиям, объединяя свои размышления касательно анатомии человека и его духовных и умственных способностей. Имея дихотомический взгляд на природу человеческого существа, автор пытается описать и объяснить согласованность всех телесных и духовных составляющих человеческого индивида. Особое внимание он уделяет уму, местонахождением которого признан мозг [6: с. 92], подчеркивая разумную способность человека как наивысшую и духовную.

Ум выступает «разумной и могущественной силой», царем над душой и способен контролировать помыслы сердца. Кроме этого, ум – это свет, дар от Бога, он «въсѣваетьсѧ» Святым Духом [6: с. 127]: «Иномоу дастьсѧ слово премоудрости, иному же разумъ, другому же сказание языкъ, иному разъсмотрение, другому же роди языкъ – все же сдѣловаеть единъ и тъ же Духъ, раздѣлѧя особь, емоу же яко же хощеть» [6: с. 126]. Таким образом, по мнению автора «Палеи», интеллектуальные способности человека, его таланты в той или иной области заложены Господом от рождения, развитие же этого божественного дара или его осквернение и подавление зависит уже от самой личности. Ум есть око души[3], потому что именно посредством ума душа человека может получать те или иные знания или информацию для анализа.

Нил Сорский, в свою очередь, также называет ум зрительной силой души [8: с. 10], однако трактует этот образ иначе, чем автор «Палеи». По мнению преподобного, необходимо все время очищать ум

[1] Исихазм (от греч. «ἡσυχία» – молчание, безмолвие, покой) – широкое явление в жизни византийского и русского христианского мира. И. Мейендорф выделяет несколько возможных значений этого понятия, первое из которых характеризует «созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества» III–IV вв. в отличие от монашества общежительного, отличительным признаком которого является устремленность исихастов к индивидуально-личностному обожению путем «умного делания» и внутренней молитвы. Исихазм во втором значении употребим в смысле характеристики психосоматического метода непрерывной «Иисусовой молитвы» XIII–XIV вв. С середины XIV в. значение понятия также стало синонимом паламизма – богословской системы Григория Паламы, теоретически обосновывающей опыт исихазма [1: с. 314].

[2] Известно более 15 списков рукописи «Палеи», самые ранние дошедшие до нас списки датируются 1350 г. (список Александро-Невской лавры) и 1406 г. (список Троице-Сергиевой лавры) [2: с. 6]. Однако многие исследователи предполагают временем написания произведения более ранний период. Большинство ученых склоняются к датировке концом XIII в. [3: с. 40-41; 4: с. 22–23], Тихомиров М.Н. отодвигал эту дату к XI–XII вв. [5: с. 141].

[3] Пожалуй, пальму первенства в использовании этого образа необходимо отдать Платону, ср.: «Чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» [7: с. 508]. В дальнейшем сравнение ума со зрительным органом будет часто использоваться восточными Святыми Отцами при толковании 22-го стиха Евангелия от Матфея: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то всё тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то всё тело твоё будет темно» (Мф. 6:22). Многие идеи автора «Палеи», как будет показано ниже, также опираются на этот стих Евангелия.

от нечестивых помыслов так же, как удерживать тело от злых дел. Ум, находящийся в сердце, по мысли Нила Сорского, является источником злых помыслов и страстей. Он выступает своего рода «входом» для греховных помышлений, поэтому только при условии очищения его от таковых возможно стяжать разум духовный. Угасить страсти можно Божественным писанием [8: с. 24], очистить же «умным деланием» [8: с. 13]. Ум всегда должен находиться в сосредоточении, напряжении мысленного борения и сопротивления лукавым помыслам, так как расслабление ума ведет к отчаянию [8: с. 48]. Однако, как отмечает преподобный, «еже бо стоати в добродѣтелехъ не твое есть, но благодать та есть, носящіа тя на дланех руку своею» [8: с. 37], т.е. эта борьба является подготовительным этапом к той ступени, происходящее на которой уже не зависит от воли человека, но является предопределенной свыше божественной благодатью, своего рода откликом Господа на старания и надежды подвижника.

Таким образом, палейный автор воспринимает ум человека как проводник информации, которая сама по себе имеет нейтральный с этической точки зрения характер, выбор, в какой области применить полученную информацию, предоставляется человеку, он же и будет нести за свой выбор ответственность. Иначе смотрит на проблему Нил Сорский: для него ум выступает неким «порталом», через который в душу человека просачиваются греховные мысли, которые вредят ему. Соответственно, единственный возможный способ борьбы с этой данностью преподобный видит в ограничении мыслительной деятельности, особенно в отключении «парения» мысли во время молитвы, чтобы не запятнать разум и душу нечистыми видениями и образами.

Нил Сорский выделяет пять этапов мышления – от первоначального замысла до превращения его в навязчивую идею. В своей классификации преподобный использует систему «согрешений души» Григория Синаита, однако переводит ее из психологической в логическую плоскость [9: с. 211]. Мысль, принесенная человеку, есть «прилогъ», т.е. «бываемое отъ врага всъпомянутіе» [8: с. 16]. Однако в целом она нейтральна по своей сути, выступает скорее констатацией того или иного факта и греха для человека не несет [8: с. 17]. Между тем, далее в душе человека происходит собеседование («съчетаніе») с «прилогом» (с тем, что пришло извне, с внешним) по страсти или бесстрастно – обдумывание мысли. Начало мыслительного процесса двояко по своей сути: если отсечь лукавый прилог – то достойно, считает преподобный; если пойти на поводу – грех. На третьем этапе происходит «сложеніе», т.е. принятие лукавого помысла человеком и размышление о нем. На четвертой стадии ум и сердце насильственно или невольно порабощаются помыслами («плѣненіе»), что приводит к тому, что мысль, долго гнездившаяся в душе, превращается в нрав, т.е. становится неотъемлемой характеристикой человека. Этому этапу Нил Сорский дает название «страсть». Противостоять навязчивым мыслям необходимо, согласно воззрениям преподобного, с помощью отсечения «бесовского прилога» на самом начальном этапе, так как на всех последующих сопротивляться будет уже намного сложнее. Основной работой ума, по мысли Нила, является тщательная фильтрация получаемых впечатлений, и отбор тех, которые побуждают к мысли о вечном.

По идее автора «Палеи», ум, характеризуясь бесплотностью и пребывая в теле, имеет возможность путешествовать по всей земле и небесам [6: с. 93]. «Парение» мысли воспринимается автором как позитивный опыт, необходимый человеку. Благая же совокупная работа души, сердца и ума, по мнению средневекового автора, позволяет отметать злые мысли, нравы и обычаи [6: с. 127], т.е., по сути, ни с мыслью, ни с нравом даже не нужно вступать в борьбу. Из этого можно заключить, что для мышления, направленного во благо, человек должен находиться в гармонии с самим собой, в согласованности всех частей своей двойственной природы.

Автор «Палеи» сравнивает человека со свечей, чье пламя стремится вверх к горнему огню, а восковая основа остается принадлежностью земного мира. При этом акцентируется внимание на том, что если «человѣкъ, щадѧ свѣщи, оугасить пламень, и тако храмъ его бе свѣта пребываеть; аще ли зажегъ свѣщу и поставить на свѣтилницѣ, тогда вси въ свѣтѣ пребудуть» [6: с. 93], т.е. в случае, когда человек, жалея тело и в угоду ему, угасит разум и остановит поток мышления, он оставит «весь храм» без света. Из этого явствует оригинальное восприятие способности мышления как излучения света[4]. Человек мыслящий, думающий, анализирующий – способен освещать, согревать и преобразовывать, по мысли автора «Палеи», своим горним светом себя и все вокруг. И в этом священнодействии он благословлен Господом.

Источник блага и борьба с помыслами

Между тем, чистому умозрению, по мысли автора «Палеи», мешают злые сердечные помышления: «w̄ сердца бо, рече, исходѧть помышьления

[4] Стоит вспомнить Мф. 6:22, в трактовке автора «Палеи» светильником для тела выступает разум.

лукава» (Мф. 15:19) [6: с. 93, 126]. Лишь при условии подчинения «телесного сосуда» [6: с. 94], выступая за пределы чувственных ощущений, человек способен «на съглѧданье всея благиѧ приходить» [6]. Подобный подход, с одной стороны, напоминает адаптированную христианством идею Платона об изолированном от чувств мышлении[5], однако, с другой – имеет с ней и существенные различия. Рассмотрим подробнее.

Для палейного автора существо человека является полем битвы двух внутренних стихий, двух сфер человеческого бытия: ума (рационального, истинного, стремящегося к Благу и вложенного самим Богом) и сердца, способного выступать источником злых эмоций, чувств и страстей. Автор вводит даже два различных термина, чтобы разграничить сферу разумного и сердечного: от ума исходят «помыслы»; лукавые сердечные чувства, которые берут вверх над умом, он называет «помышьления» [6: с. 126]. Когда душа избирает своим наставником и управителем сердце и устраняет при этом работу ума, человек впадает в безумие («ражьжение помышления» [6]). Помышлениям сердца могут противостоять только помыслы ума, они же могут обуздать и укротить негативные страсти в теле. Нельзя прилагать помышления (т.е. отрицательные сердечные чувства и эмоции) к деятельности ума, предупреждает автор «Палеи», недопустимо также использовать ум для обострения помышлений, потому что это вредит душе, которая будет нести ответственность перед Богом за совершенные грехи.

Кроме этого, древнерусский книжник разграничивает сердечные чувства от чувств сенсорных, таких как зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Еще Иоанн Дамаскин, в свою очередь, разделял чувства душевные и телесные[6], к первым из которых относятся ум, мысль и сердечное чувство, ко вторым – ощущения, исходящие от органов чувств человека. Пожалуй, именно в этом состоит существенное различие в идеях Платона и автора «Палеи». Если с помощью сенсорики доставляется только информация из внешнего мира в мозг для анализа, и она нейтральна по своей сути, то сердечные чувства участвуют в процессе мышления, и именно они могут нести различную коннотативную нагрузку – положительную и негативную.

Палейный автор воссоздает сложную систему работы человеческого организма, состоящего, согласно восточнохристианской антропологической концепции, из души и тела. Рассматривая анатомическое строение человека, к органам тела он относит мозг, сердце, органы чувств. Анализируя духовную составляющую, он показывают тесную взаимосвязь и взаимозависимость всех человеческих органов и душевного естества. Так, сердце, находясь «в среднѣмь мѣстѣ[7]» [6: с. 95], выступает, с одной стороны, физиологическим органом кровеносной и дыхательной систем и «естественным владыкой» тела, а с другой – центром психологической жизни индивида, источником позитивных и негативных чувств и эмоций, добрых помыслов и злых помышлений. Мозг же, в свою очередь, выступает и наиважнейшим органом человеческой анатомии, и вместе с тем агрегатором мыслительной и аналитической деятельности, отвечающим также за контроль над всеми душевными движениями человека. Если ум покорит себе сердечные помышления, он становится царем души и тела. Только при согласованной работе всех душевных и телесных частей человеческой природы, при отсечении греховных «помышлений» человек способен к созерцанию Блага.

Стоит отметить, что автор «Палеи» придерживается холистических взглядов на природу человека в отличие от платоновского дуализма. Это мировоззрение вскрывается при детальном анализе истории грехопадения Адама, которую анализирует автор. Пребывая в Эдеме, Адам имел понятие о добре и зле, но, возгордившись и претендуя на звание Бога, вкусил от древа познания, не будучи к этому готов. Вкушение плода стало для Адама познанием греха и смерти [6: с. 97]. При изгнании Адама и Евы из Эдема Бог облек их тела во плоть («в кожаные одежды»), как в темницу[8] [6: с. 115]. Между тем Иисус Христос, вочеловечившись и

[5] Ср.: «Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение» [10: с. 66].

[6] Ср.: «Да будет известно, что человек сугуб, т.е. состоит из души и тела; а потому имеет сугубые чувства и сугубые добродетели оных. Пять чувств душевных, и пять телесных. Душевные чувства, которые от мудрых называются и силами, суть следующая: ум, мысль, разумение, воображение и чувство. Телесные чувства сии суть: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание. Посему сугубы и добродетели их, сугубы и страсти» [11: с. 8].

[7] Представление о сердце как о центре всего человеческого организма получит особое развитие в восточнохристианской традиции. В системе византийской мистики оно является также и вместилищем разума [1: с. 283].

[8] Тело – темница души, образ, принадлежащий Платону.

приняв страдания, искупил грех Адама, освятил плоть, обновил человека и примирил душу и тело. Именно поэтому после пришествия Сына Божия, обновленное бытие человека характеризуется гармоничным соединением телесного сосуда и души. Таким образом, по мысли палейного автора, тело хоть и создано из праха и земли, но в нем неизреченная божья премудрость [6: с. 89], душа же невещественна и не божественной природы, но является дуновением божественной благодати, силой Святого Духа [6: с. 88] и дыханием самой жизни [6: с. 90]. Гармоничное сосуществование обеих частей человеческой природы при условии устремления к благу ведут человека к мудрости.

Источником всякого блага, напояющего душу, согласно идее Нила Сорского, выступает сердечная молитва [8: с. 23]. Она является залогом освобождения человека от лукавых сердечных и умственных помышлений. Преподобный цитирует тот же стих Евангелия от Матфея, что и автор «Палеи»: «Отъ сердца исходятъ помышленіа зла и сквернятъ человѣка» (Мф. 15:19–20) [8: с. 10]. Однако источником греховности, по мысли Нила Сорского, выступает не только сердце, но и ум. Способом же борьбы с греховными помыслами выступает практика «мысленѣмъ дѣланіа», а именно блюдение ума и сердца от всяких мыслей, что должно привести к обретению благодати «прежде телесно, а потом и умно» [8: с. 12].

Трезвение – мысленная брань – это практика очищения ума от страстей и греховных мыслей, стяжание ума духовного, раскрепощение зрительной силы души, чтобы воочию видеть Бога [8: с. 11]. Трезвение тесно сопряжено с безмолвием как уст, так и ума [8: с. 83]. Хранение ума, в свою очередь, предполагает безмолвие мысли в отношении любых помыслов: и правых, и лукавых [8: с. 21–22], всех зрительных мечтаний, образов, видений [8: с. 26]. Как отмечает Григорий Синаит, любая форма работы воображения мешает единению с Господом[9]. Ум необходимо оставлять глухим и немым ко всяким мыслям и размышлениям, что по факту означает остановку работы мозга и умственной деятельности человека [8: с. 23]. Исаак Сирин Ниневийский, в свою очередь, также отмечает разницу между чистой и нечистой молитвой, последняя из которых характеризуется смешением ее с какой-либо посторонней мыслью или беспокойством о чем-либо [12: с. 417]. Таким образом, основным условием Богопознания для подвижника является уход из сфер рационального и чувственного в область исключительной духовности и мистического опыта.

На помощь в этом нелегком мысленном борении приходит психосоматическая практика «умного делания» и «Иисусовой молитвы». При умном делании подвижнику необходимо, непрестанно взирая в сердечную глубину, затворять в нее ум, блюдя его без всяких помыслов [8: с. 24]. При этом на постоянной основе желательно в ночное время [8: с. 35], не останавливаясь, сосредоточившись, удерживая дыхание[10] [8: с. 21] и испытывая телесную боль [8: с. 25], необходимо произносить молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» [8: с. 21]. В молитве нет места ни мысли, ни чувству, при этом тело человеческое порабощается душе и избавляется от страстей Божьей благодатью [8: с. 41]. Далее, согласно воззрениям Нила Сорского, должно прийти действие молитвы, которое «въ истинну то дръжитъ умъ у себе» [8: с. 24] и имеет способность совершаться самостоятельно. Наивысший этап, к которому стремится подвижник, есть созерцание Господа в себе, но, как отмечает преподобный, не каждому дано испытать сошествие благодати, которое есть великий божественный дар. Как отмечает митрополит Каллист, психосоматический метод исихазма так или иначе приводит подвижника к определенным физиологическим результатам, однако встреча человека с Господом есть свободный и взаимный дар: Творец вверяет Себя людям в добровольной любви и только по собственной воле [14: с. 18].

В целом, следует отметить, что описываемая Нилом Сорским созерцательная практика индивидуально-личностного обожения полностью соответствует исихастским традициям Византии, на протяжении долгих веков складывающимся в среде мистико-аскетически настроенного монашества [15: с. 370–371].

Резюмируя вышесказанное, следует отметить, что очищение индивида от греховных побуждений, согласно воззрениям палейного автора, происходит благодаря приведению человеческого естества в согласованность работы всех душевных и телесных проявлений. При этом немаловажную роль в этом процессе играет разум, который должен посредством своей неусыпной работы контролировать все

[9] Ср.: «Если добре безмолвствуешь, чая с Богом быть, никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или Святаго какого, или бы свет мечтался и печатлелся в уме. Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает, у тех, кои не внимают сему опасно, и таким образом сами себе причиняют вред...» [13: с. 224–225].

[10] Имя воплотившегося Бога-Слово связано в исихастской духовности с основными функциями человеческого бытия – пребыванием в сердце (центре) и дыханием [1: с. 303].

происходящие в человеческом организме процессы. Иной взгляд на проблему освобождения от лукавых помыслов имеет Нил Сорский, по мнению которого избавление от греховности возможно исключительно при неустанном блюдении и хранении ума, приостановке мыслительного и чувственного процессов и переходе к мистическому созерцанию.

Познание и его пределы

Проблема познания тварного мира также становится предметом рефлексии автора «Палеи». Возможность изучения и исследования мира он объясняет тем обстоятельством, что все вокруг, весь мир и сам человек одухотворены Святым Духом – во всем сущем и в человеке проявлены действия (энергии) Бога[11] [6: с. 106]. Сущность Творца непознаваема, сфера божественного («Творець своею областию положи» [6: с. 106]), по мнению древнерусского книжника, находится под запретом[12] и не подлежит рациональному познанию. Все, что необходимо знать о горнем, – открыто божьей благодатью в Священном Писании [6: с. 108], все остальное – выше слова и разума и исследованию не подлежит, но открывается искренней вере человека. В этом идеи автора «Палеи» созвучны воззрениям религиозных авторов ранневизантийского периода. Так, Иоанн Дамаскин отмечает: «Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем – постижимо» [16: с. 257].

«Ина слава есть небеснымъ, ина же слава земнымъ» (1 Кор. 15:40) [6: с. 108], цитирует палейный автор Евангелие и подчеркивает мысль о том, что человеку для познания и исследования уготовано земное, небесное же не подлежит сомнению, а соответственно не предполагает ни исследования, ни анализа. В сфере горнего может действовать только вера. В следующем пассаже автор рассуждает на тему грома, который «не самъ же о собѣ владычьствуя, но Владыку проповѣдая» [6: с. 107], из чего можно сделать вывод о том, что рассуждения и исследования возможны и даже необходимы, когда действия (энергии) бога входят в область человеческого, т.е. проявляются в земном бытии: «”Выше собе вышнихъ не пытаи и глубинныхъ не ислѣдуи”, но яко же ны суть повелѣна, тако помышлѧемъ и вѣроуемъ все сдержащему, и всемогоущему» [6: с. 108]. Размышления о принципах тварного мира, естествознание – Богом благословленная деятельность, считает автор. В этом он созвучен идеям своего предшественника Климента Смолятича, который также выражал необходимость познания Божьих творений, мира и природы на пути к постижению Всевышнего [17: с. 134–136].

Ложные языческие философские системы[13] не смогли прийти к познанию истины, так как они не освящены Святым Духом, Владыка «оутаилъ / еси, рече, ѿ от премудрыхъ и разуменъ и ѿкрылъ еси младенцемъ» [6: с. 108]. То есть Господь не дал познания язычникам, но подарил возможность этого познания причастным Христа. В этом состоит великий божественный дар – Бог предуготовил человеку и что познавать – весь мир, и чем познавать – разум. Не единожды автор «Палеи» выражает восторг от осознания того, каким прекрасным, гармоничным и достойным исследования создал Вседержитель этот мир и самого человека, радость от познания, наблюдения и изучения: «Дивно бываеть естествомъ!» [6: с. 122]. Таким образом, исследование и познание принципов тварного мира («естествознание») выступает в данном случае как косвенное Богопознание или один из его этапов. Кроме того, здесь автор явно оценивает новые христианские философские концепции более прогрессивными, развитыми и превосходящими предыдущий теоретический опыт.

Нил Сорский, в свою очередь, рассматривает возможность Богопознания исключительно опытным путем. Для мировоззрения преподобного характерна идея об аскетизации ума и отступлении от мира, оставлении его, подавлении интереса ко всему земному [18: с. 140], так как образы твари преследуют человека, что мешает умному деланию и молитве, развитию в себе бесстрастия и контролю сознания. Стоит отметить, что Нил Сорский в тексте нигде не упоминает возможность познания твари. Между тем, он часто цитирует Исаака Сирина, который на этот счет имел следующее мнение: «Ведение противно вере. Вера во всем, что к ней относится, есть нарушение законов ведения, впрочем – ведения не духовного. Определение ведения то, что оно не имеет власти что-либо делать без разыскания и исследования <…> Ведение без разыскания и без своих способов действования не может быть познано. И это есть признак колебания в истине. А вера требует единого чистого и просто-

[11] Познаваемость Бога возможна только по энергиям. Иоанн Дамаскин дает следующее определение: «Все способности, о которых мы прежде сказали, как познавательные, так и жизненные, так и естественные, также и искусственные, называются ενέργειαι (т.е. действиями или деятельностями). Ибо энергия есть естественная каждой сущности сила и движение. И еще: энергия есть естественное, врожденное движение всякой сущности» [16: с. 317].

[12] На подобном понимании предела познания («Божьего завета») настаивал и выдающийся древнерусский мыслитель Кирилл Туровский в своей «Притче о душе и теле».

[13] Имеются в виду философские системы античности.

го образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов» [12: с. 507]. Таким образом, в целом преподобный Нил не выступает против рационального познания, однако его приверженность к «синайскому исихазму» [19: с. 36] может дать возможность предположить как минимум незаинтересованность в научном исследовании.

Однако средневековый автор также отмечает предел в мистическом Богопознании, трактуя его, между тем, иначе, чем автор «Толковой Палеи». Для Нила Сорского предел существует, однако исключительно в непосредственном богообщении и боговидении, так как «не имѣлъ бы изыти оттуду отъ видѣніа ихъ дивнаго» [8: с. 29]. Человек, постоянно находящийся в процессе созерцания, не смог бы позаботиться о своей земной жизни. Кроме того, как считает преподобный, очень сложно удержаться на наивысшей ступени общения с Владыкой, так как для человека эта деятельность основывается на предельных для его земной природы возможностях.

Богопознание и венец богопознания

Любое человеческое познание, по мысли средневековых авторов, стремится к познанию Истины и Блага, которые есть Бог. Для автора «Палеи Толковой» Богопознание есть внутренний процесс, имманентно концентрирующийся в человеческом существе, но направленный вовне. Человеческий ум, находясь в бренном теле, отмечает автор, имеет возможность обходить всю Землю и залетать на небеса [6: с. 93]. Средневековый книжник сравнивает разум с пламенем свечи, оба из которых неземной природы, поэтому имеют свойство и потребность тянуться к родственному горнему огню. Таким образом, душа и ум человека стремятся к божественному бытию, но тело, созданное из праха, удерживает их на земле. Однако ум имеет возможность совершать трансценденцию («чисто представита и своему Владыцѣ» [6: с. 94]) при условии подчинения телесного сосуда. Ум и душа, выходя за пределы чувственно-телесных ощущений (злых сердечных помышлений), приходят к созерцанию Блага [6], так как ум есть «око души», способное к восприятию нечто наивысшего.

Как же это происходит? Душа, которая изначально мудра, согласно воззрениям автора, без тела не способна «мудрствовать». Но, находясь внутри тела, она обуздывает сердце, согревает мозг[14] умным светом, озаряется и рождает ум [6: с. 127]. Следовательно, тело выступает отнюдь не темницей души, что характерно для платонизма[15], но, напротив, необходимой и очень важной оболочкой, сосудом, при гармоничном взаимодействии с которым душа способна запускать процессы мышления, согревая и освящая мозг Святым Духом. Таким образом, вложенному изначально уму [6: с. 126] необходим «толчок», душевный импульс для начала активной мыслительной и аналитической деятельности.

Когда душа, сердце и мозг (т.е. душа и тело) находятся в согласии и в «едино совокоупишасѧ» [6: с. 127], они рождают мысль, способную к трансцендентному путешествию: «Въ единомъ скровщи оумныя мысли ражають и мысль ѿ собе поущають, аки слоугоу и слоужителѧ, въ невидимая и непроходимая мѣста, яже невидима бывають плотьскыма очима, та износимыми мысльми видими бывають. Адовьная та скровща обьхожають, идѣже нечестивыхъ душа сдержатьсѧ до дьне судоу восприятїѧ но скверѣныя ты моуки сверѣпыя, яже ожидають телесъ плоти нашихъ. <…> Паки же и въ горнѧя тверди мысль въсылають. По аеру, аки по степенемь, проходить сътоухию, и надъ планити возидеть и свѣтилникы минеть, и въ твердь сѧ въмѣстить, и на небеси предъстанеть, и со ангелы ликовьствоуеть, и предъ Богомъ окоушаетьсѧ явьствовати то и паки скоро оу душа и оу сердца и мозга обрѧщетьсѧ» [6: с. 127–128]. Мыслительный процесс сравнивается с работой пчелы, которая сама по себе ничего не творит, не создает, но, исходя из души и тела (т.е. человека), собирает необходимую информацию и приносит человеку «совѣты», где в общей сокровищнице сердце, душа и мозг их обрабатывают, анализируют и делают соответствующие выводы. Разумная мысль, по идее автора, отправляется познавать добро и зло и что ждет душу после смерти в зависимости от ее морально-нравственного выбора. В этом отрывке обнаруживается явная аллюзия на текст Платона[16],

[14] Автор отмечает анатомическую подробность, что мозг «студенъ есть, но теплоту паче любить» [6: с. 92].

[15] С.С. Хоружий отмечает противопоставленность исихастской «линии обожения» и интеллектуальной «линии освящения» в Византии как раз на примере отношения к телесности. Первое течение, начиная с Григория Паламы, признает благую совокупность души и тела в деле Богопознания, а второе вследствие приверженности к платонизму и неоплатонизму видит природу человека с точки зрения резкого противопоставления и дуализма душевного и телесного начал [20: с. 193]. Однако исследование трудов Кирилла Туровского и «Палеи Толковой» дает возможность сделать вывод о том, что на Руси мыслители интеллектуального направления, несмотря на близкое знакомство с трудами древнегреческих философов, придерживались исключительно холистических взглядов на природу человека.

[16] Ср. «Разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара, меря просторы

однако в фокусе переосмысления и переработки идей великого философа [21: с. 187]. В этой же связи интересен и следующий отрывок из диалога древнегреческого мыслителя: «Но зло неистребимо. <…> Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» [22: с. 387]. Истинное Богопознание, по мысли автора «Палеи», в познании добра и зла, выборе Добра и духовно возвышенном этическом устремлении умственной деятельности человека. Ведь человек несет перед Богом ответственность за свой выбор и за результаты своих исследовательских побуждений. Разумность, справедливость и добро – это то, к чему должен стремиться человек в своем земном бытии, тогда никакой «лоукавыи духъ» не сможет возобладать в душе, так как душа, сердце и ум «сами къ божественомоу житью желають въ сужичьствѣ своемъ» [6: с. 127].

Различая телесное делание (молитва устами) и умное делание (молитва умом), преподобный Нил Сорский подчеркивает, что телесное делание не может приблизить к познанию Бога [8: с. 22]. Для средневекового мыслителя Богопознание есть исключительно имманентный процесс, сконцентрированный внутри человека и направленный в самую «сердцевину» человеческого естества. Контроль сознания (телесное и духовное безмолвие, борьба с помыслами) и обеспечение непрерывности молитвы выводят подвижника на новый уровень постижения Творца. Еще одним немаловажным способом приближения к бесстрастию Нил Сорский считает слезы как метод укрепления в вере, очищения души и просветления ума. Миросозерцание в плаче призвано подчеркнуть тщету бытия и духовную устремленность к жизни в Боге. Как отмечает А.Ф. Замалеев, плач, находясь на полюсе реальности, призван выразить понимание, не нуждающееся в логическом обосновании, так как оно лишено значения. В слезах сосредоточено отрицательное мирочувствование, Страх Божий, объявляющийся началом истинного знания, т.е. Господа. Выступая одновременно и эквивалентом и отрицанием рассуждения, плач призван утвердить благоразумие в смысле умолчания о тайне, признания ее неподвластности и непостижимости, которые, между тем, освобождая ее от словесных форм, ведут к уравновешиванию ума [9: с. 213–214]. Слезы также направлены на мобилизацию человеческого естества и на преобразование отрицательной энергии в положительную, что также необходимо для выхода к «сверхъестественному» типу познания и полной энергетической устремленности к Творцу для их соединения в процессе обожения и претворения человеческой природы [20: с. 197].

Венцом Богопознания для Нила Сорского выступает сошествие благодати и созерцание Господа. Характерно, что молитва в этот момент перестает действовать, мысль не знает ни движения, ни власти над собой, ум превыше ее и находится в плену в непостижимых вещах – с этого момента познание переходит в фазу сверхрациональности: «Всегда убо дѣиством духовнымъ двігнется душа к онѣмъ Божественымъ и подобна Божеству уставлена будетъ непостижимымъ съединениіемъ и просвѣтится лучею высокаго свѣта въ своихъ движенихъ, и внегда сподобится умъ почювати будущаго блаженьства, и себе забываетъ и всѣхъ сущихъ зде, и не к тому взъимать движеніе и чемъ <…> Въ время молитвы всъхищается умъ вне хотѣніа, в мыслі бесплотныхъ, въ яже убо не повѣлѣна быша чювьства сказати, та вжизается впезаану || в тебѣ радость, умолцающіа языкъ в неуподобленыи пищи его…» [8: с. 28]. Между тем, как замечает сам преподобный, дойти до венца Богопознания, выйти за пределы собственного «я» могут не все, несмотря на усердие и труд в обретении желаемого. Посещение благодати есть великий божественный дар, и только сам Господь определяет достойных созерцать свою вышнюю славу. Следует также подчеркнуть, что исихастское Богопознание – это всегда мистический опыт, однако сам Нил Сорский свой собственный личный опыт постижения Творца не описывает, несмотря на то, что это было характерно для византийской патристики. В разделе, раскрывающем наивысшую ступень духовного гнозиса, преподобный ограничивается цитированием восточнохристианских авторов, подчеркивая тем самым приоритет практических навыков и самого процесса Богопостижения над его «теоретическим апогеем».

Автор «Палеи» сравнивает согласованную работу души, мозга и сердца с железом, которое, если его не использовать, ржавеет, при шлифовке становится блестящим, а при помещении в огонь превращается в горячее пламя. Так и человек, не использующий свои умственные способности и не развивающий свой духовный потенциал, рискует погрязнуть в грехах. Когда же сердце, душа и мозг находятся в со-

земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко» [22: с. 409].

гласии, человек гармонично развивает мыслительные и нравственные «сокровища» души в общении с духовными мужами и книгами, тогда он способен к взаимодействию с трансцендентным: «Аще ли ражжетьсѧ любовию душа, и проходить сердце, и можданыя своя распалить и прилѣпитьсѧ Бозѣ ражьжениемъ любве, тоу злыи духъ ничто же оуспѣеть на человѣка того, понеже оумъными свѣтлостьми обличаютьсѧ козни его» [6: с. 128–129]. Важной мыслью, подчеркнутой средневековым мыслителем, является то, что познание и мышление в совокупности с искренней любовью к Богу являются самым верным способом воспитания нравственности и методом борьбы против зла.

Стоит отметить, что автор «Палеи» и Нил Сорский используют сходные и близкие по смыслу образы для описания «венца» Богопознания, но, между тем, разница налицо. Согласно воззрениям палейного мыслителя, душа разгорается любовью, «разжигает мозг» (т.е. разум находится в активной работе), и соединение с Господом происходит посредством любви в потоке противостоящего Злу умного света. Таким образом, для автора «Палеи» обожение есть *соединение с Богом умом и душой в любви.* В рефлексии Нила Сорского ум забывает себя и все сущее и не движется (т.е. не работает, отключается), «возжигается» радость, и соединение с Господом уподобленной Ему души происходит в луче высокого (т.е. божественного) света. Из этого можно сделать вывод, что для Нила Сорского обожение есть *соединение с Богом душой в радости.* Автор использует ряд синонимичных выражений для описания этой радости, таких как неизреченная радость, ужас и созерцание, неизреченное зрелище, неизреченное дарование, бессмертная пища, услаждение, сладость, выражая тем самым экстатический характер переполняющего человека в этот момент чувства.

Заключение

Понимание когнитивных способностей человека безымянного автора «Палеи Толковой» и Нила Сорского особенно ярко раскрывается через их отношение к Истине и Богу, а в широком смысле – к концепту «Любви». В этой связи особенно интересным и показательным является использование авторами 14-го стиха из Первого послания коринфянам апостола Павла[17]. Примечательно, что автор «Палеи» цитирует вторую часть стиха: «Пою духомь, пою и оумомь» [6: с. 93], а Нил Сорский избирает первую: «Помолюся убо духомъ, помолю же ся и умомъ» [8: с. 10], что вскрывает принципиальную разницу в мировидении двух средневековых мыслителей.

Для палейного автора отношение к Истине и Богообщение сопряжено с понятием пения, которое в православной литургии имеет концептуальное значение прославления Господа в радости. Духом и умом в пении человек выражает свою искреннюю благодарность и признание в любви Богу за великий дар жизни. В этом раскрывается принципиальная позиция человека: «Я люблю, и в этом счастье, и в этом жизнь, и в этом Бог». Господь для средневекового мыслителя не только внутри человека, он везде и всюду. Таким образом, развитие мыслительных способностей человека, напрямую сопряженных для палейного автора с душевной и умственной деятельностью, непосредственно связано с обретением в себе потенциала Любви (с большой буквы, потому что это в широком значении любовь и к Богу, и к миру, к людям, и к самому себе), которое позволяет личности раскрыть свой заложенный от рождения дар или талант. Важно, что Любовь обретается внутри себя, но направлена она вовне, т.е. человек имеет возможность ее транслировать. Таким образом, согласно воззрениям средневекового книжника, истинное познание Бога (Истины) в любви к Нему, Благу и Добру. Все необходимые интеллектуальные данные заложены в человеке изначально Святым Духом, а при совершении морально-нравственного выбора пути Добра человек получает возможность раскрыть и преумножить свой божественный дар.

Нил Сорский способом Богообщения выбирает путь молитвы, которая в православной традиции трактуется как молитва в скорби и радости, имеет значение просьбы, обращения к Богу с поиском защиты, утешения и помилования. Молитва – это всегда призыв Господа. В этом обнаруживается противоположная первой позиция человека: «Я нуждаюсь и ищу любви Другого (Бога)». Таким образом, Богопознание, согласно миросозерцанию преподобного Нила, это, в первую очередь, поиск Божьей любви, на него направлены и на нем сконцентрированы все умственные и душевные способности человека. Подтверждая этот постулат, автор приводит слова Исаака Сирина: «Любовъ Божія сладчаиши живота. И иже по Бозѣ разумъ сладчаиши || меда и сота, отъ него же раждается любовъ» [8: с. 28]. Любовь в данном случае обретается также внутри личности, однако это происходит посредством подкрепления ее любовью «извне» (в том смысле, что она генерируется не самим человеком, при этом Бог парадоксально имманентен человеку), любовью, снизошедшей божественной благодатью. Эта любовь есть

[17] «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14:15).

ответ на контакт с Божеством, и она аккумулируется исключительно в глубине самой личности.

Интересны также и различия в восприятии концепта «света» автором «Палеи» и Нилом Сорским. Согласно воззрениям палейного мыслителя, человек сам по себе является источником света, который есть разум, и имеет свободную возможность развиваться в своем дарованном Господом таланте, самосовершенствоваться. Познание внутри себя Любви и мышление во Благо приводит к тому, что исходящий из такого человека световой разумный поток соединяется с горним огнем, приобретая мощную силу, способную преобразовывать саму личность и мир вокруг нее. Примечателен и тот факт, что, по мысли средневекового автора, «предстать пред своим Владыкой» возможно как раз в момент слияния этих двух световых потоков: божественного, исходящего от Вседержителя, и духовного, исходящего из земного человека. По факту автор «Палеи» описывает контакт человеческого разума с Разумом истинным, божественным посредством световых излучений или энергий. И поскольку автор указывает направленность излучения, как «на высоту» и «горѣ», можно предположить, что контакт этот происходит вне человеческого естества и скорее уже «на территории» Господа. Таким образом, не только божественные энергии проявлены в мире, но и сам человек способен направлять свою энергию в сферу божественного.

Иной взгляд имеет Нил Сорский, для которого свет этот есть исключительно характеристика Бога, его энергия, освящающая своей благодатью естество человека. Контакт происходит внутри человека, при этом ум помещен в сердцевину человеческого естества – в сердце. Именно там происходит встреча с Господом «лицом к лицу». Исихасты видят свет, который исходит от Бога, видят Его энергию, направленную на человека божественной благодатью.

Эти два принципиально различных взгляда на мир, Бога и познание, вскрывают наличие в средневековой Руси двух противоположных течений мысли [20: с. 193; 9: с. 140–141]: первое из которых продолжает древнерусскую мистико-аскетическую традицию Феодосия Печерского и преобразовывается в исихастскую концептуальную парадигму «нестяжательства», а второе выступает в идейной преемственности с «интеллектуальным[18]» направлением развития отечественной мысли, яркими представителями которой еще на этапе Киевской Руси выступали митрополит Иларион, Кирилл Туровский и Климент Смолятич [23: с. 83]. Первое направление объявляет примат мистического опыта над чувственным и рациональным, второе – необходимость становления мыслительно-познавательного бытия личности и развития его интеллектуальных способностей и дарований. Взаимосплетение и развитие этих концептуальных идейных систем показывает многогранность и разноплановость древней и средневековой философии Руси, основной целью гносеологического поиска которой в обоих случаях выступает духовное преобразование и совершенствование человека.

Список источников

1. Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика // История церкви и восточнохристианская мистика / сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. Москва : Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 277–336.

2. Успенский В.М. Толковая Палея. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1876.

3. Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1999.

4. Водолазкин Е.Г. Новое о палеях: (Некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов) // Русская литература. 2007. № 1. С. 3–23.

5. Тихомиров М.Н. Русская культура XI–XVIII вв. Москва : Наука, 1968.

6. Палея Толковая / пер. с древнерус., науч. редактирование А.М. Камчатнов ; коммент. В.В. Мильков, С.М. Полянский. Москва : Согласие, 2002.

7. Платон. Государство / пер. А.Н. Егунова // Платон. Соб. соч. В 3 т. Т. 3 (1). Москва : Мысль, 1971. С. 327–621.

8. Нила Сорскаго Преданіе и Уставъ / вступ. ст. М.С. Боровковой-Майковой // Памятники древней письменности и искусства; 179. Санкт-Петербург : Типографія М.А. Александрова, 1912.

9. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Ленинград : Наука, 1987.

10. Платон. Федон / перевод С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 57–118.

11. Иоанн Дамаскин. Слово душеполезное и досточудное о страстях и добродетелях. Свято-Троицкая Сергиева лавра : Собственная тип., 1904.

12. Исаак Сирин Ниневийский. Слова подвижнические. Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008.

13. Добротолюбие. Т. 5. Москва : Иждивением Русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, 1900. С. 224–225.

14. Ware K. Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review (The Fellowship of St Alban and St Sergius). 1992. 14, 2:6–35.

[18] Хоружий С.С. связывает второе направление мысли на Руси с установкой «освящения» и сакрализации власти, рассматривая «интеллектуальное» направление исключительно как политически обусловленное [19: с. 37]. Однако обращение к малоизученному в философском плане памятнику «Палея Толковая» приоткрывает новые грани этого направления, которое развивало собственно антропологическую и гносеологическую проблематику отечественной науки средневекового периода.

15. Шпидлик Т. Молитва согласно преданию Восточной церкви. Москва : Даръ, 2011.

16. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. Творения преподобного Иоанна Дамаскина / пер. и коммент. Д.Е. Афиногенова [и др.]. Москва : Индрик, 2002.

17. Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси Т. 4. XII в. / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. Санкт-Петербург : Наука, 1997. С. 118–142.

18. Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Ленинград : Наука, 1974. Т. 29. С. 140–153.

19. Хоружий С.С. Исихазм и культура // Культура и искусство. 2016. № 1. С. 25–40.

20. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. 1997. № 2:2. С. 189–203.

21. Герасимова И.А., Мильков В.В. Толковая Палея о мироздании и познании // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2. С. 178–194.

22. Платон. Теэтет // Сочинения Платона. В 6 т. / пер. В. Н. Карпова. Москва : Синодальная тип., 1879. Т. 5. С. 320–437.

23. Волкова А.А. Опыт осмысления понятий веры, разума и познания мыслителями Киевской Руси в контексте гносеологической традиции ранневизантийской патристики // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2022. Т. 19, № 3. С. 82–88.

References

1. Meyendorff I., Archpriest. St. Gregory Palamas and Orthodox Mysticism // History of the Church and Eastern Christian Mysticism / comp. and general ed. by I.V. Mamaladze. Moscow : Institute D-DIC, 2000. P. 277–336. (In Russ.).

2. Uspensky V.M. Explanatory Paley. Kazan : Tip. of the Imperial University, 1876. (In Russ.).

3. Alekseev A.A. Textology of the Slavic Bible. St. Petersburg : Dmitry Bulanin, 1999. (In Russ.).

4. Vodolazkin E.G. New about the Paleys: (Some Results and Prospects of Studying the Paleys) // Russian Literature. 2007. No. 1. P. 3–23. (In Russ.).

5. Tikhomirov M.N. Russian Culture of the 11th–18th Centuries. Moscow : Nauka, 1968. (In Russ.).

6. Paley's Explanatory Psalms / translated from Old Russian, scientific editing by A.M. Kamchatnov; commentary by V.V. Milkov and S.M. Polyansky. Moscow : Soglasie, 2002. (In Russ.).

7. Plato. The State / translated by A.N. Yegunov // Plato. Collected Works. In 3 vols. Vol. 3 (1). Moscow : Mysl, 1971. P. 327–621. (In Russ.).

8. Nila Sorskago Dedication and Charter / introduction by M.S. Borovkova-Maikova // Monuments of ancient writing and art; 179. St. Petersburg : M.A. Alexandrov Printing House, 1912. (In Russ.).

9. Zamaleev A.F. Philosophical thought in Medieval Russia (XI–XVI centuries). Leningrad : Nauka, 1987. (In Russ.).

10. Plato. Phaedo / translated by S.P. Markish // Plato. Collected Works. In 4 vols. Vol. 2. Moscow : Mysl, 1993. P. 57–118. (In Russ.).

11. John of Damascus. A Soul-Strengthening and Marvelous Sermon on Passions and Virtues. Holy Trinity-St. Sergius Lavra : Own Printing House, 1904. (In Russ.).

12. Isaac the Syrian of Nineveh. The words are ascetic. Sergiev Posad : Ed. Holy Trinity Sergius Lavra, 2008. (In Russ.).

13. Dobrotolubie. Vol. 5. Moscow : The Russian Dependency on Mount Athos Panteleimon Monastery, 1900. P. 224–225. (In Russ.).

14. Ware K. Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review (The Fellowship of St Alban and St Sergius). 1992. 14, 2:6–35.

15. Shpidlik T. Prayer According to the Tradition of the Eastern Church. Moscow : Dar, 2011. (In Russ.).

16. John of Damascus. The Exact Presentation of the Orthodox Faith // John of Damascus. The Works of St. John of Damascus / translated and commented on by D.E. Afinogenov [et al.]. Moscow : Indrik, 2002. (In Russ.).

17. The Epistle of Kliment Smolyatich // Library of Old Russian Literature. Vol. 4. 12th Century / Ed. by D.S. Likhachev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, and N.V. Ponyrko. St. Petersburg : Nauka, 1997. P. 118–142. (In Russ.).

18. The Letters of Nil Sorsky // TODRL. Leningrad : Nauka, 1974. Vol. 29. P. 140–153. (In Russ.).

19. Khoruzhii S.S. Hesychasm and Culture // Culture and Art. 2016. No. 1. P. 25–40. (In Russ.).

20. Khoruzhii S.S. Hesychasm in Byzantium and Russia: Historical Connections and Anthropological Issues // Pages. 1997. No. 2:2. P. 189–203. (In Russ.).

21. Gerasimova I.A., Milkov V.V. Explanatory Paley on the Universe and Knowledge // Epistemology and Philosophy of Science. 2013. Vol. XXXVI, no. 2. P. 178–194. (In Russ.).

22. Plato. Theaetetus // Plato's Works. In 6 volumes / translated by V.N. Karpov. Moscow : Sinodalnaya tip., 1879. Vol. 5. P. 320–437. (In Russ.).

23. Volkova A.A. The Experience of Understanding the Concepts of Faith, Reason, and Knowledge by the Thinkers of Kievan Rus in the Context of the Epistemological Tradition of Early Byzantine Patristics // Social and Humanitarian Sciences in the Far East. 2022. Vol. 19, no. 3. P. 82–88. (In Russ.).

Информация об авторе

А.А. Волкова – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук.

Information about the author

A.A. Volkova is Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Lecturer, Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 139-–143
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 139–143

Научная статья
УДК 18
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-139-143

С.П. ШЕВЫРЁВ КАК ВЫРАЗИТЕЛЬ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СТОРОНЫ ПРОГРАММЫ «ЧИСТОГО ИСКУССТВА» (ПО РАБОТЕ «ТЕОРИЯ ПОЭЗИИ В ЕЁ ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ У ДРЕВНИХ И НОВЫХ НАРОДОВ»)

Алексей Геннадьевич Сахатский

Владивостокский государственный университет, Уссурийский филиал Педагогического института, Уссурийск, Россия, Shtilmanugpi@yandex.ru

Аннотация. В статье представлен анализ взаимосвязи и различий эстетики С.П. Шевырёва и литературного движения «чистого искусства», позволяющий определить место и роль С.П. Шевырёва в истории русской эстетики, а также философско-эстетические предпосылки возникновения «чистого искусства» как явления истории русской литературы.

Ключевые слова: эстетика С.П. Шевырёва, критико-эстетическая мысль «чистого искусства», взаимосвязь эстетики и литературной критики

Original article

S.P. SHEVYRYOV AS A REPRESENTATIVE OF THE PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC ASPECTS OF THE "PURE ART" PROGRAM (BASED ON HIS WORK "THE THEORY OF POETRY IN ITS HISTORICAL DEVELOPMENT AMONG ANCIENT AND MODERN PEOPLES")

Alexey G. Sakhatsky

Vladivostok State University, Ussuriysk Branch of the Pedagogical Institute, Ussuriysk, Russia, Shtilmanugpi@yandex.ru

Abstract. The article presents an analysis of the interrelation and differences between S.P. Shevyryov's aesthetics and the literary movement of "pure art," which allows us to determine the place and role of S.P. Shevyryov in the history of Russian aesthetics, as well as the philosophical and aesthetic background for the emergence of "pure art" as a phenomenon in the history of Russian literature.

Keywords: S.P. Shevyryov's aesthetics, the critical and aesthetic thought of "pure art", interrelation between aesthetics and literary criticism

Проблема «чистого искусства» представляет собой сложное переплетение философско-эстетических и историко-литературных проблем. Одной из первых попыток в историко-литературном аспекте системно исследовать это явление отечественной философии, эстетики, литературной критики и художественной практики была монография Т.А. Гавриленко «Программа "чистого искусства" в русской критико-эстетической мысли середины XIX века» [1]. Концепция Т.А. Гавриленко выглядит следующим образом:

1) «чистое искусство» – литературное движение в русской литературе середины XIX в., начавшееся в 40-е гг., достигшее апогея в 50–60-е и просуществовавшее до 70–80-х гг. в творчестве представителей этого движения, хотя точные границы конца этого явления размыты, а само название этого движения придумано не ими самими;

2) представителями этого движения были критики и поэты середины XIX в. А.В. Дружинин, В.П. Боткин, П.В. Анненков, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет, А.Н. Майков, А.К. Толстой, Я.П. Полонский, Н.Ф. Щербина, Л.А. Мей;

3) основным программным документом, с которого начинается движение, является статья В.Г. Белинского «Менцель, критик Гёте», где безусловными ценностями объявляются творческая свобода, право личности на самовыражение, «вечные» темы в литературе и искусстве, а взаимоотношения художественного творчества и общественно-политических проблем объявляются зависимыми не от политической конъюнктуры, а от свободного выбора художника;

4) мир в мировоззрении сторонников доктрины «чистого искусства» создан высшими силами разумным и гармоничным, а существующее в мире социальное зло – результат бездуховных усилий

© Сахатский А.Г., 2026

самого человека, поэтому мир не подлежит насильственной со стороны человека переделке, несовершенства человека и общества должны быть преодолены созидающей деятельностью на основе веры, добра и любви;

5) миссия художника – помочь человеку воспринять действительность в истинном свете с помощью творческого воображения и своего таланта, предлагая ему воплотить в своей жизни любовь, мудрость и терпеливое приятие мира;

6) основой теории «чистого искусства» является идея творческой свободы, понимаемая как ни от чего не зависимая воля художника изображать всю сложность и многообразие жизни, вечные стремления духа, в которой нет места тенденциозности и зависимости литературы и искусства от социального заказа, пропаганды, и это было отнюдь не равнодушием по отношению к общественным проблемам, а стремлением понимать современные социальные проблемы расширенно, в контексте «вечных» вопросов человеческого существования;

7) важнейшей идеей теории «чистого искусства» является идея красоты, которая неразрывна с добром и истиной, которые приобщают человека к высотам духа; красота воссоздаётся в искусстве многофункционально, в частности, из искусства она должна вернуться в мир для его гармонизации, для помощи людям в духовной жизни;

8) важное значение в теории «чистого искусства» имели представления о художественности, которые восходят к проблеме единства формы и содержания, и художественность в этом литературном движении – это не приоритет формы над содержанием, а содержательность формы, предопределяемая индивидуальным дарованием художника, т.е. проблема формы и содержания возводится сторонниками «чистого искусства» на уровень творческих возможностей конкретной личности, персонализируется;

9) в связи с персонализацией феномена художественности в теории «чистого искусства» персонализируется и проблема читательского восприятия литературного произведения, в связи с чем предлагалось эстетически развивать читателя, а не опускаться до его возможного невысокого уровня, литература и искусство должны побуждать человека к духовному развитию, а не подстраиваться под его желания.

Т.А. Гавриленко в своём стремлении всесторонне проанализировать феномен «чистого искусства» ограничилась изучением критико-эстетической мысли середины XIX в., хотя делает существенную оговорку: «Российская модификация "эстетизма" середины XIX в. органически связана с идеями, имевшими устойчивый авторитет как в западноевропейском, так и в отечественном литературном процессе, а в литературе мировой – начиная с Платона и Аристотеля» [1: с. 77]. Включение теории и художественной практики «чистого искусства» в контекст мировой литературы и философско-эстетической мысли – это очевиднейшая задача для любого исследователя. Безусловно, здесь следовало бы предположить, что должны быть авторы и тексты, предметом которых и являлось данное обстоятельство. Нам представляется, что одним из таких авторов является С.П. Шевырёв, поэт, литературный критик и философ, чрезвычайно близкий по умонастроению к теории «чистого искусства». А его «Теория поэзии в её историческом развитии у древних и новых народов. Сочинение, писанное на степень доктора философского факультета первого отделения» как нельзя более подходит на роль такого текста. На связь С.П. Шевырёва с движением «чистого искусства» в своё время указывал Н.Г Поспелов [2: с. 21], но этот факт из истории отечественного литературоведения не нашёл развития в монографии Т.А. Гавриленко. «Теория поэзии в её историческом развитии у древних и новых народов» была опубликована С.П. Шевырёвым в 1836 г., т.е. раньше публикации В.Г. Белинским своей статьи «Менцель, критик Гёте», которую последний опубликовал в 1840 г. И это обстоятельство позволяет говорить о том, что всё-таки не В.Г. Белинский явился первым теоретиком «чистого искусства». Т.А. Гавриленко в этом вопросе исходит из мнения А.В. Дружинина как представителя самого движения «чистого искусства». И здесь можно сделать следующее уточнение: в критико-эстетической мысли действительно статья В.Г. Белинского «Менцель, критик Гёте» явилась первым программным произведением «чистого искусства», но философско-этетической работой, которая сыграла важную роль в возникновении и развитии движения «чистого искусства», стала работа С.П. Шевырёва «Теория поэзии в её историческом развитии у древних и новых народов», что мы и попытаемся обосновать ниже.

В советский период впервые «Теорию поэзии в её историческом развитии у древних и новых народов» как философско-эстетическую работу высоко оценил З.А. Каменский, который так охарактеризовал итоги, к которым С.П. Шевырёв в ней пришёл: «Задача отечественной науки заключается, с другой стороны, в том, чтобы, учтя опыт развития мирового искусства и эстетики, создать свои собственные самобытные искусство и эстетику, синтезировать, примирить "теорию идеи", идущую

от Платона, и "теорию формы", идущую от Аристотеля. Но тем самым Шевырев, подобно Надеждину, выходил за пределы умозрительной "немецкой" теории русских романтиков, т.е. и своих собственных взглядов 20-х годов, и даже критиковал её именно за "одностороннюю умозрительность"; он как бы подводил итог её развитию и стремился перевести её на новые пути, по которым она и будет интенсивно развиваться в 40-е годы» [3: с. 58]. Как раз именно в 1840-е гг. и начинает развиваться движение «чистого искусства». Сам С.П. Шевырёв так оценивал ситуацию в русской эстетической мысли накануне этого времени: «Недостатки метафизической теории, у нас господствующей, заключаются в стремлении уничтожить самобытное начало науки и привести все роды и виды искусства к философскому единству» [4: с. 271]. Истоки такого положения дел, по мнению С.П. Шевырёва, кроются в глубинах историко-философского процесса, особенностях развития западной эстетической мысли. Русский философ использует для её объяснения ставшую классической схему: расхождение линии Платона и линии Аристотеля. Линия Платона в эстетике, по Шевырёву, предполагает: 1) разрыв между идеей прекрасного и прекрасными предметами; 2) сочетание прекрасного с мудростью и благом, представляющее собой божественное; 3) пребывание совершенной красоты в идее Бога, в земном мире – это только воспоминание о ней; 4) действие прекрасного как любви и возвышения к божеству; 5) явление источником поэзии божественного вдохновения; 6) необходимость принятия читателем поэзии вдохновения поэта, чтобы иметь возможность судить о ней; 7) необходимость соответствия поэзии цели общества [4: с. 33]. Линия Аристотеля в эстетике, по Шевырёву, предполагает: 1) присутствие прекрасного в явлении; 2) определение формы искусства как слияния единства и полноты, как того, что сообразно единству и полноте природы; 3) признание двух причин происхождения поэзии: врождённой способности человека подражать, но не копировать, и удовольствия при восприятии подражательного; 4) определение сути поэзии как свободного изображения вымышленных, возможных событий [4: с. 35–42]. Лично С.П. Шевырёв абсолютно согласен с Платоном в том, что: 1) источником поэзии является божественное вдохновение, передаваемое художником для восхождения человека в мир духа; 2) эстетическое наслаждение от поэзии возникает от принятия божественного вдохновения читателем; 3) высшей ценностью в искусстве является свобода поэтического вдохновения. Также С.П. Шевырёв согласен с Аристотелем в том, что: 1) происхождение поэзии связано с человеческой способностью к подражанию посредством воображения; 2) наслаждение от поэзии возникает из склонности человека сравнивать и учиться; 3) единство, цельность мира, природы и природосообразность искусства, выражающая это единство, цельность, – абсолютная истина и ненарушимый закон для художника. Платон, по мнению русского философа, говорит об идее искусства, Аристотель – о его форме. Учение Платона страдает недостатком признания безусловной свободы вдохновения в ущерб формальной стороне произведения, учение Аристотеля страдает возможностью догматического стеснения творческой свободы принятыми в теории искусства формами [4: с. 54–56]. Дальнейшее развитие западной эстетики в интерпретации С.П. Шевырёва прошло под влиянием Аристотеля, и только немецкий идеализм осуществил попытку реабилитации линии Платона. Как нетрудно заметить, из эстетики Платона и Аристотеля С.П. Шевырёв намечает контуры новой эстетической теории, которая должна была появиться и которая, как мы сегодня уже знаем благодаря исследованию Т.А. Гавриленко, воплотилась в теории и практике литературного движения «чистого искусства». В самом конце своей работы С.П. Шевырёв написал: «История науки, мною изложенная, имеет целью служить основанием и руководством для начертания теории поэзии в нашем отечестве» [4: с. 258].

Конкретно корреляция между эстетической теорией С.П. Шевырёва и теорией «чистого искусства» выглядит следующим образом:

1) в сфере идеи искусства безусловны божественность вдохновения художника, творческая свобода; миссия художника заключается в передаче другим людям идеи единства красоты, истины и добра с целью их духовного совершенствования; искусство должно приобщать человека к прекрасному, возвышенному и божественному, а через это – способствовать исправлению человеческих недостатков и избавлению от ошибок и заблуждений;

2) в сфере формы искусства совершенство, гармония мира, природы передаётся через воображение художника с опорой на возможности человеческого подражания; содержательность формы искусства связана со способностью человека учиться у мира, что вызывает к жизни творческие способности не только художника, но и всех, кто воспринимает произведение искусства; подражая природе, миру, человек в искусстве видит жизнь не узко практически, а цельно, комплексно, и в этом аспекте художник волен выбирать любые темы и

предметы для изображения сложности и многообразия жизни.

В то же время есть основания полагать, что эстетическая теория С.П. Шевырёва в некоторых принципиальных аспектах отличалась от эстетики представителей «чистого искусства». Интерпретацию этой стороны его творчества дал В.А. Мартынов в монографии «Эпизод из жизни "русской идеи"»: С.П. Шевырёв» [5: с. 76–79, 114–117, 152–155]. Согласно этой интерпретации форма и содержание произведения искусства по Шевырёву обретают единство во взаимопереходе, который предполагает утяжелённость, телесность формы и бесплотность содержания (идеи), но такая материальность формы – не самоцель художника, а то, что должно быть преодолено на пути к духовности. Форма произведения должна служить возможности восхождения к идее. В.А. Мартынов утверждает, что это объяснимо тяготением эстетики С.П. Шевырёва к эстетике классицизма. Но, на наш взгляд, возможна и иная интерпретация. Христианские взгляды Шевырёва позволяют ему сформулировать свои эстетические взгляды соответствующим образом: цель искусства – восстановление падшей красоты создания. В русской православной традиции это называется обожением человека и мира, поэтому мы можем говорить о движении оригинальной эстетической мысли С.П. Шевырёва в русле отечественной религиозно-философской мысли наряду с И.В. Киреевским, А.С. Хомяковым и другими его современниками. В.А. Мартынов далее резюмирует в том же направлении, утверждая, что у С.П. Шевырёва эстетическое сливается с религиозным. И это уже не совсем коррелирует с движением «чистого искусства», так как здесь можно обнаружить единомыслие С.П. Шевырёва, например, с Ф.И. Тютчевым, но вот с такими его представителями, как А.В. Дружинин, В.П. Боткин, П.В. Анненков, А.А. Фет, Я.П. Полонский, Н.Ф. Щербина, найдётся немного общего. Одновременно с этим эстетику С.П. Шевырёва от эстетики представителей движения «чистого искусства» отличают и сугубо личностные установки и способности: он был склонен к аналитичности мышления, в то время как, добавим мы, представители «чистого искусства» тяготели к синтетичности, многие свои идеи, помимо литературно-критической формы, они выражали ярко и талантливо в форме художественной, переходя, в частности, от неоромантических тенденций к более сложным художественным системам, например, к предсимволизму (А.А. Фет), в то время как поэзия С.П. Шевырёва оставалась до конца сугубо романтической. Однако в главном, принципиальном эстетика С.П. Шевырёва была тесно связана с движением «чистого искусства». Это видно, например, в схожести их трактовки такого эстетического понятия, как гармония. В.А. Мартынов пишет, что для С.П. Шевырёва «гармония – это созерцание человеком полноты мира, полноты своих деятельных сил, своей власти над миром, т.е. состояние человека-творца, преобразующего мир, переживание осуществлённости своих планов» [5: с. 154]. А мир в мировоззрении сторонников доктрины «чистого искусства» разумен и гармоничен, и задача художника – представить его в своих произведениях так, чтобы деятельность человека была направлена на восстановление гармонии с миром.

Список источников

1. Гавриленко Т.А. Программа «чистого искусства» в русской критико-эстетической мысли середины XIX века. Москва : МГОПУ, 2001. 252 с.

2. Поспелов Н.Г. История русской литературы XIX в. 1840-е – 1860-е годы. Москва, 1981. 480 с.

3. Каменский З.А. Русская эстетика первой трети XIX века. Романтизм // Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. В 2 т. Т. 2 / ред. коллегия: М.Ф. Овсянников [и др.] ; сост., вступ. ст. и примеч. З.А. Каменского. Москва : Искусство, 1974. 647 с.

4. Шевырёв С.П. Теория поэзии в её историческом развитии у древних и новых народов. Сочинение, писанное на степень доктора философского факультета первого отделения адъюнктом Московского университета Степаном Шевырёвым. Санкт-Петербург, 1887. 271 с.

5. Мартынов В.А. Эпизод из жизни «русской идеи»: С.П. Шевырёв. Омск : Изд-во Омского гос. ун-та, 2011. 332 с.

References

1. Gavrilenko T.A. The Program of "Pure Art" in Russian Critical and Aesthetic Thought of the Mid-19th Century. Moscow : Moscow State Pedagogical University, 2001. 252 p. (In Russ.).

2. Pospelov N.G. History of Russian Literature of the 19th Century. 1840s–1860s. Moscow, 1981, 480 p. (In Russ.).

3. Kamensky Z.A. Russian Aesthetics of the First Third of the 19th Century. Romanticism // Russian Aesthetic Treatises of the First Third of the 19th Century. In 2 Volumes. Vol. 2 / Ed. by M.F. Ovsyannikov [et al.] ; Compiled, Introductory Article, and Notes by Z.A. Kamensky. Moscow : Iskusstvo, 1974. 647 p. (In Russ.).

4. Shevyryov S.P. Theory of Poetry in Its Historical Development among Ancient and Modern Peoples. Essay written for the degree of Doctor of the Faculty of Philosophy of the First Department by Stepan Shevyryov, Associate Professor of Moscow University. St. Petersburg, 1887. 271 p. (In Russ.).

5. Martynov V.A. An Episode from the Life of the "Russian Idea": S.P. Shevyryov. Omsk : Omsk State University Press, 2011. 332 p. (In Russ.).

Информация об авторе

А.Г. Сахатский – кандидат философских наук, доцент.

Information about the author

A.G. Sakhatsky is a Candidate of Philosophy and an Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 144–149
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 144–149

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-144-149

КАНТ И РУССКАЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Виктория Евгеньевна Луценко

Владивостокский филиал Дальневосточного юридического института Министерства внутренних дел Российской Федерации им. И.Ф. Шилова, Владивосток, Россия, vika_04@bk.ru, https://orcid.org/0000-0001-8842-3881

Аннотация. В статье анализируется рецепция философии Эммануила Канта в русской духовно-академической среде XIX столетия. Раскрываются предпосылки кантоведческих дискуссий в России, пути проникновения идей немецкого философа, основные этапы и особенности интерпретаций критической философии представителями Московской, Киевской и Казанской духовных академий. Особое внимание уделяется творчеству Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева-Платонова и В.И. Несмелова. Анализируется восприятие кантовской гносеологии и этики, показывается, как русские мыслители, сохраняя кантовскую постановку проблем, стремились преодолеть трансцендентальный субъективизм и обосновать возможность метафизического познания.

Ключевые слова: И. Кант, русская философия, духовно-академическая философия, русское кантианство, Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, В.И. Несмелов, гносеология, этика

Original article

KANT AND RUSSIAN SPIRITUAL AND ACADEMIC PHILOSOPHY OF THE 19TH CENTURY

Victoriya E. Lutsenko

The Vladivostok Branch of the Far Eastern Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I.F. Shilov, Vladivostok, Russia, vika_04@bk.ru, https://orcid.org/0000-0001-8842-3881

Abstract. The article analyzes the reception of Immanuel Kant's philosophy in the Russian spiritual and academic environment of the 19th century. The prerequisites of Kantian discussions in Russia, the ways of penetration of the German philosopher's ideas, the the main stages and features of the interpretations of critical philosophy by representatives of the Moscow, Kiev and Kazan Theological Academies are revealed. Special attention is paid to the works of F.A. Golubinsky, V.D. Kudryavtsev-Platonov and V.I. Nesmelov. The article analyzes the perception of Kant's epistemology and ethics, shows how Russian thinkers, while maintaining Kant's formulation of problems, sought to overcome transcendental subjectivism and substantiate the possibility of metaphysical cognition.

Keywords: I. Kant, Russian philosophy, spiritual and academic philosophy, Russian Kantianism, F.A. Golubinsky, V.D. Kudryavtsev-Platonov, V.I. Nesmelov, epistemology, ethics

В истории русской философской мысли XIX столетия рецепция кантовского наследия занимает особое место. Почти столетие (с 1790-х по 1890-е гг.) прошло под знаком освоения, критики и творческого преодоления идей великого кенигсбергского мыслителя. В отличие от западноевропейской философии, где кантовская революция была усвоена относительно быстро, в России этот процесс оказался растянутым и сложным, включавшим как принятие, так и решительное неприятие.

Среди разнообразных направлений отечественной мысли, обращавшихся к Канту, особое место принадлежит духовно-академической философии. Преподаватели и выпускники Московской, Киевской, Санкт-Петербургской и Казанской духовных академий составили тот профессиональный слой, который не только познакомил русскую публику с кантовскими текстами, но и предложил оригинальные, теистически ориентированные интерпретации критической философии. Именно в стенах духовных академий, ставших после временного закрытия университетских кафедр (1850–1863) центрами интеллектуальной культуры, кантовская философия получила наиболее систематическое и глубокое осмысление.

Как отмечает современная исследовательница О.Д. Мачкарина, «духовно-академическая мысль и критическая философия И. Канта» – тема, имеющая до сих пор много непрояснённых моментов [4: с. 3]. До недавнего времени в историографии господствовал тезис о принципиальной несовместимости кантовского трансцендентализма с православным мировоззрением. Однако новейшие исследования,

© Луценко В.Е., 2026

в том числе работы итальянской исследовательницы Веры Поцци, пересматривают этот упрощённый взгляд, показывая, что отношение духовно-академических мыслителей к Канту было гораздо более сложным и многогранным [1; 5].

Важно подчеркнуть, что сама эта тема: осмысление философии Канта и её значения для православного миросозерцания – всегда глубоко интересовала представителей русской духовно-академической философии XIX в. Именно они первыми в России поставили вопрос о границах и возможностях человеческого познания в контексте теистического мировоззрения, и именно они создали тот понятийный аппарат, который впоследствии был использован В.С. Соловьёвым и другими мыслителями Серебряного века.

Актуальность настоящего исследования обусловлена не только возрастающим интересом к истории русской философии, но и необходимостью пересмотра устоявшихся историографических схем. В последние десятилетия появился ряд фундаментальных работ, посвящённых рецепции Канта в России (исследования В. Поцци, О.Д. Мачкариной, А.Н. Круглова, сборник «Кант и философия в России»).

Цель настоящей статьи – не просто реконструировать основные этапы рецепции Канта в духовно-академической среде, но и выявить специфические механизмы трансформации кантовского априоризма в теистическую гносеологию, показав, как русские мыслители (Голубинский, Кудрявцев-Платонов, Несмелов) использовали методологический аппарат Канта для обоснования возможности богопознания – проблему, которую сам Кант считал принципиально неразрешимой в рамках теоретического разума.

Для достижения поставленной цели в статье решаются следующие задачи.

Провести системный анализ трёх ключевых фигур (Голубинский, Кудрявцев-Платонов, Несмелов) как единой традиции. Такой подход позволяет увидеть преемственность и эволюцию: от первоначального усвоения кантовских идей к их творческой трансформации.

Выявить, как русские философы сохраняли кантовское учение об априорных формах, но приписывали им объективное (онтологическое) значение, что прямо противоположно кантовскому замыслу.

Включить в анализ новейшие исследования (в частности, работу Д.О. Рожина о значении кантовского априоризма для богопознания у Кудрявцева-Платонова).

Провести сравнительный анализ гносеологического и этического аспектов рецепции, чтобы показать, как одни и те же исходные установки Канта (априоризм, автономия воли) приводили к разным и даже противоположным выводам у русских мыслителей.

Решение перечисленных задач позволяет не просто описать, что говорили русские философы о Канте, но и постараться объяснить, как и почему они могли использовать его методологию для целей, прямо противоположных авторскому замыслу Канта.

Новизна статьи заключается не в открытии неизвестных фактов, а в интерпретации известного материала через призму проблемы трансформации кантовского априоризма в теистическую гносеологию, а также в систематизации различных наблюдений предшественников в единую логическую схему.

Для решения поставленных задач необходимо обратиться к истории проникновения кантовских идей в Россию и к конкретным фигурам духовно-академической философии.

Проникновение идей Канта в Россию началось еще при жизни философа. Уже в 1790-е гг. в русских журналах появляются первые рефераты и критические статьи о его работах. Однако систематическое изучение кантовской философии разворачивается в первой половине XIX в. Как отмечает итальянская исследовательница Вера Поцци, «исследования русского кантианства, появившиеся в первое постсоветское десятилетие, характеризуются… идеей о том, что философия Канта и русская мысль… были несовместимы» [5: с. 17]. По мнению исследовательницы, настало время не только пересмотра реакции русской мысли на философию Канта, но и расширения хронологических границ понятия «русская религиозная философия» с обязательным включением в нее малоизученной на Западе духовно-академической мысли – периода, предшествовавшего формированию «русского религиозно-философского Ренессанса» [5: с. 17].

Важную роль в процессе распространения кантовских идей сыграли немецкие профессора, приглашенные в российские университеты, среди которых был И.А. Фесслер, оказавший влияние на преподавателей Московской духовной академии. Его влияние не было прямым, оно проявилось через учеников и последователей. Так, влияние Фесслера на Московскую духовную академию осуществлялось через его ученика В.И. Кутневича. Став первым профессором философии в открывшейся в 1814 г. Московской духовной академии, Кутневич начал распространять в ее стенах не только кантовскую философию, но и современную немецкую литературу. Благодаря его деятельности «семена» кантовской философии и ее критики попали на благодатную почву. Это привело к пристальному и творческому

вниманию к наследию Канта выдающихся профессоров Московской духовной академии Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова.

Особенность рецепции Канта в России заключалась в том, что духовные академии стали не менее, а в некоторые периоды даже более важными центрами изучения критической философии, чем университеты. С 1850 по 1863 г., когда преподавание философии в университетах было приостановлено, именно духовные академии сохраняли живую философскую традицию. В этих учебных заведениях Кант изучался не как еретик, которого следует лишь опровергать, но как серьезный мыслитель, проблемы, которые он ставит, требуют глубокого анализа.

Как справедливо отмечает О.Д. Мачкарина, в духовных академиях сильное беспокойство вызывало, прежде всего, ограничение религии пределами разума и постулат автономии личности [4: с. 5]. Именно эти аспекты кантовской философии стали главными предметами критического рассмотрения.

Фундаментальный сборник «Кант и философия в России» (1994) под редакцией З.А. Каменского и В.А. Жучкова, который стал первой в отечественной литературе попыткой систематизированного исследования данной темы, содержит «систематические аналитические обзоры кантовской тематики в изданиях духовных академий (Киевской, Петербургской, Московской, Казанской)» [1: с. 248–270]. Как отмечают авторы сборника, «в предлагаемых исследованиях отношение многих русских мыслителей к философии Канта рассматривается по большей части впервые в нашей литературе» [1: с. 3].

К середине XIX в. относится начало философского творчества Ф.А. Голубинского – центральной фигуры, связавшей раннюю рецепцию Канта с последующей традицией онтологической школы. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, профессор Московской духовной академии, по праву считается «основателем русской теистической философии». Среди профессоров академии именно он проявил наиболее пристальное внимание к Канту в своих лекциях, став одним из первых, кто отреагировал на «коперниканский переворот». Голубинский находился под сильным влиянием не только И. Канта, но и Ф.Г. Якоби, что во многом определило вектор его собственных построений.

Анализ лекций Голубинского показывает, что он заимствовал ряд положений кантовской теории о пространстве и времени: их априорность, принадлежность к чувственным созерцаниям, порядок их обнаружения. Однако Голубинский, в отличие от Канта, приписывает пространству и времени объективный характер, что принципиально расходится с кантовским субъективизмом. В учении о категориях рассудка Голубинский следует за Кантом в том, что основание категорий лежит в единстве самосознания. Но здесь обнаруживается ключевое различие: основание единства самосознания Голубинский усматривает в идее разума о Бесконечном, тогда как Кант – в самом рассудке. Для Голубинского сама способность к единству апперцепции есть внутренний дар и образ Бесконечного в конечном духе. С некоторыми оговорками Голубинский перенимает кантовскую таблицу категорий, изменяя их порядок. Что касается значения категорий, то для Голубинского они являются не только законами познания вещей, но и законами их бытия. Более того, Голубинский с помощью априорных форм познания стремится обосновать возможность достоверного познания [7: с. 112].

Таким образом, Голубинский заимствует у Канта методологический аппарат, но наполняет его метафизическим, онтологическим содержанием. Его гносеологическая концепция формулируется в полемике с Кантом, при этом заимствуются и модифицируются те положения, которые могут быть встроены в собственную метафизику.

Развивая идеи своего учителя, но идя дальше по пути систематизации, ученик и преемник Голубинского – Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов довел критическую рецепцию Канта до уровня систематической философской рефлексии. Наряду с Ф.А. Голубинским и П.А. Флоренским он представляет онтологическую школу Московской духовной академии. Кудрявцев-Платонов разделяет кантовскую установку на исследование границ познания, но радикально расходится с выводом о принципиальной непознаваемости «вещи-в-себе». В его философии проблема возможности человеческого познания Бога становится центральной [7: с. 112].

Как показано в исследовании Д.О. Рожина, именно через «кантовский априоризм» Кудрявцев-Платонов пытался дать рациональное, философски строгое объяснение возможности богопознания [6]. Кудрявцев-Платонов не принимает агностический вывод Канта о непознаваемости «вещи-в-себе». Однако он высоко оценивает сам методологический аппарат критика: учение об априорных формах чувственности и рассудка. По мысли исследователя, Кудрявцев-Платонов трансформирует кантовский априоризм: то, что у Канта было границей, отделяющей явление от «вещи-в-себе», у русского философа становится инструментом, позволяющим человеческому сознанию адекватно воспринимать проявления Абсолюта в мире [6]. Иными словами, априорные формы не изолируют сознание от ре-

альности, а, напротив, выступают необходимым условием встречи человека с трансцендентным, той «онтологической структурой», без которой религиозный опыт не мог бы быть осмыслен [6].

В этом контексте Кудрявцев-Платонов развивает концепцию «идеального познания», которая призвана преодолеть ограниченность кантовского агностицизма. Сама способность к единству апперцепции трактуется им как «дар и образ Бесконечного в конечном духе», что переводит вопрос о границах познания из плоскости субъективной психологии в плоскость онтологии [6]. Как и Голубинский, Кудрявцев придерживается кантовского метафизического истолкования априорных форм познания, но выступает с критикой их трансцендентального истолкования. По мнению исследователей, он, как и его учитель, с помощью априорных форм познания стремился обосновать возможность достоверного познания, но пошел иным путем [5: с. 7]. Кудрявцев, будучи одним из видных представителей духовной философии в России, совершил поворот от метафизики веры к разработке возможных онтологических основ веры. Влияние Канта на Кудрявцева было столь значительно, что некоторые его построения не выходили за пределы базисных установок кантианской философии.

Иной путь трансформации кантовского априоризма предложил представитель Казанской духовной академии. Особое место в рецепции кантовской философии принадлежит Казанской академии, где сформировалась оригинальная теистическая школа. Ее крупнейшим представителем был Виктор Иванович Несмелов (1863–1937), профессор кафедры логики и философии, развивавший учение в области философской антропологии. Несмелов принимает кантовскую постановку вопроса о человеке, но отвергает трансцендентальный метод. Отталкиваясь от онтологии И. Канта, он совершает поворот в русской философии от построения метафизики веры к разработке возможных онтологических основ веры как универсального духовного феномена.

Центральным понятием философии Несмелова становится «загадка человека»: его духовная природа не только не выводима из условий его физической жизни, но и прямо противоречит им. Из «надприродного», безусловного начала в человеке Несмелов выводит безусловное начало вне человека, осуществляя антропологическое доказательство бытия Бога. Критикуя Канта, Несмелов считает, что невозможно успокоиться на рассмотрении субъективной сферы «долженствования» и «вечной ценности», не выйдя к бытию, к «вечной реальности». Его философия представляет собой попытку преодолеть кантовский разрыв между «миром явлений» и «миром вещей в себе» через углубленный анализ самой личности, которая, по Несмелову, уже содержит в себе выход к Абсолюту. Несмелов категорически отграничивает сферу положительной науки от философии, призванной вести человека по пути нравственного совершенствования. Его построение выражает экзистенциальную тенденцию русской религиозно-философской мысли: философия должна быть ответом на «запросы жизни», а не «мышления».

Наряду с гносеологией русские мыслители активно перерабатывали и кантовскую этику. Особую область рецепции составило нравственное учение Канта. Русские духовно-академические мыслители, будучи христианскими философами, остро интересовались проблемами свободы воли, нравственного закона и соотношения морали и религии. В работах представителей духовно-академической философии – как малоизвестных (Д.И. Богдашевский, М.А. Олесницкий, П. Смирнов, И.Г. Айвазов, И.Л. Янышев, Д.П. Миртов, Н. Ястребов), так и знаменитых (С.С. Глаголев, В.Д. Кудрявцев-Платонов, В.И. Несмелов) – содержится детальный анализ кантовской этики [4; 7].

Можно выделить несколько ключевых моментов в восприятии кантовской этики. Кантовское понимание свободы как автономии воли вызывало как одобрение (защита от детерминизма), так и критику (за абстрактность и формализм). Русские мыслители принимали кантовскую идею безусловного нравственного закона, но стремились наполнить его содержанием, выводимым из христианского учения о любви и благодати. Если Кант сводил религию к морали («Религия в пределах только разума»), то русские мыслители настаивали на онтологической укорененности нравственности: моральный закон получает свое обоснование не из автономного разума, а из отношения личности к Богу. Примечательна в этом отношении полемика митрополита Антония (Храповицкого) с кантовской «Религией в пределах только разума». Храповицкий в своей диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» подверг критике кантовское понимание религии, настаивая на том, что нравственность невозможна без веры в личного Бога и без церковного опыта.

Обобщая материал, можно выделить несколько характерных черт рецепции Канта в русской духовно-академической философии. Эти черты представляют собой конкретные механизмы трансформации кантовских идей, осуществленные русскими мыслителями.

Во-первых, избирательность: русские мыслители обращались преимущественно к гносеологии («Критика чистого разума») и этике («Критика практического разума»), реже – к эстетике и телеологии. Это означало, что они заимствовали у Канта не все, а только то, что могло быть использовано для их собственных целей.

Во-вторых, критический характер: рецепция не была пассивным усвоением, но включала активное переосмысление и модификацию кантовских положений.

В-третьих, теистическая коррекция: основной пафос критики был направлен на трансцендентальный субъективизм Канта. Русские мыслители стремились восстановить объективное значение метафизики и доказать реальность Бога, души и свободы иными, нежели кантовские постулаты, способами.

В-четвертых, системность влияния: как отмечает О.Д. Мачкарина, влияние критической мысли Канта на философскую традицию Московской духовной академии носило системный характер, который заключался в филиации метода и структуры спекулятивной мысли И. Канта в философских построениях онтологической школы [4: с. 6].

В-пятых, многообразие позиций: как отмечает А.Н. Круглов, задача современных исследований – показать многообразие позиций в отношении кантовской философии в русской религиозной мысли: от категорического неприятия до решительного принятия. Духовно-академическая среда демонстрирует как раз весь спектр этих позиций, и каждая из них представляет собой особый тип трансформации исходного кантовского замысла.

Проведенный анализ позволяет сформулировать следующие выводы, которые одновременно подводят итог исследованию механизмов трансформации кантовского априоризма в теистическую гносеологию.

Первый вывод: русская духовно-академическая философия XIX в. представляет собой не просто один из контекстов рецепции Канта, но уникальную лабораторию, в которой кантовский методологический аппарат был радикально переосмыслен. В стенах Московской, Киевской, Санкт-Петербургской и Казанской духовных академий кантовская философия изучалась систематически и профессионально, но при этом ее исходные посылки были подвергнуты последовательной трансформации. Как справедливо отмечает О.Д. Мачкарина, «философская мысль в России, самостоятельно искавшая пути духовного освобождения, восприняла идеи немецких мыслителей как своеобразную точку отсчета в становлении новой системы ценностей» [4: с. 3]. Эта «точка отсчета» стала одновременно и точкой трансформации.

Второй вывод: рецепция Канта в духовных академиях прошла несколько этапов, каждый из которых характеризовался определенным типом трансформации. На первом этапе (Фесслер, Кутневич) происходило первоначальное ознакомление и распространение идей. На втором этапе (Ф.А. Голубинский) началось творческое усвоение – «онтологизация» априорных форм, превращение субъективных условий познания в объективные структуры бытия. На третьем этапе (В.Д. Кудрявцев-Платонов) эта трансформация была доведена до систематической философской рефлексии: априорные формы стали инструментом рационального обоснования богопознания. На четвертом этапе (В.И. Несмелов) трансформация приняла антропологический оборот: вместо вопроса о границах познания был поставлен вопрос о «загадке человека» как условия выхода к Абсолюту.

Третий вывод: основной пафос духовно-академической критики Канта был направлен против трансцендентального субъективизма и агностицизма. Однако эта критика не была простым отрицанием. Русские мыслители сохранили кантовскую постановку гносеологических и этических проблем, но отказались от вывода о непознаваемости «вещи-в-себе». Механизм этой трансформации можно назвать «консервацией метода при отбрасывании выводов»: заимствуется аппарат (априорные формы, категории, трансцендентальная аргументация), но отвергается агностический результат. Более того, сам этот аппарат начинает работать на противоположные цели – не на ограничение познания, а на его расширение до метафизических и даже богословских измерений.

Четвертый вывод: влияние Канта на духовно-академическую мысль носило не только содержательный, но и методологический характер. Кантовский анализ познавательных способностей, учение об априорных формах и категориях, методы трансцендентальной аргументации были усвоены и перенесены в область религиозно-философской проблематики. Русские мыслители научились у Канта строгости философского мышления, и эту строгость они применили к темам, которые сам Кант считал недоступными для теоретического разума. В этом смысле можно говорить о «методологическом кантианстве» без «гносеологического субъективизма» – о заимствовании формы при отрицании содержания.

Пятый вывод: значение кантовской философии для русской духовно-академической мысли трудно переоценить. Без Канта невозможно представить того расцвета оригинальной русской религиозной

философии, который наступил в конце XIX – начале XX в. (Вл. Соловьев, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др.). Кант поставил проблемы, которые стали отправной точкой для построения новых метафизических систем, синтезирующих европейскую философскую традицию с православным миросозерцанием. Однако эти системы стали возможны именно потому, что предшествующая духовно-академическая традиция уже проделала работу по трансформации кантовского априоризма, превратив его из барьера между сознанием и реальностью в мост, соединяющий конечный дух с Бесконечным.

Таким образом, русская духовно-академическая философия не только не отвергла Канта, но творчески переработала его наследие, использовав его для углубления и обоснования теистического мировоззрения. История рецепции Канта в духовных академиях – это не просто страница истории русской философии, а важный эпизод в истории самой философии, демонстрирующий, как одна интеллектуальная традиция может присвоить другой методологический аппарат и использовать его для достижения прямо противоположных целей.

Именно эта способность к трансформации чужого наследия не через отрицание, а через переосмысление составляет, возможно, самую характерную черту русской духовно-академической философии, и именно в этом заключается ее важное значение для современной теории познания, которая по-прежнему ищет выход из дилеммы субъективизма и наивного реализма. Проект русских духовно-академических мыслителей: построить строгую, рационально обоснованную теистическую гносеологию на основе кантовского априоризма – остается поучительным примером того, как можно преодолеть разрыв между субъектом и объектом, не впадая ни в одну из крайностей.

Список источников

1. Кант и философия в России / отв. ред. З.А. Каменский, В.А. Жучков. Москва : Наука, 1994. 271 с.

2. Кусенко О.И. Кант и русская философия. Итальянский взгляд // История философии. 2019. Т. 24, № 1. С. 141–146.

3. Мачкарина О.Д. Духовно-академическая мысль и критическая философия И. Канта: опыт рецепции в России : монография. Мурманск : МГТУ, 2021. 167 с.

4. Мачкарина О.Д. Духовность личности как основание нравственного обновления российского общества в духовно-академическом наследии XIX века // Вестник МГТУ. 2011. Т. 14, № 2.

5. Поцци В. Кант и русское православие. Духовные академии и философия в России конца XVIII – начала XIX века / пер. с итал. Florence : FUP, 2017. 218 p.

6. Рожин Д.О. Значение кантовского априоризма для рационального объяснения богопознания в философии В.Д. Кудрявцева-Платонова // Религиозные идеи Иммануила Канта в русской философской и богословской традиции XIX – начала XX века : материалы конференции. Москва : ПСТГУ, 2024.

7. Рожин Д.О. Рецепция гносеологических идей И. Канта в метафизике Ф.А. Голубинского // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 1. С. 97–123.

References

1. Kant and Philosophy in Russia / Ed. by Z.A. Kamensky and V.A. Zhuchkov. Moscow : Nauka, 1994. 271 p. (In Russ.).

2. Kusenko O.I. Kant and Russian Philosophy. An Italian Perspective // History of Philosophy. 2019. Vol. 24, no. 1. P. 141–146. (In Russ.).

3. Machkarina O.D. Spiritual and Academic Thought and Kant's Critical Philosophy: The Experience of Reception in Russia: A Monograph. Murmansk : MSTU, 2021. 167 p. (In Russ.).

4. Machkarina O.D. The Spirituality of an Individual as the Basis for the Moral Renewal of Russian Society in the Spiritual and Academic Heritage of the 19th Century // Vestnik MSTU. 2011. Vol. 14, no. 2. (In Russ.).

5. Pozzi V. Kant and Russian Orthodoxy. Spiritual Academies and Philosophy in Russia in the Late 18th and Early 19th Centuries / Translated from Italian. Florence : FUP, 2017. 218 p. (In Russ.).

6. Rozhin D.O. The Significance of Kant's A Priorism for the Rational Explanation of God-Knowledge in the Philosophy of V.D. Kudryavtsev-Platonov // Religious Ideas of Immanuel Kant in the Russian Philosophical and Theological Tradition of the 19th and Early 20th Centuries: Conference Proceedings. Moscow : PSTGU, 2024. (In Russ.).

7. Rozhin D.O. Reception of I. Kant's Epistemological Ideas in the Metaphysics of F.A. Golubinsky // Kant Collection. 2021. Vol. 40, no. 1. P. 97–123. (In Russ.).

Информация об авторе

В.Е. Луценко – кандидат философских наук.

Information about the author

V.E. Lutcenko is Candidate of Philosophical Sciences.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 150–159
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 150–159

Научная статья
УДК 141.2
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-150-159

ИДЕЯ СВОБОДЫ КАК РЕГУЛЯТИВНЫЙ ПРИНЦИП ПРОГРЕССА: АКТУАЛИЗАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Б.Н. ЧИЧЕРИНА

Антон Евгеньевич Сапунов

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, sapunov.ae@dvfu.ru

Аннотация. В статье обосновывается необходимость возвращения идее свободы её регулятивного статуса в условиях современного темпорального кризиса. Анализируя концепции «вечного настоящего», «отмены будущего» и «безвременья», автор показывает, что просвещенческая связь свободы и прогресса оказалась разорвана. В качестве философской альтернативы для её восстановления предлагается учение Б.Н. Чичерина, в котором свобода трактуется как метафизическая способность личности к самоопределению на основе нравственного закона и становится регулятивным принципом, задающим направление, цель и критерий прогресса. Ключевое значение при этом приобретает трансцендентально-диалектический метод философа, выраженный в «четверице», позволяющий удерживать антиномии общественного развития в продуктивном равновесии. Чичеринская модель диагностирует состояние социума и даёт ответ на вызовы утраты историчности, возвращая личности её метафизический статус.

Ключевые слова: свобода, регулятивный принцип, социальный прогресс, Б.Н. Чичерин, темпоральный кризис, антиномия, трансцендентально-диалектический метод

Original article

THE IDEA OF FREEDOM AS A REGULATORY PRINCIPLE OF PROGRESS: ACTUALIZATION OF THE POLITICAL PHILOSOPHY OF B.N. CHICHERIN

Anton E. Sapunov

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, sapunov.ae@dvfu.ru

Abstract. The article substantiates the necessity of restoring the regulatory status of the idea of freedom amid the contemporary temporal crisis. Analyzing the concepts of the "eternal present," the "cancellation of the future," and "timelessness," the author demonstrates that the Enlightenment connection between freedom and progress has been severed. As a philosophical alternative for its reconstruction, the doctrine of B.N. Chicherin is proposed, wherein freedom is interpreted as the metaphysical capacity of the individual for self-determination on the basis of moral law, thereby becoming a regulatory principle that establishes the direction, goal, and criterion of progress. Of key importance here is the philosopher's transcendental-dialectical method, articulated in the "tetrad" (chetveritsa), which allows the antinomies of social development to be maintained in a productive equilibrium. Chicherin's model diagnoses the condition of society and responds to the challenges of the loss of historicity, restoring to the individual its metaphysical status.

Keywords: freedom, regulatory principle, social progress, B.N. Chicherin, temporal crisis, antinomy, transcendental-dialectical method

Введение

Одной из характерных черт современности является её ускользающая определенность. Парадоксальное сосуществование друг с другом противоположных темпоральностей – современной, постсовременной, постмодернистской и метамодернистской, – ситуация, которую социолог З. Бауман ёмко назвал «текучей современностью» [1], – составляет специфический узор информационной эпохи. Эта эпоха, *предположительно*, либо пришла на смену исторической эпохе, либо стремительно пытается её вытеснить.

Вопрос о смысле прогресса в условиях неопределенности становится ключевым. Наблюдаемое ускорение темпов социального развития противоречивым образом ставит и идею социального прогресса в положение неопределенности: за множественностью и скоростью изменений утрачивается видение траектории социального развития.

Корни подобного явления следует искать в кризисе идеи Просвещения и его проекта, а также в последовавшем вслед за ним «крахе больших нарративов», подробно рассмотренном Ж.-Ф. Лиотаром в работе «Состояние постмодерна» [2]. Метанарративы, среди которых прогресс является, по нашей мысли, наиболее фундаментальным, связывали прошлое и настоящее единой процессуальной логикой, наделяя их общим смыслом, выведенным

© Сапунов А.Е., 2026

вовне конкретной исторической ситуации. Именно так обретает целостность история – рассказ, выстроенный в соответствии со своими внутренними законами, подчиненными некой *цели*.

Любая цель, взятая как идеально должное, образует единую смысловую ось, устремленную в будущее. Без отчетливо сознаваемого образа будущего нельзя мыслить историю как таковую. Лишенный своей цели (будь то развертывание разума, рост свободы или классовая борьба) исторический процесс редуцируется до материального накопления и научно-технического роста.

Таким образом, *кризис идеи Просвещения приводит к кризису идеи прогресса*. В свою очередь, этот кризис отчетливо проявляется в разрушении оснований, на которых стоит понимание прогресса как такового. Так называемый «спор о прогрессе» касается только отдельных его проявлений, тогда как вопрос о его антропологическом смысле остается невысказанным [3].

Свойственное современности ослабление исторического (целостного) видения приводит к новой проблеме – к ослаблению перспективы осуществления истории. Понятая в том смысле, в котором нам предлагает М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики» [4], перспектива существования априори предполагает того, кто её задает, т.е. человека. Поэтому разочарование в идее прогресса и отказ от неё приводят к потере человеком своего места.

Следствием бытийной неопределенности является отчуждение экономических, политических и культурных форм человеческого существования. В отрыве от чисто человеческой перспективы эти формы совместной жизни наделяются собственной логикой, независимой от людей. Вспомним М. Бубера: «Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Этот мир сильнее своего творца, он обособился от него и встал к нему в отношение элементарной независимости» [5: с. 193]. Одним из ярких проявлений такой автономизации стала философская позиция акселерационизма, сторонники которого (как с левой, так и с правой стороны) призывают максимально ускорять социальные процессы (в первую очередь, технологические и капиталистические) ради их последующего преодоления [6]. Однако сам этот дискурс, придавая прогрессу собственную, отделённую от человека логику, парадоксальным образом закрепляет ту самую утрату антропологической перспективы. Отсутствие единого основания в обсуждении проблемы социального прогресса делает любые попытки его поисков бесплодными. Бессмысленность поисков приводит к разочарованию в идее прогресса как таковой.

Разочарование в прогрессе, свойственное концу XX – началу XXI в., и неопределенность вокруг его определения не могли не повлиять на идею свободы. *Свобода есть необходимое условие прогресса*. Наиболее ярко эту зависимость выражает изречение И. Канта «Sapere aude!» («Имей мужество пользоваться своим умом!») – т.е. главным условием прогресса является освобождение, раскрепощение разума, обучение его возможности автономно определять свои законы [7]. Идея свободы встроена в логику прогресса – она является и его необходимым условием, и целью, она задает ему скорее не эмпирически наблюдаемую траекторию, но нормативный горизонт. Только допуская свободу в качестве регулятивной идеи, разум обретает способность связывать воедино разрозненные линии развития – научного, технического и морального, – подчинив их общей цели и не позволяя прогрессу распасться на отдельные логики.

Однако разрушение просвещенческой парадигмы не только размывает основание в понимании прогресса, расщепляя его различные аспекты на отдельные логики, но и лишает смысла свободу. Свобода утрачивает свое высшее предназначение: из инструмента построения более разумного и справедливого мира она превращается в подвешенную в пустоте возможность выбора *без цели*.

Когда будущее отменено, а прогресс лишается своего нравственно-идеального содержания, свобода перестает быть способностью к целеполаганию, она теряет свою телеологию (*зачем она нужна?*). Свобода, лишенная своего «разумного» содержания, и прогресс, лишенный своего направления, – это две стороны одной медали. Восстановление связи между свободой и прогрессом есть условие восстановления их обоих.

Фигурой, способной вновь связать воедино прогресс и свободу, нам представляется русский философ Б.Н. Чичерин (1828–1904), чье видение социального прогресса представляется «современным» [8] в условиях обозначенного ранее кризиса[1]. Его философия является дальновидной попыткой сохранить антропологические основания прогресса, укорененные метафизически обоснованным характером личности.

[1] Мы отдаем должное тому, как Дж. Агамбен анализирует современность. В его эссе «Что современно?» современное не есть то, что просто соответствует определенному моменту времени или является актуальным. Современное несвоевременно – несовпадение с эпохой позволяет увидеть разрывы, «дисхронии», иначе говоря, то, что отличает эту эпоху и связывает её с другими временными измерениями.

Базовыми методологическими ориентирами являются, прежде всего, диалектический метод, берущий своё начало в гегелевской философии и воспроизведенный в философии Чичерина; идеи кантовской антропологии (что я как свободно мыслящее существо могу и должен сделать из себя сам), критическая теория, *левая критика современности*, во многом обязанная «Негативной диалектике» Т. Адорно [9], представленная позициями Ф. Джеймисона, М. Фишера и Х. Бён-Чхоля. Стоит чуть подробнее остановиться на представленных философах, ведь каждый из них раскрыл отдельный аспект разрушения исторического видения.

Так, Ф. Джеймисон в работе «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» описал концепцию «вечного настоящего». В мире позднего капитализма утрачивается историчность, равно как и субъектность и смыслопорождение; обрывается нарративная связь прошлого и будущего, а человек теряет своё устойчивое положение в мире [10].

М. Фишер в работах «Капиталистический реализм» [11] и «Призраки моей жизни» [12] буквально выдвигает тезис об «отмене будущего» – современная массовая культура будто питается ностальгией и ретроспекцией, утратив способность производить новое. «Горизонт будущего», сократившийся до технологических новинок, оказывается мимолетным, и всё, что мы видим от него, – лишь призраки нереализованных возможностей, которые остались где-то в прошлом.

Х. Бён-Чхоль дополняет неутешительную ситуацию понятием «без-временья»: время атомизируется, распадаясь на изолированные, ни чем не связанные, моменты, исчезает длительность, а вместе с ней – способность к созерцанию и *нравственному целеполаганию* [13].

В этой связи необходимо поставить вопрос о соразмерности прогресса человеческому существованию, о необходимости сохранить антропологическое основание самой идеи прогресса.

В статье прогресс понимается как «процесс движения социальной общности к нравственно обоснованному идеалу совместного существования, осуществляемый через целеполагание и требующий отказа от прежних форм совместной жизни, но сопровождающийся внутренними противоречиями» [3]. В этом понимании спор о «социальном прогрессе» – есть ли он, в чем его смысл и какова его цена – обостряется до предела. Правомерен вопрос, о каком прогрессе может идти речь в мире «вечного настоящего», где время теряет нарративное содержание, становясь сугубо информационным и прерывистым?

Наблюдаемое ослабление регулятивного характера идеи свободы, задающей направление и рамки прогресса, требует переосмысления, которое предлагает философия Чичерина, своеобразно разрешающая противоречия во взаимосвязях свободы и прогресса, которые и привели к кризису, отраженному в начале статьи. Философия Чичерина представляет собой *оригинальный синтез*[2], отталкивающийся от двух полярных позиций, внутри которых европейская мысль наиболее ярко осознала неразрывность свободы и прогресса – И. Канта и Г. Гегеля.

Кант и Гегель: два полюса классической философии прогресса

Когда мы обращаемся к проблеме социального прогресса, мы так или иначе оказываемся в пространстве полярных координат философских позиций Канта и Гегеля. В их системах прогресс есть историческое развёртывание свободы. Иначе говоря, как ими мыслится свобода – так мыслится и её осуществление во времени.

Кант мыслит свободу как долженствование, как моральную автономию субъекта, как автономию воли разумно устанавливать для себя нравственный закон и следовать ему: «Воля есть вид причинности живых существ… а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих её причин… свобода воли есть не что иное, как автономия, т.е. свойство воли быть самой для себя законом… свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [14: с. 109–110]. Автономия воли означает, что разум сам дает себе *закон*, и в этом акте самозаконодательства только и осуществляется подлинная свобода. Этот *нравственный* закон формулируется в виде категорического императива: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [14: с. 67]. Свобода, понятая таким способом, оказывается не эмпирическим желанием или произволом, но добровольным подчинением универсальной норме, которую разум открывает в самом себе.

Но ключевой вопрос состоит в том, как эта свобода развертывается во времени – в истории. Ответ на него можно найти в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где Кант вводит понятие «необщительная общительность», которое описывает фундаментальное

[2] Объединяющий подход Канта и Гегеля можно было бы назвать *трансцендентально-диалектическим синтезом.*

антропологическое противоречие – люди одновременно стремятся к общению с себе подобными и к обособлению и соперничеству. Но именно данное противоречие служит подлинным двигателем истории [15: с. 91–93].

Природа использует антагонизм человеческих склонностей как инструмент: честолюбие, властолюбие, корыстолюбие заставляют людей развивать свои способности и выстраивать всё более сложные формы общественной жизни. Прогресс оказывается не прямым результатом доброй воли отдельных людей, но хитростью природы, обращающей зло во благо.

Таким образом, именно Кант обозначает свободу в качестве *регулятивной идеи прогресса* – лишь при условии существования свободы как морально автономного долженствования возможен прогресс как целостный исторический процесс, идущий к определенной *цели*. Эта цель – правовое устройство и вечный мир, которые, как ни странно, не являются «завершением» истории. Если свободу можно сопоставить с задачей, которую человек должен решать, то условия этой задачи (антагонизм природных потребностей людей) оказываются перманентным *условием необходимости решения задачи*. Прогресс – это бесконечное движение в будущее. Направляемый регулятивной идеей свободы, он остается нереализуемым в окончательной (снятой) форме. Прогресс в понимании Канта требует постоянного морального усилия.

Гегель предлагает принципиально иную концепцию. Он критикует кантовское долженствование как формальное и пустое. Свобода им мыслится как действительность, как конкретная реализация разума в объективных формах общественной жизни – в праве, морали, семье, гражданском обществе и, наконец, в государстве: «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы, и абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была» [16: с. 283].

Свобода не сводится к абстрактной возможности выбора – подобная свобода есть не более чем чистое отрицание, неспособное породить положительное содержание: «Эта негативная, или рассудочная, свобода односторонняя… Эта форма проявляется в деятельном фанатизме в области как политической, так и религиозной жизни» [16: с. 71].

Истинная свобода требует рационального самоопределения, в отличие от произвола, который проявляется в случайной конечной деятельности: «Свобода воли, взятая со стороны этого определения, есть произвол, в котором содержатся оба момента: свободная, абстрагирующая от всего рефлексия и зависимость от внешнего или внутреннего данного содержания и материала… Поэтому произвол есть случайность как она есть в качестве воли» [16: с. 79].

Свобода осуществляется *здесь и сейчас*, в отличие от кантианской свободы – непреодолимой задачи, которую человек должен решать, даже несмотря на постоянное сопротивление со стороны собственной природы. Гегелевская свобода реализуется в процессе истории – однажды должен наступить такой момент, когда субъективные воли совпадут с объективной волей разума.

Соответственно прогресс мыслится Гегелем как имманентное, логически необходимое развёртывание мирового духа, который через диалектику последовательно осознаёт свою свободу. Если Кант видит прогресс как бесконечное становление к лучшему миру, то Гегель считает, что логика этого движения способна достичь (и достигла) своего завершения в тот момент, когда абсолютный дух «*освободится*» в процессе самопознания [16: с. 374]. Прогресс – это конкретная логическая структура действительности, уже реализованная в истории, – поэтому он мыслится как необходимое, завершенное в философии саморазвитие духа. В такой перспективе для регулятивности (в отношении идеи свободы) не остается места. Если свобода у Канта есть трансцендентальное условие, которое разум предписывает истории в качестве неустранимого ориентира, то у Гегеля она становится имманентным принципом, чье содержание исчерпывающе раскрывается в самом движении духа.

Регулятивная идея всегда указывает на нечто, лежащее за пределами нашего опыта, – она манит к себе, никогда не даваясь в руки. Гегелевская же свобода ничего не предписывает истории извне: она есть та субстанция, которая непосредственно работает в истории. Бесконечная задача превращается в завершенное знание, напряженное усилие моральной воли – в логическое самодвижение понятия.

Принципиально разные, на первый взгляд, позиции двух немецких философов породили и две разные формы философии права: в одной (кантианской) право понимается как формальная процедура согласования свободных воль индивидов, где закон выступает универсальным условием возможности совместного существования, а свобода мыслится как максимум личной автономии, достижимый лишь при неукоснительном соблюдении всеобщей правовой формы. В другой (гегельянской) право рассматривается как объективация свободы, олицетворенной в государстве, которое является нравственно целым гарантом реализации всеобщего блага, где

субъектные интересы индивидов подчиняются логике развития абсолютного духа.

Однако обе системы имеют свои проблемы, отчасти укорененные в тех принципах, на которых они построены. Пусть обе концепции права и легли в основание двух альтернативных моделей государственного устройства, каждая из них несёт в себе внутренние противоречия, которые с неизбежностью воспроизводятся на уровне политико-правовой практики [17]. Кантианская модель, исходящая из примата автономии индивида, сталкивается с фундаментальной трудностью при регулировании отношений социальных общностей и групп, поскольку её формально-правовой универсализм оказывается слеп к коллективным идентичностям. Формализм Канта критикует и Чичерин, утверждая, что категорический императив требует лишь логической непротиворечивости, но не дает никакого содержания для поступков (из него нельзя вывести, что именно нужно сделать): «Они [правила] не указывают, что именно человек должен делать, какие цели он должен себе ставить, а выражают только то, что он должен действовать по общему закону, а не прилагать различной мерки к себе и другим» [18: с. 130]. Гегельянская модель, в свою очередь, абсолютизируя всеобщее как нравственно целое, неизбежно ведёт к подавлению особенного, порождая бюрократию и отчуждение. В этом заключается главная, по Чичерину, угроза человеку – лицо становится средством, а государство – самодовлеющей целью: «Вполне признавая требование человеческой личности как носителя духа, Гегель видит в ней, однако, лишь преходящее явление общей духовной субстанции, выражающейся в объективных законах и учреждениях» [18: с. 167].

Противостояние Канта и Гегеля задаёт антиномию, с которой столкнулся весь просвещенческий проект. С одной стороны, кантианская модель оставляет свободу в статусе вечно недостижимого долженствования, что в условиях «текучей современности» оборачивается утратой телеологии – свобода превращается в пустой произвол, а прогресс распадается на автономные логики технического и экономического развития. С другой стороны, гегелевская модель, объявляя свободу уже реализованной в государстве и абсолютном духе, неизбежно ведёт к подавлению субъектности. Обе позиции, взятые в своей крайности, оказываются неспособными удержать антропологическое измерение прогресса – связь между личной свободой и общим благом, без которой история теряет смысл.

Именно на преодоление этих недостатков и направлен объединяющий подход Чичерина – его *трансцендентально-диалектический синтез*. Соединяя трансцендентальный метод Канта и диалектическую логику Гегеля, русский философ стремится удержать как автономию личности, так и идею общественного целого, предлагая тем самым такую модель прогресса, в которой свобода вновь обретает свой регулятивный характер, будучи *соразмерной* как индивидуальному усилию, так и коллективному существованию.

«Четверица» [3] **Б.Н. Чичерина как метод и иерархия прогресса**

Противостояние Канта и Гегеля, конечно же, не является абсолютным. Как показала вся дальнейшая история и интерпретация немецкой классики, эти два великих философа принципиально дополняют друг друга. Именно на этом строит свою систему Чичерин.

Принципиальной методологической новацией Чичерина является замена принципа диалектической логики Гегеля принципом *четверичного синтеза*. В основании чичеринской логики лежат четыре элемента: исходный пункт (неразрывное единство), его раздвоение на две противоположные односторонности (два антитезиса) и их последующий синтез в высшем, конкретном единстве: «Отношение посредством соединения даёт взаимную связь противоположных элементов. Это есть закон сочетания противоположностей, или так называемый закон достаточного основания… Эти выведенные априори четыре закона находят полное подтверждение в логических формах, которые все строятся по этой схеме и обнаруживают присутствие этих законов» [19: с. 146–147]. Эта логическая схема позволяет Чичерину избежать упрощенной оппозиции и более гибко описывать сложные социальные и духовные процессы. Если триада Гегеля тяготеет к поглощению особенного всеобщим (что и критикует Чичерин), то четверица удерживает оба противоположных момента как самостоятельные и равноправные, не позволяя ни одному из них быть редуцированным к другому. Важно подчеркнуть, что Чичерин в принципе не оперирует гегелевским позитивным снятием противоречий[4]. В рамках его модели противоречия структурно со-

[3] Используя данную терминологию, мы опираемся на работу Г. Хармана «Четвероякий объект», в которой философ характеризует онтологическую модель М. Хайдеггера [20: с. 86].

[4] Нельзя не отметить некоторое концептуальное сходство намерений Чичерина и Т. Адорно. В «Негативной диалектике» представитель Франкфуртской школы также критикует позитивный характер гегелевской диалектики, поглощающей единичное. И Чичерин, и Адорно отказываются от идеи разрешения всех противоречий в диалектическом процессе.

храняются, но приходят в разумное равновесие. Следовательно, синтез здесь есть не «снятие» противоположностей, а их гармоническое «соглашение» в рамках высшего целого, где каждый элемент сохраняет свою относительную автономию.

Этот метод Чичерин последовательно проводит через всю свою «Философию права». Исходным пунктом всей его системы выступает *личность* – здесь философ следует по стопам Канта, заимствуя у него принцип автономии и безусловного достоинства личности («человек есть цель сама по себе»). Однако, по-прежнему опираясь на Гегеля, Чичерин показывает, как свобода личности находит свою объективацию и реализацию в системе конкретных исторических институтов. Личность не остается в замкнутой сфере внутреннего долженствования, но раздваивается на две противоположные стороны: *право* (внешняя свобода, определяемая законом) и *нравственность* (внутренняя свобода, определяемая совестью и категорическим императивом). Эти две стороны не могут существовать друг без друга: право без нравственности вырождается в принуждение; нравственность без права остается бессильным благим пожеланием. Их синтезом выступает объективная нравственность, выраженная в системе человеческих союзов – семье, гражданском обществе, церкви и государстве.

Но, продолжая критически переосмысливать Гегеля, Чичерин подчеркивает, что государство и другие институты существуют *для личности*, а не наоборот: «Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц. От них исходит и совершенствование учреждений. Последние развиваются и улучшаются именно вследствие того, что лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и свои права» [18: с. 168]. Личность есть «краеугольный камень» всего общественного здания. Без её признания невозможно ни право, ни нравственность, ни прогресс. Государство – не высшая нравственная цель, а «верховный союз» народа, функцией которого является охрана права и создание условий для свободного развития всех других союзов и отдельных лиц. В этом принципиальное отличие Чичерина от Гегеля: он ограничивает государство, оставляя пространство для автономии семьи, гражданского общества и церкви.

На этом фундаменте Чичерин и выстраивает свою теорию прогресса. Прогресс – не линейное движение к предзаданной утопии, не бесконечный процесс или обычное накопление благ или техническое развитие – это *целесообразный, диалектический процесс развития человечества*, в котором дух последовательно раскрывает свои определения во внешнем мире, стремясь к согласованию нравственного закона (внутренней свободы) с эмпирическими условиями жизни (внешним миром) через расширение сферы свободы и разума: «Прогресс не состоит в вечном безостановочном движении вперед. История есть развитие внутренних сил, углубление в себя, изложение тех начал, которые лежат в существе человеческого духа. Они-то составляют основу общественной организации; около них, как около зерна, группируются кристаллы общественной жизни» [18: с. 325].

Подобно тому, как сам трансцендентально-диалектический метод Чичерина четверичен, так и прогресс, по его мысли, состоит из четырех автономных, но иерархически соподчиненных видов, образующих свою иерархию: материальный прогресс (овладение природой, развитие производственных сил, накопление капитала – своеобразный фундамент, на котором воздвигается здание человеческой свободы); юридический прогресс (развитие права, становление формального равенства перед законом, защита собственности и личных прав); политический прогресс (развитие государственных форм, разделение властей, обеспечение порядка и безопасности); духовно-нравственный прогресс (развитие совести, внутренней свободы и самосознания личности – высшая форма прогресса, связанная с осуществлением нравственного закона).

Кризисы и противоречия исторического процесса возникают тогда, когда нарушается эта иерархия – например, когда материальный или технологический прогресс опережает нравственный и правовой или когда политический прогресс подавляет духовно-нравственный.

Описывая современную себе ситуацию, Чичерин уловил и тенденции, актуальные для нашего времени, – не раз нами обозначенный кризис Просвещения привел к размытию антропологического основания социального прогресса: утратив свой нравственно-идеальный горизонт, прогресс распался на автономные логики, каждая из которых развивается по собственным законам, утратив связь с целостным образом человека. Именно против этой фрагментации и направлена чичеринская иерархия видов прогресса.

«Четверица» Чичерина предстает не просто как формальная логическая схема, но как содержательная модель исторического процесса. Она позволяет удержать сложность и многообразие социальной реальности, не редуцируя её к одному-единственному принципу (будь то экономический детерминизм, формальное право или государственный суверенитет). Более того, она даёт воз-

можность сохранить регулятивный характер идеи свободы: свобода выступает не как недостижимый идеал Канта или реализованная действительность Гегеля, а как *неустранимый ориентир*, который направляет развитие всех четырех сфер, не позволяя ни одной из них абсолютизироваться и подавлять другие.

Идея свободы как регулятивный принцип

Отмеченное выше «разноголосие» социальных логик, их несводимость к единому основанию – явление «агонистики» современных языковых игр, описанное Лиотаром [2: с. 33], – в контексте нашей статьи не столько фиксирует кризис метанарративов, сколько ставит под вопрос возможность *регулятивной функции* свободы. Если прошлое, настоящее и будущее не связаны единым смыслом, то свобода утрачивает свою телеологию: она перестаёт быть способностью целеполагания и становится лишь выбором без цели, движением без направления. В том или ином виде это явление и осмысляли левые критики современности – и «вечное настоящее» Джеймисона, и «без-временье» Хана, и «отмена будущего» Фишера отражают факт *потери временем своего хода*.

Против данной утраты направлен чичеринский проект. Он предлагает вернуть свободе её регулятивный статус посредством трансцендентально-диалектического синтеза философий Канта и Гегеля, который позволяет удержать лучшее от обеих позиций, не впадая в их крайности.

От Канта Чичерин заимствует понимание свободы как горизонта, или бесконечной задачи. Свобода не является чем-то данным, окончательно реализованным, она всегда остается идеалом, к которому человечество лишь приближается. Как и у Канта, прогресс не имеет завершения в земной истории – он есть вечное движение к правовому состоянию и нравственному совершенству. Однако, в отличие от Канта, у Чичерина этот идеал не остаётся лишь трансцендентальным требованием, обращённым к индивидуальной совести. Он находит свою объективацию в конкретных исторических формах – в праве, в государстве, в общественных институтах. Здесь Чичерин следует за Гегелем: свобода не может оставаться только внутренним долженствованием – она должна быть действительной и реализованной.

Но в то же время Чичерин не абсолютизирует институты, в отличие от Гегеля. Формы общественной жизни зависят от людей – они не внешние по отношению к человеку, ведь они раскрываются из метафизических начал человеческой личности.

Поэтому идея свободы в качестве регулятивного принципа социального прогресса и необходима. Взятая в том смысле, в каком нам предлагает Чичерин, она предотвращает диспропорции и перекосы, она вновь возвращает социальный прогресс на прежде утерянное антропологическое основание. Регулятивная идея свободы действует на нескольких взаимосвязанных уровнях:

1) она задаёт цель прогресса. В таком случае прогресс – историческое движение от состояний, где человек определяется внешней необходимостью и эгоистическими влечениями, к состоянию, где он руководствуется внутренним, *свободно* принятым нравственным законом. Это не утопический проект, а бесконечный процесс, имеющий реальные исторические примеры (отмена рабства и установление правового государства);

2) она служит главным критерием оценки любых общественных явлений, теорий и политических практик. Всякое общественное установление, всякий закон и мера должны оцениваться по одному признаку: насколько они способствуют развитию свободы личности;

3) она определяет единственно допустимые средства для достижения прогресса. *Цель не оправдывает средства*: нравственный закон исключает принуждение как инструмент «общего блага».

Эти три уровня не являются автономными: цель прогресса не может быть задана без критерия её оценки, а допустимые средства не могут быть определены вне нравственного закона, который одновременно задаёт и цель, и границы. Таким образом, регулятивная функция свободы носит системный характер: каждый уровень предполагает два других и не существует изолированно.

Регулятивный механизм, предложенный Чичериным, работает через постоянное взаимодействие внутренней и внешней свободы. Внешняя свобода, гарантированная правом и сильным, но ограниченным государством, создаёт «безопасное пространство» для развития внутренней, нравственной свободы. В свою очередь, она ограждает личность от произвола и позволяет ей самостоятельно искать путь к добру. Рост нравственного сознания, внутренней культуры и ответственности личности наполняет правовые нормы подлинным содержанием, требует их постоянного совершенствования и «одухотворяет» формальные институты.

Таким образом, общая логика синтеза, которую использует Чичерин, позволяет нам заключить, что она представляет собой восходящую спираль, в которой право и нравственность, личность и институты взаимно обусловливают и обогащают друг друга, двигаясь к идеалу свободного и солидарного общества. Этот идеал невозможно достичь – его

недостижимость удерживает процесс развития в напряжении между сущим и должным, наличной реальностью и требованием.

Но как показывает исторический опыт и как признаёт сам Чичерин [21], это движение не бывает гладким. Рассмотренные в нашей статье противоречия между интересами индивида и требованиями общества, между личной свободой и общим благом, между технологическим прогрессом и нравственным несут структурный характер. Кант оставляет эти противоречия в сфере вечного долженствования, Гегель пытается их «снять». Чичерин не предлагает разрешения данных противоречий – он признает их необходимость, ведь они, по его мысли, составляют *условия* прогресса. Без напряжения между частным и общим, без борьбы противоположных начал развитие невозможно. Свобода, понятая как регулятивный принцип, не устраняет эти противоречия, но удерживает их в равновесии. В этом и состоит задача трансцендентально-диалектического принципа.

Трансцендентально-диалектический принцип как модель преодоления антиномий социального прогресса

В конечном итоге противоречия между интересами индивида и требованиями общества являются неразрешимыми. Именно поэтому это отношение можно, в духе Канта, трактовать как антиномию частного и общего. Эта антиномия в современности проявляет себя в неразрешимости требований технологического прогресса и желанием человека сохранить свой привычный образ жизни, в противоречиях различных групп, ангажированных своим социальным статусом. Но именно трансцендентально-диалектический принцип Чичерина позволяет предложить рациональное, хотя и ограниченное решение данных антиномий.

Свобода, как её понимает Чичерин вслед за Кантом, – это не дар, а задача; она требует от человека постоянного усилия, которое можно уподобить бремени: его нельзя сбросить, не перестав быть человеком, но и нести его можно лишь сознательно, вновь и вновь утверждая себя как разумное существо.

Это усилие заключается в том, что человек сам делает и должен сделать из себя свободное существо. Поэтому то, что дано человеку по природе, оказывается менее важным, чем то, что он способен создать из себя посредством собственного выбора и ответственности. Свобода, понятая таким образом, становится не просто абстрактным правом, а конкретным нравственным идеалом – желанием жить лучше, которое может быть осуществлено только через совместные усилия людей. Эта необходимость усилия и превращает свободу в регулятивный принцип: она всегда остаётся впереди, никогда не даваясь окончательно, но сохраняя свою направляющую силу.

В отличие от утопистов, обещающих «царство свободы» в исторической перспективе, и консерваторов, стремящихся зафиксировать существующий порядок, Чичерин настаивает на неустранимости противоречий. Но в этом заключается не слабость, а сила понятия прогресса: если противоречия неустранимы, то они требуют постоянного творческого усилия, которое не позволяет ни обществу, ни человеку остановиться в своем развитии. Таким образом, противоречия необходимы, так как составляют *условие* прогресса.

Чичерин не останавливается на констатации конфликта – он предлагает способ существования в его условиях. И этот способ оказывается антиутопичен в том смысле, что он не требует устранения всех препятствий, не обещает гармоничного завершения истории, но требует от человека и общества постоянного усилия по удержанию равновесия внутри антиномий. В целом, данное усилие и есть свобода в её регулятивном измерении.

Таким образом, исследованная нами чичеринская модель, его трансцендентально-диалектический принцип, позволяет нам:

1) преодолеть технологический детерминизм и наивный технооптимизм, настойчиво требуя подчинения материального и технологического прогресса контролю со стороны права и этики;

2) противопоставить социальному распаду модель такого правового государства, которое является не врагом, а верховным гарантом свободы и арбитром, обеспечивающим мирное сосуществование свободных воль;

3) дать четкий и ясный критерий для оценки общественных изменений, позволяя отличить подлинное развитие от регресса, замаскированного под прогресс;

4) потенциально восстановить «историческое ви́дение», сохраняя напряженность между противоположными началами (например, свободой личности и общественным законом). Прогресс – это растянутый во времени бесконечный (в кантовском смысле) процесс через разрешение конфликтов, которое не может не порождать новые конфликты, которые суть источник развития. Будущее не исчезает, поскольку диалектического снятия не происходит;

5) возвратить личности её метафизический статус, препятствующий распаду длительности. Пока личность осознаёт себя как свободное, самоопределяющееся существо, связанное нравственным

законом с прошлым и будущим, она не может полностью раствориться в «вечном настоящем» или «без-временье».

Заключение

Проведённый анализ позволяет утверждать, что кризис идеи социального прогресса, проявившийся в концепциях «вечного настоящего», «отмены будущего» и «без-временья», коренится в фундаментальном разрыве между свободой и прогрессом, заложенном в самом проекте Просвещения. В ответ на этот кризис философия Б.Н. Чичерина предлагает рациональную, метафизически обоснованную модель его восстановления.

Ключевым элементом этой модели выступает трансцендентально-диалектический синтез кантианского и гегелевского подходов. От Канта Чичерин заимствует понимание свободы как бесконечной задачи и регулятивного идеала; от Гегеля – убеждение в необходимости её объективации в конкретных исторических формах. Однако в отличие от Гегеля Чичерин не абсолютизирует эти институты, но подчиняет их личности, утверждая, что именно человек является «краеугольным камнем» всего общественного здания.

Методологическая новация Чичерина – замена гегелевской триады «четверицей» – позволяет удерживать противоположности в состоянии продуктивного равновесия. Применённый к теории прогресса, этот метод даёт иерархию четырёх видов прогресса (материального, юридического, политического и духовно-нравственного), нарушение которой ведёт к социальным кризисам и утрате антропологического измерения развития.

Регулятивная функция идеи свободы у Чичерина задаёт цель прогресса, определяет критерий оценки общественных изменений и устанавливает допустимые средства их достижения. Свобода требует от человека постоянного усилия, которое не позволяет остановиться в развитии, сохраняя напряжённость между сущим и должным. Трансцендентально-диалектический принцип позволяет преодолеть технологический детерминизм, противопоставить социальному распаду модель правового государства, дать чёткий критерий оценки изменений, восстановить «историческое ви́дение» и возвратить личности её метафизический статус.

Таким образом, философия Чичерина представляет собой актуальный теоретический ресурс для преодоления современного темпорального кризиса. В отличие как от постмодернистского принятия фрагментации, так и от утопических проектов, он предлагает способ существования в условиях антиномий социального прогресса, не обещая гармоничного завершения истории, но указывая путь, на котором человек сохраняет бытие-к-свободе и прогрессу.

Список источников

1. Бауман З. Текучая современность / пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. Санкт-Петербург : Питер, 2008. 240 с.

2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. Москва : Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 160 с.

3. Ячин С.Е. Социальный прогресс с антропологической точки зрения // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. 22, № 3. С. 28–36.

4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Москва : Русское феноменологическое общество ; Логос, 1997. 228 с.

5. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. Москва : Республика, 1995. 464 с.

6. Уильямс А., Срничек Н. Манифест акселерационистской политики / пер. с англ. Д. Колесника // Логос. 2018. Т. 28, № 2. С. 7–20.

7. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? (1784) // Собр. соч. В 8 т. Т. 1. Москва : Чоро, 1994. С. 25–37.

8. Агамбен Дж. Что современно? Киев : Дух і літера, 2012. 78 с.

9. Адорно Т.В. Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. Москва : Научный мир, 2003. 374 с.

10. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина ; под науч. ред. А. Олейникова. Изд. 2-е, испр. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2019. 816 с.

11. Фишер М. Капиталистический реализм. Альтернативы нет? / пер. с англ. Д. Кралечкина. Москва : Ультракультура 2.0, 2010. 144 с.

12. Фишер М. Призраки моей жизни: тексты о депрессии, хонтологии и утраченном будущем / пер. с англ. М. Ермаковой. Москва : Новое литературное обозрение, 2021. 250 с.

13. Хан Бён-Чхоль. Аромат времени. Философское эссе об искусстве созерцания / пер. с англ. А.В. Павлова. Москва : Лёд, 2023. 192 с.

14. Кант И. Основы метафизики нравственности : сборник / пер. с нем. Б. Фохта, Н. Соколова. Москва : АСТ, 2023. 382 с.

15. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском замысле // Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи. Москва : Издательская фирма АО «Ками», 1993. 586 с.

16. Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. : ред. и сост. Д.А. Керимов, В.С. Нересянц ; авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нересянц. Москва : Мысль, 1990. 524 с.

17. Ячин С.Е., Круглова И.В. Человек и государство перед альтернативой кантианской или гегельянской идеи права // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2020. Т. 13, № 4. С. 311–323.

18. Чичерин Б.Н. Философия права. Избранные сочинения. Москва : Юрайт, 2016. 407 с.

19. Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. Москва : Типо-литография товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1894. 373 с.

20. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. Пермь : Гиле Пресс, 2015. 152 с.

21. Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1 / подготовка текста, вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2006. 720 с.

References

1. Bauman Z. Fluid modernity / translated from English. edited by Yu.V. Asochakov. St. Petersburg : Peter, 2008. 240 p. (In Russ.).

2. Lyotard J.-F. The state of postmodernity / translated from French by N.A. Shmatko. Moscow : Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg : Aleteya, 1998. 160 p. (In Russ.).

3. Yachin S.E. Social Progress from an Anthropological Perspective // Social and Human Sciences in the Far East. 2025. Vol. 22, no. 3. P. 28–36. (In Russ.).

4. Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics. Moscow : Russian Phenomenological Society, Logos, 1997. 228 p. (In Russ.).

5. Buber M. Two Images of Faith / Translated from German. edited by P.S. Gurevich, S.Ya. Levit, S.V. Lezov. Moscow : Republika Publ., 1995. 464 p. (In Russ.).

6. Williams A., Srnicek N. Manifesto of accelerationist politics / translated from English by D. Kolesnik // The logo. 2018. Vol. 28, no. 2. P. 7–20. (In Russ.).

7. Kant I. The answer to the question: what is Enlightenment? (1784) // Collected Works. In 8 volumes. Vol. 1. Moscow : Choro, 1994. P. 25–37. (In Russ.).

8. Agamben G. What is Modern? Kiev : Dukh i Littera, 2012. 78 p. (In Russ.).

9. Adorno T.V. Negative Dialectics / translated from German by E.L. Petrenko. Moscow : Nauchny Mir, 2003. 374 p. (In Russ.).

10. Jamison F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism / translated from English by D. Kralechkin ; edited by A. Oleinikov. 2nd Ed., ispr. Moscow : Gaidar Institute Publishing House, 2019. 816 p. (In Russ.).

11. Fischer M. Capitalist realism. Is there no alternative? / translated from English by D. Kralechkin. Moscow : Ultrakultura 2.0, 2010. 144 p. (In Russ.).

12. Fisher M. Ghosts of My Life: Texts on Depression, Hontology, and the Lost Future / translated from English by M. Ermakova. Moscow : Novoye Literaturnoye Obozreniye, 2021. 250 p. (In Russ.).

13. Han Byung-Cheol. The Aroma of Time. A Philosophical Essay on the Art of Contemplation / translated from English by A.V. Pavlov. Moscow : Ice, 2023. 192 p. (In Russ.).

14. Kant I. Fundamentals of the Metaphysics of Morality: Collection / translated from German by B. Fokht, N. Sokolov. Moscow : AST, 2023. 382 p. (In Russ.).

15. Kant I. The Idea of Universal History in the World-Civil Plan // Works in German and Russian. Vol. 1. Treatises and Articles. Moscow : Publishing company JSC "Kami", 1993. 586 p. (In Russ.).

16. Hegel G.V.F. Philosophy of Law. : ed . and comp. D.A. Kerimov, V.S. Neresiants ; auth. intro. art. and note by V.S. Neresyants. Moscow : Mysl, 1990. 524 p. (In Russ.).

17. Yachin S.E., Kruglova I.V. Man and the State in the Face of the Alternative of the Kantian or Hegelian Idea of Law // Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law. 2020. Vol. 13, no. 4. P. 311–323. (In Russ.).

18. Chicherin B.N. Philosophy of Law. Selected Works. Moscow : Yurayt, 2016. 407 p. (In Russ.).

19. Chicherin B.N. Foundations of Logic and Metaphysics. Moscow : I.N. Kushnerev and Co., 1894. 373 p. (In Russ.).

20. Harman G. The Fourfold Object: Metaphysics of Things after Heidegger. Translated by A. Morozov and O. Myshkin. Perm : Gile Press, 2015. 152 p. (In Russ.).

21. Chicherin B.N. History of Political Thought. Vol. 1 / text preparation, introductory article, and comments by I.I. Evlampiev. St. Petersburg : RKhGA Publishing House, 2006. 720 p. (In Russ.).

Информация об авторе

А.Е. Сапунов – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук, ассистент.

Information about the author

A.E. Sapunov is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities, Assistant.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 160–164
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 160–164

Научная статья
УДК 340(12)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-160-164

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕВРАЗИЙСКОГО ПОЛИТИКО-ПРАВОВОГО УЧЕНИЯ

Иван Сергеевич Пишун[1], **Ярослав Николаевич Попов**[2]
[1, 2]Владивостокский государственный университет, Уссурийский филиал Педагогического института, Уссурийск, Россия
[1]i.pishun@mail.ru
[2]jaroslav_popov@mail.ru

Аннотация. В статье выявляются ценностные аспекты евразийской политико-правовой концепции, показано стремление ряда мыслителей русского зарубежья обосновать тезис о возможности христианского взгляда на государство, которое должно заботиться об обеспечении прав своих граждан и отказаться от языческой модели «тяглового государства», соотношения прав государства и его жителей, с тотальным преобладанием обязанностей перед правами человека. В статье делается вывод о том, что православно-христианское государство в евразийской трактовке должно, с одной стороны, минимизировать реализацию принципа формальной законности, с другой – преодолевать всевластие государства, равно как и правовой индивидуализм.

Ключевые слова: евразийство, ценности, соборность, симфоническая личность, государство, правоотношения, правомочие, «православная политика»

Original article

AXIOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE EURASIAN POLITICAL AND LEGAL DOCTRINE

Ivan S. Pishun[1], **Yaroslav N. Popov**[2]
[1, 2]Vladivostok State University, Ussuriysk Branch of the Pedagogical Institute, Ussuriysk, Russia
[1]i.pishun@mail.ru
[2]jaroslav_popov@mail.ru

Abstract. The article reveals the value aspects of the Eurasian political and legal concept, shows the desire of a number of thinkers of the Russian Diaspora to substantiate the thesis about the possibility of a Christian view of the state, which should take care of ensuring the rights of its citizens and abandon the pagan model of the "draft state," the ratio of the rights of the state and its inhabitants, with a total predominance of obligations to human rights. The article concludes that the Orthodox-Christian state in the Eurasian interpretation should, on the one hand, minimize the implementation of the principle of formal legality, on the other hand, overcome the omnipotence of the state, as well as legal individualism.

Keywords: Eurasianism, values, collegiality, symphonic personality, state, legal relations, competence, "Orthodox politics"

Евразийство являлось одним из влиятельных направлений русской эмигрантской мысли на протяжении 20–30-х гг. XX в. Его особенность заключалась в стремлении сочетать совершенно разные идеологические доктрины, включая те из них, которые ориентировались как на ценности православия и консерватизма, так и на сугубо прагматические и даже утилитаристские решения. Такая «многополярность» обусловила разные интерпретации евразийской политической философии, можно вспомнить суждения об этом течении мысли Г.В. Флоровского, В.В. Зеньковского, Н.А. Бердяева и др. Тем не менее имеются несомненные смысловые «тропы», которые будут свидетельствовать о подлинной сущности евразийства, его мировоззренческих и ценностных основаниях. Их рецепция позволит выработать метод понимания данного пореволюционного течения философской и политико-правовой мысли, отличающегося явным мировоззренческим «синтетизмом», через соединение традиционалистских и модернистских нарративов.

Исходной точкой всех концептуальных построений евразийцев стала идея о том, что Россия-Евразия представляет собой уникальное цивилизационное пространство, особый культурный и географический мир. Как отмечалось в программном манифесте евразийского движения, «весь смысл и пафос наших утверждений сводится к тому, что мы осознаём и провозглашаем существование особой евразийско-русской культуры и особого её субъек-

© Пишун И.С., Попов Я.Н., 2026

та, как симфонической личности. Мы решительно отвергаем существо западничества, то есть отрицание самобытности и самого существования нашей культуры» [6: с. 33]. Предшественниками евразийцев по праву можно назвать старших славянофилов – А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, а также некоторых почвенников – Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. Вместе с тем родство евразийцев и славянофилов больше касалось «общеметафизических» вопросов, в частности, евразийцы были вполне солидарны с А.С. Хомяковым в его понимании самой вселенской сущности Православия и интерпретации других ветвей новозаветной религии как на самом деле отошедщих от идеала Христа и в этом смысле ограниченных. Но славянофилы почти не брали во внимание природные факторы, влияющие на государственное устройство и общественно-культурный уклад, в то время как евразийцы большое значение придавала именно географическому местоположению народа и государства. И всё же есть принципиальный аксиологический элемент, который евразийцы восприняли именно у славянофилов. Речь в данном случае идёт о началах соборности, которая была транслирована в русскую духовную и интеллектуальную традицию А.С. Хомяковым. Принцип соборности был исходным в социальной концепции Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого, Н.Н. Алексеева и П.Н. Савицкого. В своё время А.С. Хомяков особо отмечал, что использование слова «соборный» касается самой сущности исповедания веры, он предопределяет деятельную активность человека, так как соборность должна обязательно проявляться как раз в многообразии нашей благодатной деятельности, как проявления любви к Богу. Вместе с тем в политическом учении евразийства концепт соборности имеет гораздо более широкую трактовку, чем у ранних славянофилов. Если А.С. Хомяков писал о необходимости вселенского церковного организма, то Л.П. Карсавин признавал важным «достижение единства церковных догматов и реальной жизни, призыв к миру стать церковью» [8: с. 30]. Евразийцы дополняли учение о соборности славянофилов концепцией «общего дела» основоположника русского космизма Н.Ф. Фёдорова, писавшего о том, что «светское и духовное составляют не два царства, а одно, и Божественное Триединство должно быть не только идеалом, но и проектом реального жизнеустройства» [14: с. 594].

Самыми близкими идеям евразийцев являлись Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев, которые в отличие от А.С. Хомякова и И.В. Киреевского вполне использовали «органистический» подход к пониманию природы общества и государства. Некоторые исследователи сравнивают, в частности, идеи Леонтьева и Спенсера. Как отмечает китайская исследовательница религиозно-философского наследия Леонтьева Ли Пин, «органицизм» и «натурализм» как важнейшие принципы в философии К.Н. Леонтьева «вполне сопоставимы с философией английского эволюциониста Г. Спенсера… И для Спенсера, и для Леонтьева свойственен "природно-нравственный онтологизм", у них природное и социально-культурное соотносимы между собой» [11: с. 14]. В соответствии с натуралистическим подходом Леонтьев строил и собственную историософскую концепцию, объясняющую логику появления и развития народов и цивилизаций. Каждый из индивидов, будь он «природного» свойства или общественного (соборного), в интерпретации русского религиозного мыслителя, последовательно переживает определённые фазы развития как природные феномены. Аналогичным образом Леонтьев рассматривает и Европу, делая вывод об утрате её потенциала для дальнейшего развития.

Как нам представляется, евразийцы полностью могли согласиться со следующими словами Леонтьева: «Россия – не просто государство; Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир» [9: с. 419]. Как отмечал русский религиозный философ, Россия тоже может исчерпать свой потенциал, но у неё есть шанс сберечь «энергию» самобытных, духовных начал. Подобный ресурс нашей страны сохранить свою «самость» Леонтьев обнаруживал при условии воскресения византийских начал русской государственности и духовной среды. Он указывал на то, что «византизм есть, прежде всего, особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, резкие, понятные начала и свои определённые в истории последствия» [10: с. 19]. Отсюда вытекает и антизападничество Леонтьева, в отличие от П.Я. Чаадаева он считал византизм и православие абсолютно оправданным культурно-политическим стержнем нашего народа и говорил о важности возрождения традиций «государства ромеев»: самодержавия, православия и народного быта. Представители евразийской мысли тоже считали вредными и даже опасными либерально-демократические перспективы для нашей страны. Как отмечал исследователь В.А. Пащенко, совершенно различные составные части «языка и крови» почвенников евразийские философы сочетали с духом византизма, равно как и «туранским» компонентом, ито-

гом чего оказался генерируемый евразийцем П.Н. Савицким концепт «месторазвития».

Идеология признавалась евразийцами первичной по отношению к конкретным механизмам формирования элементов институтов государства. Сама модель идеократии, отстаиваемая евразийцами, требовала сильной власти. В этом смысле они предлагали решать социальные, культурные и отчасти экономические проблемы посредством централизованных государственных структур. П.Н. Савицкий подчёркивал важное значение принципа этатизма в реализации политико-правовых принципов. Он писал об этом так: «Евразийцы признают огромное положительное значение этатизма. В нём стержень русской истории. Необычайная концентрация народных сил под покровом и водительством центральной власти характеризует историю кочевых империй, существовавших на том пространстве, которое теперь заселено русским народом» [13: л. 5–6]. Как указывали евразийцы, государство, руководимое группой единомышленников – «правящим активом», должно оказывать постоянное влияние и на правовые отношения. К слову, выделение права из всей массы социальной реальности в евразийском истолковании было достаточно условным, так как все элементы общественного бытия и «культуры имеют общую базисную природу, построены на общих методологических принципах» [12: с. 101]. В данном контексте весьма существенное значение здесь имеет единство ценностных оснований, а также идейно-смысловая связь правовых концептов и политической реальности. Существование подобного единства было обнаружено и доказано так называемой исторической школой юристов ещё в первой половине XIX в. В понимании евразийцев политика и право имеют трансцендентное оправдание, так как основываются на принципах справедливости и достоинства человека. Базовый носитель политической и правовой культуры у них совпадает – это народ, который выступает в образе «симфонической личности». В то время как политика формирует своеобразный динамический фундамент бытия социума и государства, правовые отношения определяют пределы, рамки и правила политики. В этом смысле право обязательно должно отличаться нормативностью, оно не может реагировать на каждодневные ситуационные изменения, и это его отличие от политики.

Следует также подчеркнуть, что ведущий юрист из числа евразийцев Н.Н. Алексеев был учеником профессора Московского университета П.И. Новгородцева, который являлся автором трудов «Об общественном идеале» и «Восстановление святынь», где он писал о необходимости пробуждения религиозных и национальных сил. Кстати, одним из учеников Новгородцева был и известный философ и правовед И.А. Ильин, который, впрочем, в отличие от евразийцев больше полагался на конкретную форму монархической государственности как выражение русского общественного идеала. Евразийцы, в свою очередь, не считали нужным связывать себя какой-то определённой формой правления, резонно замечая, что сам исторический путь России приведёт её в будущем к оптимальной форме государственного строя.

Политика и право, как отмечают евразийцы, самым прямым образом связаны с процессом осуществления государством своих властных полномочий, что в конечном итоге способно обеспечить достижение духовно-религиозных задач. Здесь обязательно будет присутствовать принуждение, которое будет сопутствовать усилиям правящего слоя по реализации задач своей политики. При этом, как считают евразийцы, право должно получить определённый уровень подвижности, соответствуя в некоторой степени самой ситуации, сложившейся в стране. Тем самым, по их убеждению, правовое начало «должно избегать мёртвого законничества, возникшего на почве кодификации римского права; но вместе с тем ему должны быть чужды консервативные формы обычно-правовой системы, свойственной англосаксонскому миру. Евразийское положительное право должно возвести в принцип подвижность законодательства, которая более эластична, чем западный закон, и менее консервативна, чем западный обычай» [7: с. 30].

Евразийцы признавали верховным принципом своей концепции права вовсе не обязанность, а так называемое «правомочие», являющееся «понятием самостоятельным, первоначальным и из понятия "обязанность" невыводимым» [2: с. 49]. Но здесь важно определить, как возможна реализация правомочий и кто будет гарантом их осуществления. Евразийцы полагали, что таким гарантом может быть только государство. Н.Н. Алексеев характеризовал правомочие как «признанную государством или каким-нибудь союзом возможность распоряжения какими-либо объектами, например своей внутренней свободой, известными вещами, находящимися в частном владении или же какими-либо общественными благами, государственными средствами, государственной властью и т.п.» [2: с. 53–54]. Причем здесь, как указывает евразиец Н.Н. Алексеев, происходила определённая эволюция. Изначально в истории государственных образований преоблада-

ли самые «простые правоотношения», и в их рамках верховный правитель (чаще всего – монарх) признавался исключительным носителем прав, а подданные определялись только в качестве носителей обязанностей. По словам Н.Н. Алексеева, подобный подход в коммуникации граждан и государственной власти может считаться **языческим**, когда власть получала фактически религиозное освящение. По мнению Н.Н. Алексеева, элементы «языческого» государства можно найти и в Российском государстве в петровскую и постпетровскую эпоху, когда обязанности подданных полностью доминировали над их правами. Одни лишь древние евреи, по словам этого ведущего евразийца-юриста, выступили с развенчанием сакрального смысла монархического правления. Вместе с тем у древних евреев мы можем обнаружить контуры будущей теории общественного договора, – того самого, что заключается с Богом, хотя всё это сильно нивелировалось иудаистским юридизмом, который проявился через талмудизм.

Евразийцы, будучи религиозными мыслителями, считали, что именно христианство способно выработать верный взгляд на коммуницирование верховной власти государства и проживающих на этой земле людей. Представители евразийской мысли обозначали в качестве весьма ценных в христианской интерпретации государства две идеи: преданного **служения** государства и граждан друг другу, что предполагает их полное **доверие** друг к другу. В фокусе христианского истолкования государства и права оказываются проблемы внутреннего **убеждения** человека, воспитания людей на традиционных ценностях. По словам Н.Н. Алексеева, «подлинное христианское государство не может не ставить основной своей задачей обеспечение прав личности на свободное, автономное развитие своих внутренних духовных сил» [2: с. 95]. Но существует, по мнению Н.Н, Алексеева, проблема, заключающаяся в том, что «политические формы, которые приняли христианские государства, отнюдь не соответствовали христианским идеалам личной свободы» [2: с. 95]. В этом контексте в социальной реальности преобладающего католического населения государственные институты были сформированы по модели церковных форматов в лице «непогрешимого» папы, тогда как социальная среда протестантизма в большей степени продуцирует «чистое» право, освобождённое от каких бы то ни было обязанностей, что способствовало возникновению различных моделей либерализма. Согласно Н.Н. Алексееву, «православная политика» (это его термин) в ходе строительства государства будет заключаться в преодолении крайностей государственного всевластия и деспотизма, с одной стороны, и правового индивидуализма, с другой стороны. Как замечает Н.Н. Алексеев, «начало права должно найти в христианском государстве признание существенное, так сказать, субстанциальное» [2: с. 101].

Этатизм евразийцев проявился и в ходе выработки ими отношения к **судебной политике**. Суд является одним из важнейших атрибутов государства. Как указывал Н.Н. Алексеев, «самое зарождение государства происходит тогда, когда в первобытных обществах возникает властная организация, преследующая две основные цели – производство суда и охрану безопасности, внешней и внутренней» [4: с. 16]. Государство имеет потребность решать спорные вопросы между его жителями с помощью нейтральной инстанции и нуждается в поддержании высокого авторитета этой инстанции для вынесения нравственных и правовых оценок. Но суд при этом не может быть вне политики, суд ответственен перед жителями и перед всем государством. Евразийцы критиковали попытки внедрения в России судебной системы, основанной на романо-германском праве. Они негативно оценивали судебные уставы, принятые в «либеральный» период правления Александра II. Как отмечал в этой связи Н.Н. Алексеев, необходимо «покончить с тем наивным, чисто интеллигентским предрассудком, что в романской либеральной теории судоустройства и судопроизводства лежит некоторая абсолютная истина… Для нас, евразийцев, романская либеральная теория судебного процесса неприемлема, ибо она противоречит нашим основным принципам в воззрениях на государство» [4: с. 20]. При этом евразийцы отвергали классовый подход в судебных делах, но считали, что суд должен стать важной частью государственного надзора.

Таким образом, евразийская политико-правовая концепция основывалась на определённом мировоззренческом «синтетизме», суть которого состояла в соединении этатистского восприятия возможностей государства и необходимости служения государству с религиозным по своей сути сознанием необходимости обеспечить личности возможность реализовать потенциал внутренней свободы, что предполагает установление доверия государства и его граждан.

Список источников

1. Алексеев Н.Н. Теория государства. Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931. 187 с.
2. Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. Париж : Ymca-Press, 1930. 105 с.
3. Алексеев Н.Н. Современные задачи правоведения // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. 7. Б.м. 1931. 319 с.
4. Алексеев Н.Н. Записка о суде // Евразийская хроника. 1927. Вып. 2. С. 11–28.
5. Алексеев Н.Н. Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства // Русский народ и государство. Москва : Аграф, 1998. С. 68–199.
6. Евразийство: опыт систематического изложения. Париж-Берлин, 1926. 78 с.
7. Евразийство и коммунизм / под ред. Н.Н. Алексеева. Б.м.. [193-]. 31 с.
8. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства // Путь. 1927. № 6. С. 30–38.
9. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений : Восток, Византия и славянство. Т. 5. Москва, 1912. 468 с.
10. Леонтьев К.Н. Избранное. Москва, 1992. 320 с.
11. Ли Пин. Религиозно-философские основания «византизма» К.Н. Леонтьева : автореф. дис. … канд. филос. наук : 5.7.2. Владивосток, 2025. 36 с.
12. Пишун В.К. Политическая философия евразийства. Москва : Гуманит. издат. центр ВЛАДОС, 2003. 132 с.
13. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 5783. Оп. 1. Ед. хр. 33. Л. 5-6.
14. Фёдоров Н.Ф. Сочинения. Москва : Мысль, 1982. 715 с.

References

1. Alekseev N.N. Theory of the State: Theoretical Study of the State, State Structure, and the State Ideal. Paris, 1931. 187 p. (In Russ.).
2. Alekseev N.N. Religion, Law, and Morality. Paris : YMCA-Press, 1930. 105 p. (In Russ.).
3. Alekseev N.N. Contemporary Tasks of Jurisprudence // The Thirties: The Assertion of the Eurasians. Book 7. [Place of publication not indicated], 1931. 319 p. (In Russ.).
4. Alekseev N.N. Memorandum on the Judiciary // Eurasian Chronicle. 1927. Iss. 2. P. 11–28. (In Russ.).
5. Alekseev N.N. Property and Socialism: An Attempt to Substantiate the Socio-Economic Program of Eurasianism // The Russian People and the State. Moscow : Agraf, 1998. P. 68–199. (In Russ.).
6. Eurasianism: An Attempt at a Systematic Exposition. Paris–Berlin, 1926. 78 p. (In Russ.).
7. Eurasianism and Communism / ed. by N.N. Alekseev. [Place of publication not indicated], [193-]. 31 p. (In Russ.).
8. Karsavin L.P. On the Dangers of Abstract Christianity and How to Overcome Them // Put' [The Way]. 1927. No. 6. P. 30–38. (In Russ.).
9. Leontiev K.N. Collected Works: East, Byzantium, and Slavdom. Vol. 5. Moscow, 1912. 468 p. (In Russ.).
10. Leontiev K.N. Selected Works. Moscow, 1992. 320 p. (In Russ.).
11. Li Ping. Religious-Philosophical Foundations of K.N. Leontiev's "Byzantinism": Abstract of a Candidate of Philosophical Sciences Dissertation (Specialty 5.7.2). Vladivostok, 2025. 36 p. (In Russ.).
12. Pishun V.K. The Political Philosophy of Eurasianism. Moscow : VLADOS Humanities Publishing Center, 2003. 132 p. (In Russ.).
13. Savitsky P.N. Eurasianism as a Historical Concept // State Archive of the Russian Federation. F. 5783. Op. 1. Unit 33. L. 5–6. (In Russ.).
14. Fedorov N.F. Works. Moscow : Mysl, 1982. 715 p. (In Russ.).

Информация об авторах

И.С. Пишун – студент;
Я.Н. Попов – кандидат политических наук, доцент.

Information about the authors

I.S. Pishun is a student;
Ya.N. Popov is Candidate of Political Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 30.06.2026; принята к публикации 15.07.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 30.06.2026; accepted for publication 15.07.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 165–174
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 165–174

Научная статья
УДК 1(091)(470):27-1«18/19»
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-165-174

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТРОСПЕКЦИЯ КАК МЕТОД ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ: ОТ А.Е. СВЕТИЛИНА К МИТРОПОЛИТУ АНТОНИЮ (ХРАПОВИЦКОМУ)

Антон Георгиевич Руснак

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, rusnak.ag@dvfu.ru

Аннотация. В статье предпринят историко-философский анализ применения метода психологической интроспекции в санкт-петербургской духовно-академической традиции рубежа XIX–XX вв. Автор предлагает рассматривать соответствующую исследовательскую стратегию как единую программу «психолого-онтологического перехода», получившую развитие в трудах профессора А.Е. Светилина, протопресв. Иоанна Янышева и митр. Антония (Храповицкого). Прослеживается последовательное расширение сферы применения интроспекции: от обоснования самобытности духовной природы человека у А.Е. Светилина к нравственно-апологетической программе протопресв. Иоанна Янышева и к интеллектуальной апологии свободы воли и теизма в магистерской диссертации митр. Антония. Особое внимание уделено пределу указанной программы, который проявился в незавершенности труда о. Иоанна и в спорных вероучительных новациях владыки Антония в книге «Догмат искупления». Обоснован тезис о том, что метод интроспекции корректно работает в сфере христианской апологетики, фиксируя данные «душевного» опыта человека, но превышает свои методологические компетенции при попытке его распространения на область православной догматики, описывающей «духовный» опыт, Богообщение. Уточняется критика прот. Георгия Флоровского: программа «психолого-онтологического перехода» характеризуется не «обмирщением» православной мысли, а структурной неполнотой при попытке решения ее средствами вопросов догматического богословия.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, психологическая интроспекция, апологетика, догмат искупления, «психолого-онтологический переход», Санкт-Петербургская духовная академия, митрополит Антоний (Храповицкий), А.Е. Светилин, протопресвитер Иоанн Янышев

Original article

PSYCHOLOGICAL INTROSPECTION AS A METHOD OF THE THEOLOGICAL-ACADEMIC THEISM AT THE TURN OF THE 19th–20th CENTURIES: FROM A.E. SVETILIN TO METROPOLITAN ANTONY (KHRAPOVITSKY)

Anton G. Rusnak

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, rusnak.ag@dvfu.ru

Abstract. The article offers a systematic historical and philosophical analysis of the application of the method of psychological introspection within the St. Petersburg theological-academic tradition at the turn of the 19th–20th centuries. The author proposes to consider the corresponding research strategy as a unified program of the “psychological-ontological transition”, developed in the works of Professor A.E. Svetilin, Protopresbyter Ioann Yanyshev, and Metropolitan Antony (Khrapovitsky). A consistent expansion of the scope of introspection is traced: from the substantiation of the autonomy of the spiritual nature of man in A.E. Svetilin to the moral-apologetic program of protopresbyter Ioann Yanyshev and the intellectual apology of free will and theism in the master’s dissertation of Metropolitan Antony. Special attention is paid to the limit of this program, manifested in the incompleteness of the work of Protopresbyter Ioann Yanyshev and in the arguable dogmatic innovations of Metropolitan Antony in his book “The Dogma of Redemption”. The thesis is substantiated that the method of introspection works correctly in the sphere of Christian apologetics, recording data of human “mental” experience, but exceeds its methodological competences when extended to the area of Orthodox dogmatics, which describes the “spiritual” experience of communion with God. The article refines the critique of Protopresbyter Georges Florovsky: the program of the “psychological-ontological transition” is characterized not by the “secularization” of Orthodox thought, but by structural incompleteness when attempting to solve questions of dogmatic theology by its means.

Keywords: theological-academic philosophy, psychological introspection, apologetics, dogma of redemption, “the psychological-ontological transition”, St. Petersburg Theological Academy, Metropolitan Antony (Khrapovitsky), A.E. Svetilin, Protopresbyter Ioann Yanyshev

Обзор исследований письменного наследия митр. Антония, в миру Алексея Павловича Храповицкого (1863–1936), указывает на недостаточное внимание историков отечественной духовно-академической мысли XIX–XX вв. к раскрытию методологии владыки в решении религиозно-философских проблем, а попытки ее системной реконструкции пока остаются фрагментарными.

© Руснак А.Г., 2026

Одна из очевидных причин сложившейся ситуации заключается в том, что фигура митр. Антония затерялась в тени «более профильных» представителей духовно-академической философии (например, В.Д. Кудрявцева-Платонова, В.И. Несмелова, М.М. Тареева и др.), на творчестве которых преимущественно сфокусировалось внимание современных исследователей. Также следует признать, что священный сан и пастырские обязанности владыки обусловили преобладание текстов богословского содержания в корпусе его сочинений, а сугубо философским объемным трудом митр. Антония может быть признана только его магистерская диссертация [1: с. 489–642].

Между тем в рамках философских по проблематике, методологическим основаниям и содержанию интеллектуальных поисков митр. Антония (Храповицкого) предпринята оригинальная попытка ответить на один из наиболее острых вопросов современной ему эпохи, сохраняющий актуальность и по настоящее время: возможно ли обоснование теизма как одной из форм религиозного мировоззрения с помощью понятийного аппарата и методологии секулярной мысли без апелляции к авторитету Священного Предания Церкви? Здесь необходимо сделать ремарку, что данная проблема не ограничена рамками «мирского любомудрия» и находится на рубеже философии и богословских дисциплин (прежде всего христианской апологетики).

Митрополит Антоний (Храповицкий) в выборе стратегии решения указанной задачи стал идейным продолжателем возникшей во второй половине XIX в. в Санкт-Петербургской духовной академии (далее – СПбДА) исследовательской программы, которую мы предварительно обозначим термином «психолого-онтологический переход». Под ним мы понимаем единую логическую схему аргументации – восхождение от данных самонаблюдения к онтологическому или богословскому выводу. Ее новаторским элементом стало обращение к одному из последних достижений психологической науки того времени – методу интроспекции как непосредственному самонаблюдению за содержанием сознания.

В историографии вышеуказанная стратегия в версии митр. Антония (Храповицкого) была метко охарактеризована прот. Георгием Флоровским как восхождение от психологии к онтологии[1] [2: с. 544]. Также ее отдельные аспекты затронуты в работах С.В. Пишуна [3], А.И. Бродского [4], прот. Павла Хондзинского [5]. Вместе с тем, хотя последний из упомянутых авторов уже рассмотрел А.Е. Светилина в связи с его учениками [5], применение интроспекции в санкт-петербургской духовно-академической традиции еще не реконструировалось как единая программа в ее движении от обоснования метода к обнаружению его предела.

Протоиерей Георгий Флоровский видел определяющую черту «нового богословия», к которому относился и митр. Антоний, в выборе «пути снизу»: «В богословии возможен двоякий путь: сверху или снизу, – от Бога или от человека, – от Откровения или от опыта… "Новое богословие" предпочитает путь снизу» [2: с. 565]. Эту же логику он расценил у протопресв. Иоанна Янышева как «обмирщенную религиозность» [2: с. 493]. Соглашаясь с неприемлемостью подмены христианского благовестия «психологизацией», мы констатируем пробел критики о. Георгия в виде отсутствия философского анализа генезиса и границ исследовательской компетенции психологического метода самонаблюдения[2]. Восполнение данной лакуны через замену оценочного обозначения «обмирщения» анализом структурного предела интроспекции и составляет одну из задач настоящей статьи.

В связи с ограниченностью требованиями к объему публикации мы лишь кратко наметим направление заявленного историко-философского исследования, прослеживая программу «психолого-онтологического перехода» в санкт-петербургской духовно-академической традиции от заложившего его основы А.Е. Светилина к протопресв. Иоанну Янышеву и митр. Антонию (Храповицкому), реализовавшим ее в своих сочинениях.

Для более полного понимания исследуемого предмета необходимо предварительно упомянуть его исторический контекст – интеллектуальный климат России второй половины XIX в., определявшийся нараставшей популярностью позитивизма в философии и бурным развитием естественных наук [6: с. 4]. Двигателем данного тренда стала заманчивая перспектива достижения «рая на земле» за счет научно-технического прогресса, параллельно которому продвигался крайний скептицизм в адрес любых метафизических и религиозных элементов в объяснении действительности. Единственным бесспорным критерием истинности знания объявлялась

[1] В рамках статьи мы постараемся концептуализировать данную исследовательскую стратегию через уже упомянутый рабочий термин «психолого-онтологический переход», который сформулирован нами в результате историко-философского углубления и уточнения понятия «психологический поворот», введенного в 2023 г. в магистерской диссертации по теологии «Нравственная антропология русского духовно-академического теизма XIX – начала XX вв.» (Руснак А.Г., ДВФУ).

[2] Данный пробел не может считаться недостатком исследования прот. Г. Флоровского, так как оно имеет преимущественно богословскую, а не философскую направленность.

верифицируемость в научных исследованиях, при этом авторитет Предания Церкви в интеллектуальных кругах того времени неуклонно снижался и представлялся пережитком прошлых «темных веков».

Перед апологетами православного христианского мировоззрения в сложившейся ситуации возникли принципиальные вопросы: на каком языке и с опорой на какой метод вести диалог с современниками из числа оппонентов-«позитивистов»? Очевидно, что обращение к Священному Преданию не могло достичь цели, так как для человека, не разделявшего вероучительные предпосылки, ссылка на церковный авторитет не являлась аргументом. Соответственно требовалась «идеологически нейтральная» точка опоры, принципиально допустимая для обеих сторон такого диалога.

Параллельно поискам ответов на указанные вопросы в отечественной православной среде в западноевропейской науке благодаря деятельности В. Вундта и его лейпцигской лаборатории произошло возведение интроспекции как систематического самонаблюдения за психическими состояниями в ранг основного метода научной психологии [7].

Такое утверждение легитимности самонаблюдения со стороны «молодой и прогрессивной» науки открыло перед православными апологетами привлекательные перспективы: опираясь на результаты интроспекции как на научно признанный и общедоступный источник знания о душевной жизни человека, можно выстраивать аргументацию в пользу теизма, которая смогла бы убеждать даже противников религии.

Родоначальником такого синтеза психологии и теистической апологетики в санкт-петербургской духовно-академической традиции может считаться профессор Александр Емельянович Светилин (1842–1887), который вел свою научно-педагогическую деятельность в СПбДА с 1867 по 1884 г. Список вышедших в печать его научных работ, релевантных теме нашей статьи, крайне скуден [8; 9], но интересующие нас идеи автора реконструированы в современных исследованиях А.Г. Столярова [10], диак. Павла Каледы [11], прот. Павла Хондзинского [5], причем два последних автора имели доступ к текстам литографированных неопубликованных лекций по психологии, прочитанных А.Е. Светилиным в период его работы в СПбДА.

Как отмечают современные исследователи [10: с. 139–141], рецепция западной научно-философской мысли у А.Е. Светилина не была пассивным заимствованием или слепым следованием авторитетам, а представляла собой самостоятельную творческую переработку идей, включая целенаправленное введение в свои курсы элементов опытной психологии.

В условиях экспансии позитивизма и сциентизма А.Е. Светилин избрал новаторскую для отечественной духовно-академической среды методологическую стратегию: он ушел от отвлеченных вопросов теоретической психологии о том, «что такое душа как субстанциональная основа», предоставляя метафизике право отвечать на подобные вопросы, и сосредоточился исключительно на интроспекции как эмпирическом описании феноменов душевной жизни [5: с. 160]. Центральным элементом его метода стал анализ самосознания с опорой на данные непосредственного внутреннего опыта, что делало его аргументацию устойчивой перед критикой со стороны представителей научной среды.

Возражая сторонникам «умеренного материализма», А.Е. Светилин доказывал принципиальную нередуцируемость душевных явлений к физиологическим процессам в организме, используя изящный гносеологический аргумент: «внутреннее чувство воспринимает мысль непосредственно, как она есть сама в себе; внешнее чувство дает нам только знак, символ некоторого факта» [9: с. 583]. Следствием этого служит утверждение сознания в качестве подлинной реальности, а физического процесса в мозге – только как «особого способа восприятия этой действительности» [9: с. 583].

Анализируя развитие самосознания, А.Е. Светилин показывал, что на своей высшей ступени оно концентрируется в бескачественном «я» как чистом субъекте [5: с. 159]. Ключевой характеристикой последнего выступает активная воля. По утверждению А.Е. Светилина, обнаружение факта причинности в области душевной жизни, т.е. признание внутренней независимости воли, неизбежно разрушает логику материализма и «волей-неволей приводит к идеализму», подтверждая святоотеческое учение о самостоятельности души как компонента человеческой природы [8: с. 179; 5: с. 155, 156].

Строго оставаясь в пределах эмпирического анализа фактов самосознания, А.Е. Светилин не делал метафизических и догматических выводов, однако именно данный подход стал фундаментом, на который опирался в своих исследованиях его ученик митр. Антоний (Храповицкий). Так, во вступлении к своей магистерской диссертации владыка прямо указал, что ее тема была предложена А.Е. Светилиным, а в основном тексте работы он неоднократно обращался к содержанию лекций по психологии учителя, прочитанных им в СПбДА [1].

Одной из фундаментальных основ исследовательской программы митр. Антония стала свети-

линская концепция о бескачественном субъекте, которого владыка отождествил с сознанием человеком своей свободы, тем самым перебросив мостик от интроспекции к христианской апологии самобытности человеческой воли, свободной в своих нравственных выборах от царящего в материальном мире детерминизма.

Примечательным для нашей статьи фактом является употребление А.Е. Светилиным понятий «душевное» и «духовное» как взаимозаменяемых. Отсутствие разграничения между ними, на наш взгляд, создало предпосылку для тех методологических затруднений, которые обнаружатся при анализе догматических новаций митр. Антония (Храповицкого), предпринятых им в XX в. Между тем именно это различение «душевного» (как наблюдаемых обыденных состояний сознания) и «духовного» (как экстатического соприкосновения с Божественным или Абсолютным в терминологии философии) мы берем за основу дальнейшего анализа границ исследовательской компетенции метода интроспекции.

Но прежде рассмотрения идей владыки Антония нам необходимо сделать отступление и обратиться к биографии и трудам протопресв. Иоанна Леонтьевича Янышева (1826–1910), который был ректором СПбДА (1866–1883), духовником и учителем в семьях императоров Александра III и Николая II [14]. Все это сделало его фигурой, в равной мере значимой как для отечественной церковной среды, так и для светской элиты его эпохи. Тем не менее в современной науке его имя остается малоизвестным.

В трудах протопресв. Иоанна Янышева, современника и административного руководителя А.Е. Светилина в СПбДА, метод самонаблюдения получил системное приложение к сфере нравственного богословия. Здесь мы можем констатировать логический (не хронологический) первый шаг «психолого-онтологического перехода» за пределы интроспективной психологии, в рамках которой проходило обоснование А.Е. Светилиным самобытности душевной природы человека.

Главный труд протопресв. Иоанна «Православно-христианское учение о нравственности» [13] был задуман автором как трехчастное исследование:

- о нравственности вообще;
- о христианской нравственности как внутреннем настроении;
- о практических путях выражения христианской нравственности в жизни человека.

Первые две части сочинения дважды выходили в печать в 1886 и 1906 гг., третья – так и не была написана, до нас не дошли даже ее черновые наброски. Сам автор в предисловии к изданию 1906 г. объяснил незавершенность запланированного исследования переменой места службы и другими обстоятельствами [13: с. XI]. Однако данное объяснение, на наш взгляд, не является исчерпывающим, поскольку на достаточно объемную доработку текста (судя по обилию внесенных в него примечаний) для второго издания у о. Иоанна нашлись время и возможности, тогда как написание третьей части так и не сдвинулось с места. Эта незавершенность, как будет показано ниже, несет в себе симптоматическое значение.

Апологетический замысел «Православно-христианского учения о нравственности» обозначен автором уже в предисловии. Протопресв. Иоанн Янышев констатировал, что он первым в русском нравственном богословии предпринял попытку рассмотреть «нравственность вообще», т.е. без фундаментальной привязки к конфессиональным предпосылкам, и лишь затем перейти к раскрытию ее христианского содержания [13: с. VI].

Логика данного решения достаточно прозрачна: начиная в первой части сочинения с фиксации в самонаблюдении феномена нравственного опыта, который доступен человеку независимо от степени его религиозности, автор проложил путь к православному нравоучению, изложенному во второй части. Тем самым читатель, погружаясь в текст, сначала проходит через апелляцию к собственному опыту и не понуждается к априорному признанию внешнего религиозного авторитета.

В качестве отправного пункта своего исследования протопресв. Иоанн избрал нравственное чувство, которое «есть непосредственная, непроизвольная и субъективно-индивидуальная оценка произвольных намерений или действий воли, поскольку она проявляется в этих конкретных намерениях и действиях» [13: с. 48]. Оно имеет источник в душевной природе каждого человека и поэтому обладает максимальной убедительностью для его субъекта.

Далее протопресв. Иоанн Янышев на основании данных самонаблюдения последовательно раскрыл взаимосвязанную систему понятий: нравственное чувство–долг–закон–совесть–свобода [13: с. 50–160]. Каждое из них не постулировалось как аксиома или непреложная истина церковного учения, но выводилось автором из структуры нравственного опыта как его необходимый элемент, обнаруживаемый психологической интроспекцией.

Особо отметим значимость в системе взглядов протопресв. Иоанна Янышева феномена свободы, которая определена им не в абстрактной форме, но

как нечто непосредственно переживаемое в каждом акте нравственного выбора [13: с. 126, 127]. То есть человек осведомлен о своей свободе не из внешних источников, но осознает ее «изнутри» каждый раз, когда сталкивается с принятием решения о совершении доброго или злого поступка. Связь нравственного чувства и свободы образует, по мнению протопресв. Иоанна, самоочевидный и нередуцируемый факт внутреннего опыта, из которого только и возможно подлинное понимание «нравственности вообще».

Данной апологетической программе о. Иоанна невозможно отказать в притязаниях на убедительность, так как даже атеистически настроенный читатель, отвергающий любые ссылки на церковный авторитет, оказывается лицом к лицу с феноменами собственного нравственного сознания, которые были системно описаны автором. Соответственно сомнения в реальности нравственного чувства, совести, переживания свободного выбора здесь означают принятие внутренне противоречивого крайнего скептицизма, заключающегося в отрицании самоочевидного непосредственного опыта.

Переход протопресв. Иоанна от первой части своего сочинения, посвященного философско-психологическому описанию «нравственности вообще», к обоснованию христианского нравоучения во второй части ознаменовал и методологический сдвиг. Здесь автор возвратился в своем исследовании к традиционной для православия опоре на Священное Писание и Предание.

Автор постарался продемонстрировать, как обнаруженные в интроспекции структуры нравственного сознания получают свое полное и совершенное раскрытие в христианском Откровении. Принципиально важно подчеркнуть, что при этом протопресв. Иоанн Янышев последовательно придерживался православной догматики и ни в коей мере не отступал от нее, что мы видим даже в критическом по духу научном анализе его концепции у М.М. Тареева: «…оригинальность янышевского мировоззрения нимало не затрагивала догматических основ христианства» [12: с. 506].

Упомянутая нами критика прот. Георгия Флоровского, увидевшего в подходе протопресв. Иоанна «обмирщение религиозности» и миграцию в область поисков «житейского благоразумия» [2: с. 493–495], представляется в этом свете избыточно категоричной. На наш взгляд, точнее охарактеризовать позицию о. Иоанна можно следующим образом: он не пытался заменить Предание психологией, но стремился открыть путь в Церковь для тех современников, которые скептически оценивали любой религиозный авторитет. Метод интроспекции выступал здесь не как самодостаточная альтернатива богословию, но как «апологетическая первая ступень», которую по силам преодолеть читателю-атеисту на пути к христианству.

Вместе с тем незавершенность третьей части труда протопресв. Иоанна Янышева о практической реализации христианского нравоучения несет в себе указание на *предел* метода интроспекции. Выстроить руководство христианской жизни на психологических основаниях оказалось непосильным трудом в отличие от описания фактов нравственного сознания и раскрытия теоретического содержания нравоучения Церкви через Предание. Реализация в повседневном существовании идеалов христианства предполагает участие в Таинствах, соблюдение аскетических традиций Церкви, признание иерархии духовных состояний подвижника, которые выходят за рамки дискурса самонаблюдения и апелляции к общедоступному душевному опыту человечества, природа которого находится в падшем, «удобопреклонном ко греху» состоянии.

М.М. Тареев связал незавершенность сочинения о. Иоанна с внутренней противоречивостью взглядов автора [12: с. 526]. Опять же постараемся уточнить данную критическую оценку: здесь обнаруживается не антиномичность авторской позиции, а предел самого метода интроспекции, неизбежно впадающего во внутреннее противоречие при попытке соединить психологическое описание с аскетической традицией Церкви.

Возможно, протопресв. Иоанн интуитивно чувствовал либо явно осознавал рамки применимости избранной исследовательской программы и последнего шага к полной реализации своего трехчастного замысла не сделал. Обратный пример продемонстрировал митр. Антоний (Храповицкий), который в аналогичной ситуации не остановился и использовал метод интроспекции к переосмыслению догматов Церкви, чем явно перешагнул границы его компетенции и был подвергнут справедливой критике в православной богословской науке за искажение христианского вероучения [15; 16].

В период обучения в СПбДА митр. Антоний (Храповицкий) был учеником А.Е. Светилина, протопресв. Иоанна Янышева и в результате творческого развития их идей стал наиболее значимым представителем программы «психолого-онтологического перехода» по широте области ее приложения в своих исследованиях. В философско-богословском наследии владыки использование интроспективного метода прошло *два этапа*, принципиально различных по своему содержанию, сферам

применения и степени успешности решения поставленных исследовательских задач.

Магистерская диссертация митр. Антония «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (защищена в 1887 г.) [1: с. 489–642] является центральным сочинением автора, системно раскрывающим его религиозно-философские идеи. По своему содержанию и направленности ее можно отнести к интеллектуальной апологии условий, при которых становится возможным истинность христианского учения. Так, владыка в начале диссертации явно обозначил задачу ее написания: опровергнуть детерминистские и материалистические представления об отсутствии у человека свободы воли, опираясь при этом исключительно на данные психологического самонаблюдения (т.е. интроспекции) [1: с. 495].

Фундаментом сочинения владыки послужила одна из центральных для программы «психолого-онтологического перехода» категория самосознания. Автор настаивал на том, что оно – не пассивная «зеркальная» функция, отражающая происходящие в сознании процессы, но – активное, динамическое («обладающее силой») начало. Именно «я» как центр, субъект самосознания интегрирует воедино все разрозненные сами по себе элементы содержания душевной жизни (частные феномены восприятия, чувств, мыслей), придает им смысл и производит по их поводу волевые решения (принимать их или отвергать): «Всякое познание возможно лишь под условием синтеза, имеющего происхождение не из внешнего опыта, но из единства нашего самосознания» [1: с. 520].

В результате интроспективного анализа митр. Антоний установил неизбежность признания существования свободы воли, которая в совокупности с ее осознанием формирует «две стороны одного психологического факта»: усомниться в реальности свободы столь же бессмысленно, как отрицать реальность боли, ведь они обе являются равнозначными по степени достоверности непосредственными данными внутреннего опыта [1: с. 511].

Критика И. Канта занимает в диссертации владыки особое место. Кантовское «чистое самосознание» есть, по оценке митр. Антония, лишь «голая логическая форма», мысль о единстве познающего мышления, но не о субъекте как активном, «волящем» начале [1: с. 538]. Именно данная пассивность кантовского «я» делает его неполноценным, несоответствующим реальному положению дел, так как самосознание в качестве самопознания – это «познание динамическое, основывающееся на деятельном отношении к вещам» [1: с. 542], а не абстрактный логический принцип. Таким образом, владыка противопоставлял «живое», нравственно нагруженное «я» православной антропологии рафинированному, обескровленному «трансцендентальному субъекту» немецкого галантного профессора[3].

Кульминацией апологетического аргумента магистерской диссертации митр. Антония стал «психолого-онтологический переход» от интроспективной апологии свободы воли к обоснованию теизма. Закономерность внешнего мира, обнаруживаемая естественными науками, объяснялась владыкой тем, что человек привносит в восприятие природы структуру устройства своих душевных процессов. Так, найдя в себе единое, активное, закономерно действующее «я», он проецирует эту модель на мир вокруг себя. Следствием обнаружения упорядоченности материальной вселенной служит признание существования «волящего Субъекта» за ее пределами: «Если в объективном мире существуют какие-нибудь законы, или силы, то не в материи, а в самоопределившейся воле Творца…» [1: с. 618–619].

Судить об успешности решения митр. Антонием поставленной в начале его магистерской диссертации апологетической задачи трудно, так как явной реакции детерминистов из противостоявшего ему атеистического лагеря сочинение не вызвало, по-видимому, не столько в силу убедительности изложенной в сочинении аргументации, сколько вследствие того, что оно осталось практически незамеченным данной аудиторией.

Ровно три десятилетия спустя после защиты магистерской диссертации митр. Антоний предпринял попытку применения метода психологической интроспекции к принципиально иной задаче, а именно переосмыслению элементов православного вероучения в книге «Догмат искупления» [17]. Подготовительным этапом к этому радикальному переходу от интроспективной апологетики к догматике стала опубликованная в 1894 г. статья владыки «Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата» [18].

Отправным пунктом вероучительных новаций митр. Антония в «Догмате искупления» стала критика принятого у католиков юридического понимания искупления человечества Крестными страданиями и смертью Иисуса Христа, которое было сформировано письменными трудами схоластов Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского,

[3] Изложенные критические замечания владыки Антония в адрес учения И. Канта представляют интерес, но их анализ – предмет для отдельного исследования.

Петра Ломбарда. В соответствии с ними Голгофская жертва свершилась ради удовлетворения бесконечного Божьего правосудия, которое было оскорблено безмерным грехом Адама. Сама по себе критическая оценка здесь вполне обоснована автором тем, что опора латинян на принципы языческого римского права в описании спасительного значения Крестной смерти Христа действительно лишена оснований в Священном Писании и восточной святоотеческой традиции.

Однако проблема заключалась в том, что митр. Антоний в качестве альтернативы юридической теории искупления предложил собственную нравственно-психологическую интерпретацию, воспроизводившую ту же логику интроспективного обоснования, какую ранее он использовал в своей магистерской диссертации. Такие программные установки владыки так же не имеют твердых оснований в Священном Предании, как и подвергнутая им критике юридическая теория искупления католиков.

Митрополит Антоний определил спасение человека как «…духовное усовершенствование, подавление похотей, постепенное освобождение от страстей и общения с Божеством» [17: с. 164]. Искупление трактовалось при этом как дарование верующим благодатной силы для нравственного совершенствования через сострадательную Любовь Христа к человечеству. Центральным событием искупительного подвига обозначалась молитва Спасителя в Гефсиманском саду: именно тогда «мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей» и оплакало каждого в отдельности, «в этом и состояло наше искупление» [17: с. 295].

Изложенная вероучительная концепция была выстроена митр. Антонием на двух основаниях. Во-первых, на идее сострадательной любви как нравственно-преображающей силе, пережитой всяким, кто испытал искреннее сочувствие со стороны другого человека. Во-вторых, на допущении единства человеческой природы, которое открывало возможность перенесения спасительных плодов Гефсиманской молитвы Христа на всех людей.

Первое основание извлечено сугубо из психологического опыта, второе – формально опирается на слова свтт. Григория Нисского и Василия Великого о единой природе людей до грехопадения [17: с. 299–301], но истолкованные в выгодном для митр. Антония свете. Сам владыка признает, что наша единая природа «раздроблена» грехом и подлежит восстановлению во Христе [17: с. 302], но нам представляется спорным то, что в качестве связующего звена для перенесения плодов Гефсиманской молитвы на все человечество митр. Антоний принял якобы сохраняющуюся и в падшем состоянии общую безличную волю [17: с. 300].

Именно здесь обнаружился предел интроспективного метода. Всякое исследование компетентно лишь в границах области доступных для него данных. Исследовательское поле интроспекции – это факты сознания, содержание обыденной душевной жизни, превращенные в предмет наблюдения. Апологетике этого достаточно, так как ей необходимо обнаружить в общечеловеческом психологическом опыте явления, не сводимые к материи и свидетельствующие в пользу христианского учения (например, свободу воли, нравственное чувство и пр.). Но догматика говорит о «духовной» сфере, Божественной (Абсолютной в терминологии философии) реальности, которая в соответствии с православной традицией вообще не дана как факт наличного сознания, но становится доступной нам только благодаря Откровению Бога, лишь приоткрывающего в меру людского разумения тайны Искупительной Жертвы, Воскресения Христова и других вероучительных истин. Их нет в составе самонаблюдения, поэтому распространение метода на эту область является не ошибкой внутри его поля, а – выходом за пределы того, что вообще может быть ему дано.

Можно выразить это и иначе: психологический метод работает с *душевными* феноменами, объективируя их. *Духовный* же опыт (Богообщение) подобной объективации не поддается, он всегда есть *встреча* человеческой личности с Личностью Бога, предполагающая причастность, а не наблюдение с позиции «третьего лица»[4].

Показательно, что рассмотренные нами исследования митр. Антония (Храповицкого) не получили дальнейшего развития в религиозно-философской среде, процесс реализации программы «психолого-онтологического перехода» фактически завершился на владыке. Один из наиболее известных его учеников, архим. Киприан (Керн), избрал не интроспективно-психологический метод учителя, а – аскетическую традицию святых отцов Церкви, и в итоге стал одним из основоположников возрождения интереса к исихазму в православном богословии XX в., написав фундаментальный труд «Антропология св. Григория Паламы» [19].

Архиепископ Серафим (Соболев), один из критиков «Догмата искупления», ставил владыке в упрек именно противоречие его концепции святоотеческому наследию Церкви [15: с. 7]. С нашей же

[4] В качестве иллюстрации к такому «размыванию» позиции стороннего наблюдателя в духовном опыте можно привести слова ап. Павла о мистическом «восхищении до третьего неба» (2 Кор. 12: 2–5).

точки зрения, этот отрыв от Предания есть последствие чрезмерного расширения области применения психологического метода.

Рассмотренные в нашей статье три представителя духовно-академической традиции – профессор А.Е. Светилин, протопресв. Иоанн Янышев, митр. Антоний (Храповицкий) – связаны не только биографически и институционально принадлежностью к научно-педагогическому пространству СПбДА, но и единством их исследовательского подхода, которое обнаруживает три характерные черты.

Во-первых, единая логика реализации программы «психолого-онтологического перехода». Аргументация указанных авторов движется по одной схеме: от описания фактов самонаблюдения к обнаружению в них элемента, не сводимого к материальным условиям, который становится основой для утверждения метафизического или богословского вывода. Так, А.Е. Светилин переходит от самосознания к самобытности душевного «я», протопресв. Иоанн Янышев – от нравственного чувства к реальности объективного нравственного порядка, митр. Антоний (Храповицкий) в магистерской диссертации – от очевидности переживания свободы воли к теизму, в «Догмате искупления» – от преображающего воздействия сострадательной любви к интерпретации вероучения Церкви.

Данную общую схему мы и предлагаем рассматривать как единую программу, но с важной оговоркой: она не представляет собой осознанный замысел трех авторов, но – реконструированную нами логику их исследований, последовательно разворачивавшуюся в санкт-петербургской духовно-академической традиции рубежа XIX–XX вв.

Во-вторых, нарастающая амбициозность и убывающая устойчивость применения метода интроспекции. А.Е. Светилин ограничивался утверждением самобытности, независимости от материального мира душевной природы человека, что представляется выводом корректным и трудно оспоримым. Протопресв. Иоанн Янышев распространил метод на нравственное богословие, обнаружив его эффективность в апологетической области, но остановился у его предела, не будучи способным изложить с опорой на интроспекцию практическую реализацию христианского нравоучения. Митр. Антоний (Храповицкий), вновь достигнув теоретического успеха в апологии свободы воли в магистерской диссертации, в «Догмате искупления» явно нарушил пределы компетенции метода вторжением в сферу догматического учения Церкви, за что в итоге получил критические отзывы в православной богословской среде.

Если расположить эти случаи по двум осям – амбициозности притязаний и устойчивости результата, то программа «психолого-онтологического перехода» вычерчивает параболу: чем шире область применения метода, тем менее устойчив результат.

В-третьих, общее структурное ограничение. Психологическая интроспекция фиксирует феномены душевного опыта человека в его актуальном, «падшем» состоянии с точки зрения христианства. Для апологетики, цель которой заключается в убеждении адресата в реальности нравственного миропорядка и свободе воли, это достаточное и убедительное основание. Обнаруживаемые в опыте любого человека данные самосознания, свободы, нравственного чувства указывают на то, что превышает материальные условия существования, тем самым открывая путь к христианскому теизму «изнутри».

Но богословие как описание Домостроительства Спасения предполагает уже иной горизонт. Православная традиция настаивает на онтологическом преображении человека в Таинствах Церкви и аскетическом очищении от греховности, через которое только и становится возможным адекватное (по человеческим меркам) восприятие Божественного Откровения, Богообщение[5]. Здесь осуществляется выход за пределы «душевного» в область «духовного» опыта.

Метод интроспекции, работая с данными «душевного» опыта, не способен достигнуть «духовного» горизонта. В связи с этим попытка выстроить на психологическом фундаменте не только апологетику, но и догматику обречена на неудачу, так как она позволяет лишь переформулировать догмат в психологических категориях, не раскрывая его содержания в полноте. Именно в этом, а не в «обмирщении», в котором прот. Г. Флоровский упрекал протопресв. Иоанна Янышева, мы и склонны видеть действительный предел рассматриваемой программы. Она не ложная, но неполная; не еретическая, но некомпетентная для тех задач, к которым пытался привлечь ее митр. Антоний (Храповицкий).

История применения психологической интроспекции в санкт-петербургском духовно-академическом теизме рубежа XIX–XX вв. представляет собой значимый эпизод русской религиозно-философской мысли, так как это первая последовательная попытка выстроить диалог православия с позитивистской научной культурой на ее собственной методологической территории. По ее итогам можно утверждать, с одной стороны, наличие апологетического потенциала метода, с другой – существо-

[5] «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5: 8).

вание его структурного предела там, где от «обыденного» опыта переходят к описанию того, что в нем уже принципиально не дано.

Четкое осознание границы между «апологетикой через психологию» (успешной) и «богословием через психологию» (несостоятельным) – вот главная нерешенная проблема, которую программа «психолого-онтологического перехода» в итоге не осознала и не смогла разрешить. Ее системное осмысление представляется актуальным и в современный период: как в контексте историко-философского изучения отечественной религиозной мысли, так и в перспективе современного православного богословия, неизменно сталкивающегося с вопросом о методе и языке диалога с секулярной культурой.

Список источников

1. Антоний (Храповицкий), еп. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 3 / еп. Антоний (Храповицкий). Казань : Типо-литография Императорского Университета, 1900. 646 с.

2. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

3. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. Москва : Прометей, 1996. 431 с.

4. Бродский А.И. В поисках действенного этоса: Обоснование морали в русской этической мысли XIX века. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та, 1999. 150 с.

5. Хондзинский П., прот. Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 152–174.

6. Гаристова Е.Ю. Критика западноевропейского философского позитивизма и прагматизма в русском духовно-академическом теизме XIX – начала XX века : дис. … канд. филос. наук. Хабаровск, 2010. 151 с.

7. Тихонова Э.В. Психологическая лаборатория Вильгельма Вундта в Лейпциге: история и современность // Институт психологии Российской академии наук. Социальная и экономическая психология. 2020. Т. 5, № 3 (19). С. 250–268.

8. Светилин А.Е. Из лекций по психологии. Седалище души // Русская религиозная антропология. В 2 т. Т. 1. Москва, 1997. С. 179–186.

9. Светилин А.Е. Умеренный материализм // Христианское чтение. 1878. № 3/4. С. 561–584.

10. Столяров А.Г. Логико-гносеологическая школа в Санкт-Петербургской духовной академии (середина XIX – начало XX века) : дис. … канд. филос. наук. Владивосток, 2019. 194 с.

11. Каледа П.И. Антропология Санкт-Петербургской духовной академии конца XIX – начала XX веков: преодоление замкнутости «Я» // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2020. № 2 (11). С. 129–148.

12. Тареев М.М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // Богословский вестник. 1910. Т. 2. С. 505–526.

13. Янышев И.Л., протопресв. Православно-христианское учение о нравственности. Из лекций по нравственному богословию, читанных студентам С.-Петербургской духовной академии. Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1906. XII + 462 с.

14. Янышев Иоанн Леонтьевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. (82 т. и 4 доп.). Т. XLIa. Санкт-Петербург, 1904. С. 696–697.

15. Серафим (Соболев), архиеп. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. 348 с.

16. Феофан (Быстров), архиеп. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления. Москва : Православное действие, 1998. 90 с.

17. Антоний (Храповицкий), митр. Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. Т. 2, № 8–9. С. 155–167; № 10–12. С. 285–315.

18. Антоний (Храповицкий), еп. Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата // Богословский вестник. 1894. № 3. С. 423–445.

19. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Москва : Паломник, 1996. 450 с.

References

1. Anthony (Khrapovitsky), ep. Complete works. In 3 vols. Vol. 3 / ep. Anthony (Khrapovitsky). Kazan : Printing and lithography of the Imperial University, 1900. 646 p. (In Russ.).

2. Florovsky G.V. The Ways of Russian Theology. Moscow : Institute of Russian Civilization, 2009. 848 p. (In Russ.).

3. Pisun S.V. Orthodox Personology and Spiritual-Academic Philosophy of the 19th Century. Moscow : Prometheus, 1996. 431 p. (In Russ.).

4. Brodsky A.I. In Search of an Effective Ethos: Justification of Morality in Russian Ethical Thought of the 19th Century. St. Petersburg : St. Petersburg State University Press, 1999. 150 p. (In Russ.).

5. Khondzinsky P., Archpriest. The synthesis of experimental psychology and metaphysics in the spiritual-academic science of the second half of the 19th century: A. E. Svetilin and his students // State, Religion, Church in Russia and Abroad. 2015. No. 4 (33). P. 152–174. (In Russ.).

6. Garistova E.Yu. Criticism of Western European Philosophical Positivism and Pragmatism in Russian Spiritual-Academic Theism of the 19th and Early 20th Centuries : Diss. … Cand. Philos. sciences'. Khabarovsk, 2010. 151 p. (In Russ.).

7. Tikhonova E.V. Wilhelm Wundt's Psychological Laboratory in Leipzig: History and Modernity // Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences. Social and Economic Psychology. 2020. Vol. 5, no. 3 (19). P. 250–268. (In Russ.).

8. Svetilin A.E. From Lectures on Psychology. The Seat of the Soul // Russian Religious Anthropology. In 2 vols. Vol. 1. Moscow, 1997. P. 179–186. (In Russ.).

9. Svetilin A.E. Moderate Materialism // Christian Reading. 1878. No. 3/4. P. 561–584. (In Russ.).

10. Stolyarov A.G. The Logical and Epistemological School at the St. Petersburg Theological Academy (mid-19th – early 20th century) : dis. … cand. philos. sciences'. Vladivostok, 2019. 194 p. (In Russ.).

11. Kaleda P.I. Anthropology of the St. Petersburg Theological Academy of the late 19th and early 20th centuries: overcoming the isolation of the "I" // Theological Collection of the Tambov Theological Seminary. 2020. No. 2 (11). P. 129–148. (In Russ.).

12. Tareev M.M. Protopresbyter I. L. Yanyshev as a Moralist // Theological Bulletin. 1910. Vol. 2. P. 505–526. (In Russ.).

13. Yanychev I.L. , Archpriest. The Orthodox Christian Doctrine of Morality. Lectures on Moral Theology Read to Students of the St. Petersburg Theological Academy. St. Petersburg: M. Merkushev's Printing House, 1906. XII + 462 p. (In Russ.).

14. Yanychev Ioann Leontievich // Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary. In 86 volumes (82 volumes and 4 supplements). Vol. XLIa. St. Petersburg, 1904. P. 696–697. (In Russ.).

15. Seraphim (Sobolev), Archbishop. Distortion of Orthodox Truth in Russian Theological Thought. Sofia, 1943. 348 p. (In Russ.).

16. Theophanes (Bystrov), Archbishop. Report on Metropolitan Anthony (Khrapovitsky's) Teaching on the Dogma of Redemption. Moscow : Orthodox Action, 1998. 90 p. (In Russ.).

17. Anthony (Khrapovitsky), Metropolitan. The Dogma of Redemption // Theological Bulletin. 1917. Vol. 2, no. 8–9. P. 155–167; No. 10–12. P. 285–315. (In Russ.).

18. Anthony (Khrapovitsky), bishop. The Moral Basis of the Most Important Christian Dogma // Theological Bulletin. 1894. No. 3. P. 423–445. (In Russ.).

19. Cyprian (Kern), archimandrite. The Anthropology of St. Gregory Palamas. Moscow : Pilgrim, 1996. 450 p. (In Russ.).

Информация об авторе

А.Г. Руснак – старший преподаватель.

Information about the author

A.G. Rusnak is a senior lecturer.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 175–180
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 175–180

Научная статья
УДК 159.9.01
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-175-180

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Денис Андреевич Маслов

Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, denismaslov870@gmail.com

Аннотация. В статье исследуется вклад преподавателей философских курсов Казанской духовной академии в развитие образовательных и научных возможностей этого высшего духовного учебного заведения на протяжении второй половины XIX в. Особо отмечается роль И.А. Смирнова-Платонова, К.В. Мысовского, архиеп. Никанора (Бровковича), П.А. Милославского, В.А. Снегирёва, А.Ф. Гусева и В.И. Несмелова в становлении традиций чтения философских дисциплин в стенах академии. Показано, что наибольших успехов преподаватели академии добились при разработке проблем философской психологии, изучении душевной и духовной жизни человека, обосновании бессмертия души, её субстанциальной природы, значения чувств. Отмечается, что большинство философов Казанской духовной академии признавали психологию двойственной наукой, имеющей физиологические и духовные основания одновременно.

Ключевые слова: Казанская духовная академия, метафизическая психология, преподавание философских дисциплин, разумная природа человека

Original article

ON THE HISTORY OF TEACHING PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY AT THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY

Denis A. Maslov

Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, denismaslov870@gmail.com

Abstract. The article examines the contribution of teachers of the philosophical courses at the Kazan Theological Academy to the development of educational and scientific capabilities of this higher theological educational institution during the second half of the 19th century. Special attention is given to the role of I.A. Smirnov-Platonov, K.V. Mysovsky, Archbishop Nikanor (BroVkovich), P.A. Miloslavsky, V.A. Snegiryov, A.F. Gusev, and V.I. Nesmelov in establishing the traditions of teaching philosophical disciplines within the academy's walls. It is shown that the academy's teachers have achieved the greatest success in developing problems of philosophical psychology, studying the mental and spiritual life of a person, substantiating the immortality of the soul, its substantial nature, and the meaning of feelings. It is noted that the majority of the philosophers at the Kazan Theological Academy recognized psychology as a dual science, having physiological and spiritual foundations at the same time.

Keywords: Kazan Theological Academy, metaphysical psychology, teaching of philosophical disciplines, rational nature of man

Когда в 1842 г. указом императора Николая I была открыта Казанская духовная академия, мало кто мог предполагать, что ей суждено стать одним из ведущих учебных и научных центров отечественной гуманитарной науки. Формирование традиций преподавания и исследовательских подходов в данном высшем образовательном учреждении дореволюционной России имело свою специфику, связанную с необходимостью на первых порах комплектования преподавательскими кадрами из других православных учебных центров. На это обращает внимание И.П. Гвоздев [3: с. 221–222]. Важным моментом в истории становления собственной научной школы в Казанской духовной академии стало начало издания в 1855 г. журнала «Православный собеседник». Первым преподавателем философских дисциплин стал **Иван Алексеевич Смирнов-Платонов** (1816–1860), который, как отмечал историк академии П.В. Знаменский, имел в качестве профессора философии видные заслуги перед Казанской духовной академией [6: с. 18]. Следует отметить, что метафизическая психология входила в содержание философских дисциплин Смирнова-Платонова. Он достаточно много места уделял вопросу об обосновании бытия души человека, её бессмертия и духовной природы. Отличительной особенностью Смирнова-Платонова являлось то, что он стремился соединить своё понимание природы и сущности души человека с нравственной философией, поэтому он практически

© Маслов Д.А., 2026

одновременно касался как проблематики моральной метафизики, выявляя специфику таких умозрительных концептов, как, например, коренные начала нравственности, нравственное стремление, нравственная потребность и др., а также проясняя смысл таких понятий, как духовное совершенство, идеал, свобода, добродетель. Вместе с тем оставался вопрос в моральной метафизике, ещё в недостаточной степени разобранный И.А. Смирновым-Платоновым, он касался цели и смыслов жизни человеческого «я».

После перевода И.А. Смирнова-Платонова в Москву в 1847 г. философские дисциплины стал читать **Нафанаил Петрович Соколов** (1818–1881), который до своей работы в Казани был выпускником Московской духовной академии и, соответственно, содержание его лекционных курсов сильно совпадало с лекциями его преподавателя философии в Москве Ф.А. Голубинского. Как отмечал С.В. Пишун, «философские взгляды Н.П. Соколова характеризовались известным эклектизмом. Его лекции представляли из себя сплошные заимствования из западных философских учебников (Крейцера, Виндишмана, Теннемана, Риттера, Фр. Шлегеля, Франка, Рейнгольда, Кузена, Венделя), а также из лекционных курсов Ф.А. Голубинского» [12: с. 244]. У Н.П. Соколова преобладал в содержании философских лекций историко-философский материал, что было не удивительно, если учитывать, что он больше специализировался на чтении курса истории философии. В любом случае, требовалось не просто знакомить студентов с мнением различных философов по вопросам онтологии, гносеологии, этики, философской психологии, а выстраивать собственную позитивную систему взглядов. Поэтому в 1858 г. Н.П. Соколова перевели на должность доцента кафедры церковной истории, а чтение базового курса по философским предметам было поручено **Александру Ильичу Лилову** (1832–1890), получившему своё образование в Казанской духовной академии в период с 1852 по 1856 г.

Интересно то, что именно с творческих поисков А.И. Лилова религиозно-философское осмысление самого предмета и сущности метафизической психологии в казанской высшей духовной школе постепенно приобретает своё собственное лицо, получает черты оригинальности [12: с. 245]. Отличительной особенностью А.И. Лилова было намерение избегать лишь отвлечённо-духовной трактовки метафизической психологии, он стремился сфокусировать внимание своих студентов на взаимодействии телесной и духовной сторон нашей природы. Но уже спустя два года Лилов уезжает из Казани и преподавание философского курса переходит к выпускнику Киевской духовной академии 1857 г. **Петру Григорьевичу Рублевскому**, который покинул стены академии в Казани и вернулся в Киев уже в 1860 г. П.Г. Рублевский в своём философском курсе тоже много внимания уделяет историко-философским вопросам. Особенно часто он обращается к философам и философским школам античности, а также представителям христианской патристики. В частности, он постоянно упоминал на своих занятиях как Сократа, Платона и Аристотеля, так и Иустина Философа, Григория Нисского и Иоанна Дамаскина. Частично его лекции были опубликованы под названием «Очерк христианской философии» в журнале «Труды Киевской духовной академии» в 1862 г. При разборе проблематики метафизической психологии он разбирал три темы.

1. История воззрений философов и богословов на происхождение души.

2. Субстанциальная природа души, душевные процессы и законы развития душевной жизни.

3. Разумная природа и бессмертие души.

С 1860 по 1867 г. курс философии был закреплён за выпускником Санкт-Петербургской духовной академии 1859 г. **Михаилом Ивановичем Митропольским**. Как отмечает С.В. Пишун, М.И. Митропольский «продолжил линию А.И. Лилова на усиление эмпирического элемента в метафизической психологии» [12: с. 245]. Его существенным вкладом в расширение источников по духовно-академическому образованию стали переводы на русский язык ряда философских сочинений немецкого теиста Германа Ульрици. Тематика метафизической психологии была у него постоянной, дополняясь ссылками на труды Гербарта.

Следует отметить, что помимо курса философии в Казанской духовной академии читали и курс истории философии. Среди тех, кто его вёл, можно указать на **Николая Ивановича Ильминского** (хотя стаж его преподавания данной дисциплины не превысил и года) и **Семёна Ивановича Гремяченского**, который часто приводил места из работ Фр. Шеллинга и Гегеля. П.В. Знаменский отмечает, что С.И. Гремяченскому были свойственны «натурфилософские замашки» [6: с. 32], он обращается к данным современной ему науки. Впрочем, Гремяченский преподавал всего лишь два года и в 1860 г. был заменён на выпускника Казанской духовной академии **Кирилла Васильевича Мысовского** (1836–1881), который, будучи ещё студентом, написал блестящий реферат по философии Г. Гегеля. У него в лекциях тоже присутствовал значительный историко-философский материал, но он

много внимания также уделял религиозному чувству и соотношению веры и разума [7: с. 166]. У него есть одна работа по философии, опубликованная в санкт-петербургском православном журнале «Странник» [10]. В ней он пытается обосновать возможность соединения веры и знания, рациональных поисков и чувственных инспираций. В целом, он ставит традиционную для православного теизма того времени гносеологическую задачу суммирования и синтеза разных познавательных способностей человека.

Вслед за уходом с преподавания философских дисциплин К.В. Мысовского курс истории философии стали вести **Василий Григорьевич Рождественский**, проходивший обучение в 1865 г. в Санкт-Петербургской духовной академии, и **Андрей Кононович Волков** (род. в 1844 г.), защитивший магистерскую диссертацию в Санкт-Петербургской академии в 1867 г.

Существенный след в истории академии оставило ректорство архиепископа Никанора (Бровковича) в период с 1868 по 1871 г. Впоследствии в Казанской академии была даже учреждена стипендия имени архиеп. Никанора. Историк академии П.В. Знаменский, лично хорошо знакомый с архиеп. Никанором, посвятил ему такие слова: «Академия не имела ещё ни одного ректора, так универсально образованного, в полном смысле человека науки, высокого богослова и философа и вместе с тем знатока нескольких специальностей из области светских наук, сильного мыслителя и вместе эстетика, с замечательно развитым вкусом, особенно в музыке и общей литературе… Хороший психолог и вместе с тем человек вполне серьёзный и искренний, умевший и понимать других, и сочувствовать им, он невольно вызывал на откровенность и искренность и сам до экспансивности был открыт душой для всех. По самому своему характеру он не любил делать что-нибудь в одиночку, единоличною своею властью, как прежние ректоры, а всегда в каждом деле стремился заинтересовать других» [6: с. 12]. Курс основного богословия, который читал архиеп. Никанор, стал основой для его последующих изысканий в области философской теории познания. Формально архиеп. Никанор многое заимствовал из читаемого курса «Введение в богословие» бывшего своего наставника в Санкт-Петербургской академии митр. Макария (Булгакова), однако в реальной практике преподавания проявившийся талант Никанора как преподавателя богословских и философских дисциплин не мог ограничиться только лишь обзором идейного багажа своего учителя, он больше знакомил студентов с актуальными вопросами христианской этики и философии [7: с. 245].

Архиепископ Никанор в преподаваемом им учебном курсе концентрируется на доказательстве как бытия Бога, так и бессмертия человеческой души, а также предпринимает собственный анализ чувственного познания. Кроме того, он исследует проблематику существа Абсолютного бытия и затем обращается к бытию относительному. Подробно о философской системе архиеп. Никанора можно прочесть в диссертационных исследованиях В.А. Поль [13], С.Г. Борисовой [1], Хань Юй [24]. Добавим лишь от себя, что лекции архиеп. Никанора имели и полемический характер, помимо критики механистического материализма, пантеизма и кантовского критицизма, он начинает критическую рефлексию и позитивистских концепций, что было весьма актуально для философской среды России конца 60-х – начала 70-х гг. XIX в.

Важным моментом в истории преподавания богословских и философских дисциплин в Казанской духовной академии стала поддержка его лучших выпускников, чтобы они в дальнейшем сами стали преподавателями. А.П. Соловьёв вслед за П.В. Знаменским в своей статье называет среди таких «выдвиженцев» архиеп. Никанора Ф.А. Курганова, Н.Ф. Красносельцева, Д.В. Гусева, А.В. Вадковского (который станет в будущем митр. Антонием), Н.П. Остроумова, П.А. Милославского и В.В. Зефирова.

Среди указанного круга имен преподавателем философских дисциплин после ухода из академии архиеп. Никанора стал **Пётр Алексеевич Милославский** (1847–1884), который с 1872 г. был одним из ведущих лекторов на кафедре метафизики. В 1874 г. он был направлен в Германию для прохождения научной стажировки, где, как отмечает А.П. Соловьёв, слушал лекции профессора Г. Лотце [21: с. 23]. По возвращении в Казань Милославский читал лекции студентам по предмету метафизики и опубликовал ряд работ, среди которых можно отметить труды «Типы современной философской мысли в Германии» (1878), «Основания философии как специальной науки» (1883) и, кроме того, публикации в журнале «Православное обозрение»: «Закон сохранения силы и душевные явления» (1877), «Современная учёность и христианство» (1877) и в «Православном собеседнике»: «Современное учение о субстанциях» (1875), «Наука и учёные люди в русском обществе (по поводу толков, возбуждённых г. Михайловским и проф. Цитовичем)» (1879). Согласно современному исследователю А.П. Соловьёву, «философские заслуги Милославского признавали не только его студенты и коллеги, но и оп-

поненты из позитивистского лагеря» [21: с. 23], приведя как обоснование слова из статьи «Метафизика, позитивизм и научная философия» позитивиста В.В. Лесевича, писавшего о том, что П.А. Милославский в своей работе «Типы современной философской мысли в Германии» вполне системно и последовательно излагает суть своей философской позиции, хотя и отвергая его антипозитивистскую аргументацию, признавая её ложной, равно как и разъясняет сомнительность метафизических приёмов образования системы миропонятий у П.А. Милославского [9: с. 64]. Как отмечает Лесевич, «мышлению придаёт метафизический характер принятие исходною точкой бессознательно образованных, объективированных понятий. История философии насчитывает множество реализованных отвлечений, начиная с идей Платона и оканчивая бессознательным Гартмана, а философская критика указывает тот путь, которым до них проходила и проходит мысль – путь отвлечения, или, что то же, отрицания конкретно-индивидуальных признаков. Неизменяемость, вечность, абсолют, сущность и т.п. понятия лежат крайними пунктами этого пути, и всякому, знакомому с их генезисом, ясно, что они не имеют и не могут иметь ровно никакого значения при изучении тех явлений, которые лежат вне области теории познания; да и в этой последней они играют роль не объясняющих принципов, а только подлежащих объяснению фактов познания» [9: с. 67]. В целом это была типичная аргументация философа-позитивиста против метафизики, и П.А. Милославский в данном случае является защитником возможности отвлечённого умозрительного поиска, в том числе в области философской психологии.

Важной вехой в истории преподавания философских дисциплин стала деятельность **Вениамина Алексеевича Снегирёва** (1841–1889), который почти 20 лет вёл у студентов Казанской духовной академии курс логики и психологии. Уже после его смерти вышел его труд «Психология. Систематический курс лекций по психологии» (Харьков, 1893). Имеется достаточное количество исследований, в которых анализируется его творческое наследие [8; 11; 12; 22; 23]. После окончания Казанской духовной академии В.А. Снегирёв был оставлен в ней в должности преподавателя логики и психологии. В июне 1870 г. В.А. Снегирев успешно защитил свою магистерскую диссертацию «Учение о лице Господа Иисуса Христа в трёх первых веках христианства», а в 1872 г. он был избран на должность экстраординарного профессора Казанской духовной академии. Кроме того, с 1877 по 1886 г. Снегирев вёл учебные занятия по курсам логики и психологии также и в Казанском университете.

Снегирёв считал психологию одновременно естественной наукой и наукой философской, на что указывает И.П. Печеранский [11: с. 54]. «Психологию в целом» казанский профессор обозначал как переходное звено между «двумя великими областями знания – физикой и антропологией» [16: с. 85]. При этом у него есть определённое противоречие в трактовке психологии в том смысле, что Снегирёв явно симпатизирует аристотелевскому «эмпиризму» в понимании природы души, но общий спиритуалистический настрой вынуждал его при этом выделять в содержании психологического знания «чисто духовную» составную часть, предметом которой могли бы выступать внутреннее душевное чувство человека, его богоподобная природа. Но всё же он признавал психологию «философской наукой», на что В.А. Снегирёв указывал в одной из своих статей [17: с. 434].

После смерти В.А. Снегирёва логику и психологию в Казанской духовной академии с 1889 г. читал **Александр Николаевич Потехин**, который перешёл сюда из Воронежской духовной семинарии. Сначала он являлся исполняющим обязанности доцента, с 1896 г. был профессором по кафедре логики и психологии. Его вклад в развитие философской психологии состоит в обосновании неразрывной связи между «я» и чувствами, при этом всякое чувство в его интерпретации имеет нравственный смысл.

Существенную роль в формировании собственной философской традиции в Казанской духовной академии сыграл **Александр Фёдорович Гусев** (1845–1904), который был выпускником Санкт-Петербургской духовной академии 1871 г. В 1887 г. его избрали на должность доцента Казанской духовной академии по кафедре введения в круг богословских наук, а спустя два года он становится экстраординарным профессором той же академии. А.Ф. Гусев писал в основном на темы, связанные с религиозно-философской апологетикой и противокатолической полемикой, кроме того, некоторые его публикации были посвящены критике раннего британского позитивизма (представленного в работах Г.Т. Бокля, Дж. Ст. Милля и Г. Спенсера), буддийского морализма (на эту тему он даже в 1874 г. защитил магистерскую диссертацию) и морально-философского учения Л.Н. Толстого [4]. В 1895 г. А.Ф. Гусев защитил докторскую диссертацию «Основные религиозные начала графа Л. Толстого. Апологетическое сочинение)». Ценным в преподавании Гусева было то, что он в процессе критики позитивизма и естественнонаучного материализма «погружал» студентов в вопросы философии науки, эмпирического научного знания, этим он был в

чём-то похож на архиеп. Никанора (Бровковича). В целом его преподавательская и научная деятельность имела сильный полемический оттенок, что затрагивало и вопросы психологии. А.Ф. Гусев был уволен с должности профессора Казанской духовной академии в июле 1902 г. в связи с болезнью и слабым здоровьем.

1887 г. был ознаменован началом научной и преподавательской работы в Казанской духовной академии **Виктора Ивановича Несмелова** (1863–1937). После окончания учебного заведения и присвоения ему учёной степени кандидата богословия Несмелов получил возможность на базе своего курсового сочинения «Догматическое богословие св. Григория Нисского» подготовить магистерскую диссертацию, которую он успешно защитил в феврале 1888 г., после чего с октября этого же года Несмелов стал работать в должности доцента. Через 10 лет Несмелов переходит на кафедру метафизики на должность профессора, что стало возможным после защиты им докторской диссертации «Наука о человеке».

В целом следует отметить, что за более чем 40-летнюю историю преподавания философских курсов в Казанской духовной академии научный уровень её профессуры постоянно рос, на что указывают такие исследователи жизни академии, как П.В. Знаменский, В.А. Поль, С.В. Пишун, А.П. Соловьёв, Хань Юй и др. Наибольших успехов казанские профессора-теисты добились в преподавании и научной разработке вопросов, связанных с душевной и духовной природой человеческого «я», что вело к формированию особой православной философско-религиозной антропологии, в которой проблематика феномена духовного и душевного бытия человека занимала ведущее место.

Список источников

1. Борисова С.Г. Философско-религиозное учение арх. Никанора (Бровковича) (Опыт системной реконструкции и интерпретации) : дис. … канд. филос. наук : 09.00.03. Москва, 2002. 153 с.

2. Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. 1895. № 20. С. 340–374.

3. Гвоздев И.П. По поводу 25-летия Казанской академии // Православный собеседник. 1868. № 3. С. 200–277.

4. Гусев А.Ф. Зависимость морали от религиозной или философской метафизики: По поводу исповеди графа Л. Толстого. Москва, 1886. 95 с.

5. Гусев А.Ф. Потребность и возможность научного оправдания христианства: Вступительная лекция, прочитанная в Казанской духовной академии по предмету «Введение в круг богословских наук». Казань : Тип. Императорского ун-та, 1887. 40 с.

6. Знаменский П.В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный период её существования) (1842–1870 годы). Казань, 1891. Вып. 1. 381 с.

7. Знаменский П.В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный период её существования) (1842–1870 годы). Казань, 1891. Вып. 2. 593 с.

8. Ильин Н.П. Оправдание души. Теистический персонализм В.А. Снегирёва // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4. С. 13–44.

9. Лесевич В.В. Этюды и очерки. Санкт-Петербург : Тип. М.М. Стасюлевича, 1886. 407 с.

10. Мысовский К.В. Религиозное чувство, вера и знание // Странник. 1863. № 6. С. 166.

11. Печеранский И.П. Единство религиозной веры и положительного знания в «Психологии живой личности» В. Снегирёва // Религиоведение. 2013. № 4. С. 52–61.

12. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. Москва : Прометей, 1996. 431 с.

13. Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации : дис. … канд. филос. наук : 09.00.13. Уссурийск, 2007. 175 с.

14. Потехин А.Н. Значение чувствований в душевной жизни человека // Православный собеседник. 1899. № 12. С. 623–666.

15. Рублевский П.Г. Очерк христианской философии // Труды Киевской духовной академии. 1862. Т. 3, № 10, 12. С. 143–179, 486–517.

16. Снегирёв В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. 1876. Т. 3. С. 65–72.

17. Снегирёв В.А. Психология и логика как философские науки // Православное обозрение. 1876. Т. 2. С. 427–439.

18. Снегирёв В.А. Сердце и его жизнь // Вера и разум. 1892. № 7. С. 245–260.

19. Снегирёв В.А. Субстанциальность человеческой души // Вера и разум. 1891. Т. 1. С. 279–286.

20. Снегирёв В.А. Самосознание и личность // Вера и разум. 1891. Т. 1. С. 335–352.

21. Соловьёв А.П. Идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) и философская мысль в Казанской духовной академии последней четверти XIX – начала XX в. // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 8–33.

22. Стоюхина Н.Ю., Мазилов В.А., Костригин А.А. Вениамин Алексеевич Снегирёв: богослов и психолог // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 3. С. 138–149.

23. Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А, Снегирёва // Вече. Альманах русской философии и культуры. 2004. № 16. С. 275–289.

24. Хань Юй. Критический философский теизм арх. Никанора (Бровковича): опыт историко-философского анализа : автореф. дис. … канд. филос. наук : 5.7.2. Владивосток, 2025. 31 с.

References

1. Borisova S.G. Philosophical and religious teaching of the Arch. Nikanor (Brovkovich) (Experience of system reconstruction and interpretation) : dis. ... PhD in Philology. Sciences : 09.00.03. Moscow, 2002. 153 p. (In Russ.).
2. Verzhbolovich M. Review of the main directions of Russian psychology // Faith and Reason. 1895. No. 20. P. 340–374. (In Russ.).
3. Gvozdev I.P. On the 25th Anniversary of the Kazan Academy // Orthodox Interlocutor. 1868. No. 3. P. 200–277. (In Russ.).
4. Gusev A.F. The Dependence of Morality on Religious or Philosophical Metaphysics: On the Confession of Count L. Tolstoy. Moscow, 1886. 95 p. (In Russ.).
5. Gusev A.F. The Need and Possibility of a Scientific Justification of Christianity: An Introductory Lecture Delivered at the Kazan Theological Academy on the Subject of "Introduction to the Circle of Theological Sciences." Kazan : Tip. of the Imperial University, 1887. 40 p. (In Russ.).
6. Znamensky P.V. History of the Kazan Theological Academy during the First (Pre-Reform Period of Its Existence) (1842–1870). Kazan, 1891. Iss. 1. 381 p. (In Russ.).
7. Znamensky P.V. History of the Kazan Theological Academy during the first (pre-reform period of its existence) (1842–1870). Kazan, 1891. Iss. 2. 593 p. (In Russ.).
8. Ilyin N.P. The Justification of the Soul. The Theistic Personalism of V.A. Snegiryov // Russian-Byzantine Bulletin. 2022. No. 4. P. 13–44. (In Russ.).
9. Lesevich V.V. Sketches and Essays. Saint Petersburg : M.M. Stasyulevich's Printing House, 1886. 407 p. (In Russ.).
10. Mysovsky K.V. Religious Feeling, Faith and Knowledge // Wanderer. 1863. No. 6. P. 166. (In Russ.).
11. Pechersky I.P. The Unity of Religious Faith and Positive Knowledge in V. Snegirev's "Psychology of a Living Personality" // Religious Studies. 2013. No. 4. P. 52–61. (In Russ.).
12. Pishun S.V. Orthodox Personology and Spiritual-Academic Philosophy of the 19th Century. Moscow : Prometheus, 1996. 431 p. (In Russ.).
13. Pol V.A. Philosophical Theism in the Kazan Theological Academy: Experience of Systemic Reconstruction and Interpretation : dis. … cand. phylos. sciences : 09.00.13. Ussuriysk, 2007. 175 p. (In Russ.).
14. Potekhin A.N. The Significance of Feelings in the Human Soul's Life // Orthodox Sobesednik. 1899. No. 12. P. 6. (In Russ.).
15. Rublevsky P.G. Essay on Christian Philosophy // Proceedings of the Kiev Theological Academy. 1862. Vol. 3, no. 10, 12. P. 143–179, 486–517. (In Russ.).
16. Snegiryov V.A. The Sciences of Man // Pravoslavny Sobesednik. 1876. Vol. 3. P. 65–72. (In Russ.).
17. Snegiryov V.A. Psychology and Logic as Philosophical Sciences // Pravoslavnoye Obozreniye. 1876. Vol. 2. P. 427–439. (In Russ.).
18. Snegiryov V.A. The Heart and Its Life // Vera i Razum. 1892. No. 7. P. 245–260. (In Russ.).
19. Snegiryov V.A. The Substance of the Human Soul // Faith and Reason. 1891. Vol. 1. P. 279–286. (In Russ.).
20. Snegiryov V.A. Self-Consciousness and Personality // Faith and Reason. 1891. Vol. 1. P. 335–352. (In Russ.).
21. Solovyov A.P. The ideological legacy of Archbishop Nikanor (Brovkovich) (1826–1890) and philosophical thought in the Kazan Theological Academy of the last quarter of the 19th – early 20th centuries // Christian Reading. 2016. No. 1. P. 8–33. (In Russ.).
22. Stoyukhina N.Yu., Mazilov V.A., Kostrigin A.A. Veniamin Alekseevich Snegiryov: Theologian and Psychologist // Yaroslavl Pedagogical Bulletin. 2015. No. 3. P. 138–149. (In Russ.).
23. Stoyanov Yu.A. Gnoseological Views of V.A. Snegiryov // Veche. Almanac of Russian Philosophy and Culture. 2004. No. 16. P. 275–289. (In Russ.).
24. Han Yu. Critical Philosophical Theism Arch. Nikanor (Brovkovich): Experience of Historical and Philosophical Analysis : Autoref. dis. … cand. philos. Sciences : 5.7.2. Vladivostok, 2025. 31 p.

Информация об авторе

Д.А. Маслов – аспирант.

Information about the author

D.A. Maslov is a Graduate Student.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 181–186
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 181–186

Научная статья
УДК 159.9.01
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-181-186

КРИТИКА ЭКОНОМИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Наталья Валерьевна Новикова

Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, natashylya19@bk.ru

Аннотация. В статье анализируются критические доводы православных философов по поводу экономического подхода «научного социализма» к вопросам развития культуры и общества. Определён круг русских православных мыслителей, которые представили собственные возражения относительно марксистского понимания происхождения морали и религии. Даны пояснения относительно истолкования православными авторами марксистских взглядов на природу человека и общества как якобы преимущественно «утилитаристских». Показаны основные моменты критики русскими религиозными мыслителями «экономико-материалистического» подхода марксистов к пониманию эволюции религиозных учений и практик.

Ключевые слова: экономический материализм, марксизм, христианский социализм, частная собственность, учения отцов церкви, нравственность, утилитаризм

Original article

CRITIQUE OF ECONOMIC MATERIALISM IN RUSSIAN THEOLOGICAL AND ACADEMIC THOUGHT AT THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY

Natalya V. Novikova

Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, natashylya19@bk.ru

Abstract. The article analyzes the critical arguments put forward by Orthodox philosophers against the economic approach of "scientific socialism" to the issues of cultural and social development. It identifies a group of Russian Orthodox thinkers who formulated their own objections to the Marxist understanding of the origins of morality and religion. The article explains how Orthodox authors interpreted Marxist views on human nature and society as being primarily "utilitarian" in character. It also presents the key points of criticism advanced by Russian religious thinkers against the Marxists' "economic-materialist" approach to explaining the historical evolution of religious doctrines and practices.

Keywords: economic materialism, Marxism, Christian socialism, private property, teachings of the Church Fathers, morality, utilitarianism

В последние десятилетия в той части историко-философской науки, которая занимается изучением отечественной интеллектуальной культуры XIX–XX вв., пришло осознание того, что православная философская мысль в высших духовных школах являлась в определённой степени эталоном профессионального понимания сути проблем онтологии, гносеологии, философии религии, этики. В духовно-академической традиции всегда поддерживался высокий авторитет «любомудрия», все четыре высших духовных учебных заведения имели талантливых профессоров по предметам «метафизика», «логика», «философская психология», «этика», внесших значительный вклад в развитие русской религиозной философии. Среди современных исследователей, обращавшихся к данной теме, можно отметить А.И. Абрамова [1], К.М. Антонова [3], Б.В. Емельянова [8], В.Е. Луценко [12], С.В. Пишуна [15] и др. Много публикаций специалистов в сфере истории философии и философского религиоведения посвящено осмыслению сущности духовно-академической теории бытия, гносеологической проблематике, вопросам морали, эстетики и пр. Можно констатировать, что особенно заметные успехи очевидны в изучении философского наследия Московской и Казанской духовных академий благодаря усилиям В.А. Бажанова [4], Т.И. Дьяконовой [7], В.А. Поль [16], А.П. Соловьёва [19], И.В. Цвык [26] и др. Вместе с тем далеко не всё ещё изучено из того в истории русской духовно-академической философии, что заслуживает внимания для правильной и адекватной рецепции тех событий, которые происходили в сфере духовной и интеллектуальной культуры нашей страны в доре-

© Новикова Н.В., 2026

волюционный период. В частности, это относится к критике со стороны православных философов-академистов конца XIX – начала XX в. положений «экономического материализма», относящихся к объяснению феноменов моральной жизни, происхождения религии, конкретно христианства. Данная статья как раз имеет цель дать общую картину критической рефлексии доводов некоторых марксистов того времени относительно генезиса различных проявлений духовного бытия.

История критической рефлексии социалистических взглядов в православной духовно-академической литературе начинается с 1867 г., когда в журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Странник» вышла статья священника А. Матвеевского с разбором основных принципов социалистического учения. Спустя три года, в 1870 г., в этом же журнале публикуются ещё две статьи – А.Н. Надеждина «Христианство и так называемый социализм» (в первом номере журнала) и А.С. Родосского «Коммунизм и христианская любовь» (во втором номере). В данных статьях авторы стремятся провести чёткую разграничительную линию между христианством и социализмом, доказывая, что новозаветная религия имеет отличие от социализма так, как сфера непосредственного чувства имеет отличие от требований рассудка. Кроме того, по словам А.Н. Надеждина, христианство стремится следовать вечным целям, которые превосходят «посюсторонние» интересы, в то время как социализм ограничен узкими, конечными целями и задачами, и в этом смысле христианство не затрагивает идеи социального свойства «не потому, чтобы оно было бессильно для этого, а потому, что оно шире и выше этой идеи, потому что оно даёт вечный тип жизни, помимо временных её форм и частных. По этому вечному и неизменному типу и должна создаваться жизнь» [14: с. 103].

Вместе с тем среди ряда представителей российской интеллигенции присутствовало мнение, что неправильно противопоставлять христианство и социализм. В начале XX в. были изданы ряд работ марксистских авторов, в частности книга известного теоретика «научного социализма» Карла Каутского «Платоновский и древнехристианский коммунизм» (СПб., 1905), в которых обосновывалась идея о том, что ранние христиане, в сущности, негативно отзывались о частнособственнических отношениях, фактически защищали коммунистический взгляд на собственность. В качестве примера приводятся слова Амвросия Медиоланского, который учил о том, что частная собственность противоестественна для общественных интересов, она противоречит самим законам природы и что Бог сделал людей равными. В самом деле, некоторые американские исследователи (Артур Лавджой, Р. Шлаттер) также указывали на коммунистический характер убеждений Амвросия Медиоланского, объясняя это его апелляцией в этом вопросе к некоторым античным философам-язычникам. К слову, в конце 1920-х гг. в СССР был издан сборник под названием «Предшественники современного социализма», где были подобраны выдержки из текстов данного известного христианского богослова и проповедника [17: с. 52–58]. Амвросий Медиоланский, в частности, упрекал Цицерона и тех римских правоведов, которые считали возможным сочетание справедливого государственного и общественного устройства и частной собственности. По мнению Амвросия, люди должны иметь общий и равный доступ к общественным благам, а существование частной собственности является следствием захвата или «узурпации», т.е. преступных действий. Подлинная природа людей предполагает их «братство», по причине наличия у них «человечности» (лат. humanitas), т.е. «особенной и присущей человеку добродетели, которая помогает ближнему» (De offic. ministr. I 132). Один из современных исследователей социальной этики ранних христиан, историк О.Ф. Кудрявцев в прошлом высказал мысль о том, что Амвросий Медиоланский черпал такого рода идеи у Василия Великого, который прежде писал о том, что частная собственность у состоятельных людей является следствием захвата общественных богатств [11: с. 78]. Ещё О.Ф. Кудрявцев сделал предположение о том, что Амвросий заимствовал эти идеи из сочинений Василия Великого, также утверждавшего в своё время, что частная собственность у богатых есть следствие захвата чужого богатства [11: с. 79]. Кроме того, он утверждал, что взгляды Амвросия Медиоланского по этому вопросу близки идеям восточных отцов церкви Климента Александрийского и Григория Назианзина [11: с. 79–80]. Среди представителей латинской патристики тоже было много тех, кто отрицал частную собственность. В частности, Лактанций считал, что отход от «золотого века» знаменовал собой укрепление частнособственнических отношений и соответственно их ослабление ведёт к восстановлению «золотого века».

Позиция духовно-академических исследователей в данном контексте была двойственной. С одной стороны, они вынуждены были считаться с «коммунитаристскими» идеями отцов и учителей церкви, давать этому объяснение, с другой стороны, тезис о коммунистической сущности христиан-

ства они категорически отвергали. Выход из данного затруднения они находили в этическом оправдании идей святых отцов, переносе акцента с социальной проблематики, касающейся происхождения и природы частной собственности, в область практически-нормативную и духовно-нравственную. Тот же О.Ф. Кудрявцев достаточно позитивно оценивает труды учёных из русских духовных академий или, как он пишет, «работы старых русских историков», которые, как он отмечает, хотя и указывали на отцов церкви как «признававших частную собственность неприкосновенной», но всё же исходили из необходимости отказа от различных материальных благ, что «подразумевало общность имуществ в качестве материальной основы устроения жизни согласно христианскому идеалу» [27: с. 19].

В отечественной духовно-академической среде возражения против экономического подхода к вопросам культуры, идеологии, морали имели очевидные мировоззренческие основания. На это указывали такие критики социального учения марксизма, как А.А. Бронзов [5], Н.С. Стеллецкий [20–23], М.М. Тареев [24; 25]. Они исходили из того, что сами марксисты, строя свою историософию, всячески игнорируют данные истории» [6: с. 273]. Со всей наглядностью неприятие православными философами-академистами марксистского понимания касается вопросов сущности религии и нравственности. Они соглашались с тем, что само признание или непризнание марксистского объяснения религии и морали открывает те или иные горизонты на само осмысление природы христианской религии. В данном контексте православные авторы обращались к разбору доводов известного французского марксиста Поля Лафарга (1842–1911) относительно происхождения религии в первобытном обществе и роли религии в капиталистическом обществе. Православные исследователи показывают, что французский социалист часто апеллирует к современным ему источникам оценки роли и места религии, авторы которых – представители позитивизма и эволюционизма. Как отмечал православный исследователь из Киевской духовной академии Александр Васильев, «марксисты здесь ничего нового не говорят и пользуются известными уже гипотезами анимизма, тотемизма, первобытного невежества, мифологического способа мышления и др.» [6: с. 262]. Православные авторы подвергали критике точку зрения П. Лафарга о том, что якобы генезис первобытной веры связан с набором ряда социальных причин, и получается, что идея Бога относится к социальному строю, как следствие к причине. Тезис марксистов о том, что идеология (в том числе и религия) есть по сути своей замаскированная экономика, подвергался со стороны духовно-академических исследователей обстоятельной критике. Как писал А. Васильев, «объяснение Лафаргом религии грубейшим образом грешит против истории» [6: с. 271]. В качестве примера несостоятельности идей П. Лафарга приводится его тезис о том, что идея монотеизма окончательно сформировалась благодаря соответствующим благоприятным экономическим условиям лишь к XVI в., с появлением единого торгового рынка, тогда как православные авторы отмечали, что «монотеизм должен быть поставлен в начале, а не в конце истории религий, что многобожие не изначальная форма религии, а дальнейшее искажение первобытной чистой религии» [6: с. 272].

«Экономический» подход к пониманию сущности и происхождению религии в марксизме православные философы и богословы объясняли тем, что в учении о нравственности марксисты примыкают к утилитаризму, причём в той форме, которая развита была британским эволюционистом Г. Спенсером [6: с. 272–273]. Они обвиняли представителей «научного социализма» в отождествлении нравственности и социальной выгоды, т.е. в фактической недооценке роли морали в жизни общества. Православные философы полагали в этой связи, что для морали рамки социально-экономической деятельности являются слишком узкими, и в этом смысле, «если не увлекаться теми немногими чертами сродства, которые отмечены марксистами, а посмотреть на мораль и социальную выгоду во всем их объёме, то окажется, что каждая из них идёт своею особенною дорогою» [6: с. 274]. Они указывают на то, что в истории наряду с таким социальным институтом, как государство, ведающим экономическим благосостоянием населения, всегда существовал особый моральный институт (жречество, церковь, иерархия). Разумеется, бывали периоды, когда государство и религиозно-нравственные институции до некоторой степени объединялись, но только лишь на временной основе. Мораль может регулироваться до известной степени государством и правящими классами, но на самом деле, как отмечает А. Васильев, она «далеко выходит за пределы социальных предписаний» и «мораль всегда нормирует отношения человека к самому себе» [6: с. 277]. И в этом существовании морали для общества и государства нет очевидной и прямой выгоды, и это порождало определённый конфликт между крайним утилитаризмом некоторых правителей и религиозно-нравственными институтами. По словам того же А. Васильева, «заме-

чательно, что даже в православном русском государстве правительство иногда косо поглядывало на монашествующую братию. Петр Великий хотел, чтобы на подвиги аскетизма шли солдаты-инвалиды, старики и, вообще, люди для социально-экономической деятельности неспособные» [6: с. 277]. В этом смысле, «будучи различны по природе, утилитаризм и нравственность имеют каждый своё особое назначение. Предмет социальной выгоды – материальная сторона человеческой жизни; цель – удовольствие. Этика в индивидуальной, социальной и религиозной морали всегда обращает внимание на духовную сторону человека, на его личность. История свидетельствует, что в связи с нравственностью всегда находились идеи Бога, спасения, покаяния, загробной жизни. А это показывает, что человечество всегда более или менее ясно сознавало особенное достоинство своей личности, её безусловный характер и абсолютную ценность, как раскрыли впоследствии философы, просвещённые христианским сознанием. Соответственно этому и цель человеческой личности и её нравственной деятельности – Бог и жизнь в Боге. Чем интенсивнее вера в Бога и в загробную жизнь, тем яснее сознание достоинства человеческой личности и возвышеннее сама нравственная жизнь» [6: с. 281–282]. В данном случае православные философы и богословы полагали, что весь этот «экономоцентризм» марксизма возникает из того, что марксисты не очень ценят личность человека как таковую, у них понимание уникальности и бесценности личности может быть только на уровне деклараций, но на самом деле человек с его потребностями и реальными интересами не просто оказывается на периферии, а ещё и несёт для марксистов некоторые препятствия, если учесть, что далеко не все желания и потребности людей встраиваются в социальные проекты «научного социализма».

В отношении происхождения христианской церкви православные авторы отвергали версию К. Каутского о том, что в первой христианской общине в Палестине якобы существовали коммунистические порядки. Как замечает А. Васильев, «в большинстве случаев в марксизме христианство трактуется как коммунистическая доктрина» [6: с. 318]. Мысль Каутского о том, что «в основе христианства – коммунизм», встречала возражения в том смысле, что, если первые христиане не были людьми богатыми, но, тем не менее, они занимались благотворительностью, помогая вдовам, сиротам и всем нуждающимся. Это шло именно из внутренних потребностей человека-христианина, который готов был поделиться немногим, что у него было. По словам А. Васильева, «языческая благотворительность ценилась по количеству жертвуемого. В христианстве ценится внутреннее расположение, любовь к ближнему» [6: с. 325]. Отсюда делается вывод, что вся социальная практика ранних христиан имела чисто нравственную природу, шла из чаяний души, не имела ничего общего с языческим меркантилизмом.

Таким образом, тезису некоторых марксистов конца XIX в. об экономических основах происхождения христианства православные авторы противопоставляли идею о том, что в основе социального поведения христиан изначально было стремление к спасению души, тем самым христианство имело религиозные, сверхъестественные основания своего существования, что дополнялось нравственными потребностями людей, которые новозаветное учение было способно удовлетворить в полной мере.

Список источников

1. Абрамов А.И. Философия в духовных академиях (Традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9.

2. Августин, архим. Христианство и социализм // Домашняя беседа. 1875. С. 1140–1144.

3. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. Москва : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2013. 360 с.

4. Бажанов В.А. К истории философии и логики в учебных заведениях дореволюционной Казани // Начала. 1993. № 3.

5. Бронзов А.А. Христианство и социализм // Голос Церкви. 1918. № 1. С. 6–11.

6. Васильев А. Экономическое понимание христианства в системах марксистов и несостоятельность такого понимания // Отдел рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Фонд «Киевская духовная академия». № 1993.

7. Дьяконова Т.И. Становление модели теистического рационализма в Московской духовной академии: вклад В.Д. Кудрявцева-Платонова // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2024. № 3. С. 141–147.

8. Емельянов Б.В. Персонология русской философии. Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского ун-та, 2014. 388 с.

9. Запорожский М.Н. Опыт понимания природы человека в духовно-академической традиции в контексте критики учения антропологического материализма, эволюционизма и «научного социализма» // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2022. № 3. С. 94–101.

10. Иоанн (Мартенсен), еписк. Социализм и христианство // Христианское чтение. 1876. № 3–4.

11. Кудрявцев О.Ф. Собственность как нравственно-правовая проблема в идеологии христианского средневековья (до Фомы Аквинского) // Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. Москва : Наука, 1988. 248 с.

12. Луценко В.Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX века : дис. … канд. филос. наук : 09.00.13. Благовещенск, 2008. 166 с.

13. Матвеевский А. Историко-критический разбор новейшего западноевропейского социализма // Странник. 1867. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–20.

14. Надеждин А.Н. Христианство и так называемый социализм // Странник. 1870. № 1. С. 101–112.

15. Пишун С.В. Русский духовно-академический теизм XIX в.: первые опыты критики социально-политических концепций социализма и марксизма // Религиоведение. 2012. № 2. С. 133–138.

16. Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации : дис. … канд. филос. наук : 09.00.13. Уссурийск, 2007.

17. Предшественники современного социализма / сост. В.П. Волгин. Москва ; Ленинград, 1928. Ч. 1. 168 с.

18. Родосский А.С. Коммунизм и христианская любовь // Странник. 1870. № 2.

19. Соловьёв А.П. Ученики В.И. Несмелова и философско-теологические исследования в Казанской духовной академии 1910-х г. // Христианское чтение. 2021. С. 152–164.

20. Стеллецкий Н.С. Социализм, его история и критическая оценка с христианской точки зрения // Труды Киевской духовной академии. 1904. Т. 2. С. 469–489.

21. Стеллецкий Н.С. Социализм, его история и критическая оценка с христианской точки зрения // Труды Киевской духовной академии. 1904. Т. 3. С. 160–179, 381–399.

22. Стеллецкий Н.С. Социализм, его история и критическая оценка с христианской точки зрения // Труды Киевской духовной академии. 1905. Т. 1. С. 576–597.

23. Стеллецкий Н.С. Социализм, его история и критическая оценка с христианской точки зрения // Труды Киевской духовной академии. 1905. Т. 2. С. 191–212, 560–605.

24. Тареев М.М. Нравственная трагедия социализма //Христианин. 1907. № 4. С. 70–92.

25. Тареев М.М. Из истории этики. Социализм. (Нравственность и хозяйство). Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1912. 220 с.

26. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ) : дис. … д-ра филос. наук : 09.00.03. Москва, 2002. 373 с.

27. Экземплярский В.И. Учение древней церкви о собственности и милостыни. Киев, 1910. 272 с.

References

1. Abramov A.I. Philosophy in the Theological Academies (Traditions of Platonism in Russian Theological-Academic Philosophizing) // Voprosy Filosofii. 1997. No. 9. (In Russ.).

2. Augustine Archimandrite. Christianity and Socialism // Domashnyaya Beseda. 1875. P. 1140–1144. (In Russ.).

3. Antonov K.M. Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19th and Early 20th Centuries. Moscow : Publishing House of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities, 2013. 360 p. (In Russ.).

4. Bazhanov V.A. On the History of Philosophy and Logic in Educational Institutions of Pre-Revolutionary Kazan // Nachala. 1993. No. 3. (In Russ.).

5. Bronzov A.A. Christianity and Socialism // Golos Tserkvi. 1918. No. 1. P. 6–11. (In Russ.).

6. Vasilyev A. The Economic Understanding of Christianity in the Systems of Marxists and the Inadequacy of Such an Understanding // Department of Manuscripts of the Vernadsky National Library of Ukraine. Foundation "Kiev Theological Academy". No. 1993. (In Russ.).

7. Dyakonova T.I. The Formation of a Model of Theistic Rationalism at the Moscow Theological Academy: V.D. Kudryavtsev-Platonov's Contribution // Social and Humanitarian Sciences in the Far East. 2024. No. 3. P. 141–147. (In Russ.).

8. Emelyanov B.V. Personology of Russian Philosophy. Nizhnevartovsk: Nizhnevartovsk University Press, 2014. 388 p. (In Russ.).

9. Zaporozhsky M.N. The Experience of Understanding Human Nature in the Spiritual-Academic Tradition in the Context of Criticism of the Doctrine of Anthropological Materialism, Evolutionism, and “Scientific Socialism” // Social and Humanitarian Sciences in the Far East. 2022. No. 3. P. 94–101. (In Russ.).

10. John (Martensen), Bishop. Socialism and Christianity // Christian Reading. 1876. No. 3–4. (In Russ.).

11. Kudryavtsev O.F. Property as a Moral and Legal Problem in the Ideology of the Christian Middle Ages (before Thomas Aquinas) // Culture and Social Thought: Antiquity. The Middle Ages. The Renaissance. Moscow : Nauka, 1988. 248 p. (In Russ.).

12. Lutsenko V.E. Spiritual and academic philosophy in Russia and European theism of the second half of the 19th century : dis. ... PhD in Philology. Sciences : 09.00.13. Blagoveshchensk, 2008. 166 p. (In Russ.).

13. Matveevsky A. Historical and critical analysis of the latest Western European socialism // Wanderer. 1867. Book 1. Ed. 2. P. 1–20. (In Russ.).

14. Nadezhdin A.N. Christianity and the So-Called Socialism // Strannik. 1870. No. 1. P. 101–112. (In Russ.).

15. Pisun S.V. Russian Spiritual and Academic Theism of the 19th Century: The First Attempts to Criticize the Socio-Political Concepts of Socialism and Marxism // Religious Studies. 2012. No. 2. P. 133–138. (In Russ.).

16. Pol V.A. Philosophical Theism in the Kazan Theological Academy: An Experience of Systemic Reconstruction and Interpretation : dis. … cand. of philos. sciences : 09.00.13. Ussuriysk, 2007. (In Russ.).

17. Predecessors of Modern Socialism / comp. by V.P. Volgin. Moscow; Leningrad, 1928. Part 1. 168 p. (In Russ.).

18. Rodossky A.S. Communism and Christian Love // Strannik. 1870. No. 2. (In Russ.).

19. Solovyov A.P. Students of V.I. Nesmelyov and Philosophical and Theological Research at the Kazan Theological Academy in the 1910s // Christian Reading. 2021. P. 152–164. (In Russ.).

20. Stelletsky N.S. Socialism, its history and critical assessment from a Christian point of view // Proceedings of the Kiev Theological Academy. 1904. Vol. 2. P. 469–489. (In Russ.).

21. Stelletsky N.S. Socialism, its history and critical assessment from a Christian point of view // Proceedings of the Kiev Theological Academy. 1904. Vol. 3. P. 160–179, 381–399. (In Russ.).

22. Stelletsky N.S. Socialism, Its History, and Critical Evaluation from a Christian Perspective // Proceedings of the Kiev Theological Academy. 1905. Vol. 1. P. 576–597.

23. Stelletsky N.S. Socialism, its history, and critical assessment from a Christian point of view // Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii. 1905. Vol. 2. P. 191–212, 560–605. (In Russ.).

24. Tareev M.M. The moral tragedy of socialism // Khristianin. 1907. No. 4. P. 70–92. (In Russ.).

25. Tareev M.M. From the History of Ethics. Socialism. (Morality and Economy). Sergiev Posad : Tip. of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1912. 220 p. (In Russ.).

26. Tsvyk I.V. Spiritual and Academic Philosophy in 19th Century Russia (Historical and Philosophical Analysis) : dis. … Dr. of Philosophy. Sciences : 09.00.03. Moscow, 2002. 373 p. (In Russ.).

27. Ekzemplyarsky V.I. The Teaching of the Ancient Church on Property and Charity. Kiev, 1910. 272 p.

Информация об авторе

Н.В. Новикова – преподаватель высшей квалификационной категории.

Information about the author

N.V. Novikova is a teacher of the Highest Qualification Category.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 187–192
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 187–192

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-187-192

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ТЕИСТИЧЕСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX–XX ВЕКОВ

Георгий Алексеевич Чугунов
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, chugunov.ga@dvfu.ru

Аннотация. В данной статье автор рассматривает историю изучения теистического рационализма Киевской духовной академии в России конца XIX – начала XX в. на примере таких авторов, как Н.Г. Чернышевский, М.А. Антонович и В.В. Зеньковский.
Ключевые слова: рационализм, духовно-академический теизм, Киевская духовная академия, гносеология, эмпиризм, духовность

Original article

THE HISTORY OF RESEARCH ON THEISTIC RATIONALISM IN RUSSIAN PHYLOSOPHY OF THE 19th–20th CENTURIES

Georgy A. Chugunov
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, chugunov.ga@dvfu.ru

Abstract. In this article, the author examines the history of the study of theistic rationalism at the Kiev Theological Academy in Russia in the late 19th and early 20th centuries, using the example of the most prominent authors such as N.G. Chernyshevsky, M.A. Antonovich and V.V. Zenkovsky.
Keywords: rationalism, theological and academic theism, Kiev Theological Academy, epistemology, empiricism, spirituality

Сегодня наблюдается существенный рост внимания к изучению истории русской духовно-академической философии конца XIX – начала XX в. Особенно активно эта тема разрабатывалась в последние два десятилетия, в ходе которых было написано большое количество научных статей, монографий и диссертаций. На наш взгляд, вклад православных мыслителей из высших духовных школ в развитие отечественной духовной и интеллектуальной традиции всё же недооценён. В реальной ситуации состояния российской философской культуры именно в духовных академиях мы видим профессиональный подход к пониманию проблем онтологии, гносеологии, философской этики, философии религии, религиозно-философской антропологии. Интерес также представляет отношение православных философов к иным направлениям отечественной философии того времени. В данном случае следует, на наш взгляд, наиболее внимательно отнестись к полемике духовно-академических философов и тех авторов, которые придерживались иных или близких подходов в осмыслении сущностных проблем философии. В данной статье мы затронули проблематику восприятия феномена теистического рационализма представителей православной академической мысли XIX – начала XX в. как со стороны некоторых материалистов, так и авторов, которым сама концепция теистического рационализма представлялась вполне обоснованной и приемлемой.

На протяжении середины XIX в. теистический рационализм в стенах высших православных духовных школ находился на этапе своего формирования, поскольку процесс осмысления, трансформации и переложения европейского рационализма на почву русской православной религиозности не мог быть быстрым и безболезненным. Некоторые критики этой складывавшейся концептуальной линии указывали на противоречия в самом феномене теистического рационализма, ссылаясь в данном случае на невозможность органичного сочетания веры и дискурсивного мышления, доводов рассудка и догматических установок веры. В частности, известным сторонником такого однозначно-критического восприятия самого феномена «теистического рационализма» является **Николай Гаврилович Чернышевский** (1828–1889). Его больше интересовали социальные и политические вопросы, в

© Чугунов Г.А., 2026

этом смысле отношение Чернышевского к религии и религиозной философии весьма показательно, так как хорошо отражает настроение радикальных слоёв интеллигенции 60–70-х гг. XIX в. Взгляды Чернышевского на религию и философский теизм вызывают особый интерес, поскольку в своё время он прошёл долгий и хорошо прослеживающийся путь духовной трансформации от человека сугубо религиозного – что в значительной мере было обусловлено воспитанием в семье священника – до убеждённого атеиста, заменяющего в своём мировосприятии и философии Бога человеком и природой. В 1857 г. он писал следующее: «Все те эпитеты и атрибуты, которыми мы обыкновенно украшаем понятия о Боге, не что иное, как наша затаенная мысль о том, чтобы эти атрибуты стали достоянием нашим, достоянием человечества. Пусть мы не достигнем такого совершенства, но пусть мысль о нем не будет отделена от земли и сопутствует нам в нашей работе над улучшением живой жизни. Человек живет для человека и выше человека ничего в мире не знает» [5]. Из этого уже можно сделать некоторые выводы о его воззрениях на природу и оценку рационалистической философии. Он мог вступать в полемику с представителями теистического рационализма не с научной, а, скорее сказать, с идеологической и личностной позиции, которая соответствовала его материалистическим и социалистическим убеждениям. Хорошим примером тут может послужить его спор с православным философом, профессором Киевской духовной академии, а затем и Московского университета, в будущем – философским наставником В.С. Соловьёва Памфилом Даниловичем Юркевичем (1827–1874) в статье «Полемические красоты», ставшей ответом на изложенную в «Из науки о человеческом духе» критику другой работы – «Антропологический принцип философии» [2]. В этой своей статье Н.Г. Чернышевский, очевидно, демонстрирует свою неосведомлённость с самим предметом критики и уходит от разбора конкретных вопросов философского теизма, больше прибегая к собственному, весьма специфическому пониманию сути богословия в контексте определения места человека в мире.

Вместе с тем имеется ряд специфических черт понимания русским радикальным писателем и публицистом сути религии как таковой. Во-первых, нельзя не сказать о том, что, несмотря на свою антихристианскую позицию, Чернышевского всё же нельзя было назвать атеистом в полной мере – он допускает существование Бога в том или ином виде, но не приемлет для себя и своей философии предлагаемый философами-рационалистами, которые придерживались теистического взгляда на мир, путь совмещения религиозной веры и научного доказательства, настаивая на легитимности исключительно последнего. Попытки же использования в одной связке с философской наукой, равно как и с любой другой, богословия и богословского наследия христианства он считает недопустимыми и лишь уводящими трезвое размышление в область абстрактных, чувственных и в целом недоказуемых понятий.

Во-вторых, Чернышевский, и это хорошо заметно в уже упомянутой статье «Антропологический принцип философии», критикует теистический рационализм за склонность выводить природу человеческой морали из религии, а если быть точнее – считать её источником Бога или хотя бы некой божественной сущностью, и прямо постулирует идею о том, что источником и основой этики должно выступать исключительно понятие и принятие человеком идеи справедливости, в то время как теистический рационализм подобное отвергает, ссылаясь на то, что павшая человеческая природа едва ли способна сама направить себя по пути любви к другим людям [6: с. 200]. Нравственность Чернышевский вообще рассматривает с чисто утилитарной точки зрения, например, указывая на то, что источником её выступает человеческий эгоизм – мысль о собственной пользе для общества вообще и собственном благе в частности [2].

В-третьих, Н.Г. Чернышевский выступает резко против присущей догматическому христианству и, соответственно, русскому теистическому рационализму апелляции к религиозным авторитетам – Священному Писанию и отцам церкви. Он настаивает на том, что каждый человек имеет право на полностью самостоятельное постижение Бога. Такая точка зрения находила поддержку и среди некоторых русских философов-позитивистов (в частности, у **В.В. Лесевича**, **Н.К. Михайловского**, «раннего» **Н.Я. Грота**), тоже иногда резко критиковавших попытки православных авторов сочетать апелляцию к научным аргументам с обращением к религиозным и даже мистическим идеям.

Ещё одним видным критиком и в какой-то степени исследователем русского духовно-академического теизма из числа революционных демократов был **Максим Алексеевич Антонович** (1835–1918), являвшийся также одним из популяризаторов материалистических взглядов, в особенности дарвинизма, в России конца XIX – начала XX в., и взгляд на вопрос у него был соответствующе критическим. Наглядно его позицию демонстрирует критика им теоретических воззрений профессора Киевской

духовной академии **Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого**, изложенная в статье «Современная философия» за 1861 г. Основная полемика в ней ведётся вокруг понятия души, которую духовно-академические теисты пытались осмыслить одновременно в религиозном и естественно-моральном ключе.

Опуская критику оформления С.С. Гогоцким его «Философского лексикона», мы сразу перейдём к основной сути статьи М.А. Антоновича. Прежде всего он, как это свойственно философам-материалистам того времени, критикует своего оппонента за то, что философия его носит подчёркнуто и нескрываемо православно-христианский характер, что обесценивает её, так как: «Истины им проповедуемые давным-давно известны всем православным христианам из "Православного Катехизиса" <…> что за охота, или что за необходимость была составителя маскироваться, являться пред публикой в философской мантии, становиться пред нею на философские ходули?» [1: с. 260].

Подобный характер критики отчасти был свойственен духу философской публицистики той эпохи и отчасти присущ набиравшей всё большую популярность материалистической философии, представители которой стремились резко отмежеваться от наследия прошлых поколений философов, политиков и религиозных деятелей. Далее в своей статье М.А. Антонович критикует позицию С.С. Гогоцкого в вопросе о сущности человеческой души, в частности его убеждённость в её единой природе. Он предлагает рассматривать совершенно иную точку зрения, согласно которой душа имеет множество частных проявлений в феномене сознания, а также ссылается на Канта, утверждающего, что единство человеческого «Я» не более чем иллюзия, тогда как в действительности процесс мышления слишком сложен для подобных упрощений.

Критике подвергается и связанный, отчасти, с академическим теизмом, и изложенный Гогоцким во всё том же «Философском лексиконе» спор с материалистами, рассматривающими человеческие мысли и чувства лишь как продукт деятельности мозга и высшей нервной деятельности. М.А. Антонович высказывает предположение, что в данном вопросе Гогоцкий выказывает отсутствие объективности и даже намеренно создаёт симулякры: «Полемика автора решительно проигрывает еще и от того, что он нигде, ни в одном месте не приводит подлинных слов какого-нибудь материалиста, что легко может вызвать подозрение в искажении. Неприятно также бросается в глаза и то обстоятельство в "Лексиконе", что составитель чересчур напирает на мнения философов, которые согласны с его образом мыслей, и, напротив, как-то скрадывает и затушевывает те, которые ему не нравятся, даже старается натянуть их и объяснить в свою пользу» [1: с. 253]. Из этого, по мнению М.А. Антоновича, следует, что сам С.С. Гогоцкий вовсе не знаком с философскими работами современных философов-материалистов и позитистов и лишь повторяет мыслителей прошлых эпох, когда доминировала философская схоластика и отвлечённый идеализм.

Завершает свою критическую статью М.А. Антонович репликой на слова Гогоцкого об отсутствии удовлетворительных ответов на вопрос о происхождении души в человеческом теле: «Прекрасно! вот и по вашей системе многое не объясняется, значит – она ложна. Вследствие всего этого составитель "Философского Лексикона" пошел на мировую с материалистами, и вы, говорит он, не можете объяснить психических явлений, и мы тоже не можем, – значит, и толковать тут нечего. <…> Вот вам результат ученой, обширной и многосложной критики, – и "вы неправы, и мы неправы". Зачем же было тратить на это столько жару и пафосу, зачем было бранить глупцами и нелепыми своих противников?» [1: с. 278].

После революции 1917 г. многие представители российской интеллигенции, в частности видные философские деятели, эмигрировали в европейские страны и США, что стало причиной рассеивания русской философской мысли по всему миру и в то же время послужило одним из толчков, поспособствовавших развитию на территории СССР собственных философских идей и течений.

Наиболее выдающимся представителем, как это принято называть, русского философского зарубежья вне всяких сомнений можно назвать **Василия Васильевича Зеньковского** (1881–1962), бывшего также богословом, культурологом и педагогом. Его труд «История русской философии» уже многие годы считается если и не самым, то одним из самых авторитетных исследований на тему русской философской культуры как в странах Европы и США, так и на территории современной России – всё благодаря глубине сделанного им анализа множества мыслителей, от Григория Сковороды и до Николая Бердяева.

Прежде всего необходимо раскрыть мнение В.В. Зеньковского о русской философии вообще, поскольку оно прямо перекликается с его мнением относительно русского теистического рационализма и духовно-академического теизма. В его уже упомянутой монографии «История русской философии» он приходит к выводу о том, что основой всего своеобразия русской философской мысли

выступает христианская, а если быть точнее – православная вера. При этом он не считает религиозную тематику единственной заслуживающей внимания в свете изложения русской философии, поскольку, по его личному мнению, она вовсе не теоцентрична, а скорее антропоцентрична, – отсюда же вытекает и преобладающая у русских мыслителей моральная установка и интерес к социальной проблематике. Относительно влияния западной культуры на русскую философию, – а мы уже упоминали, что теистический рационализм Киевской духовной академии во многом был переосмыслением западной философии в свете русского Православия, – Василий Зеньковский высказывался так: «Приобщаясь к философской культуре Запада, русские люди как бы сокращали для себя путь собственного восхождения на высоты философской мысли и быстро входили в сложную философскую проблематику своего времени. В этом отношении достойно удивления то, с какой быстротой оказывались на высоте современности, например, русские учёные (Ломоносов в середине XVIII в., Лобачевский в первой трети XIX в. и многие другие)».

При этом В.В. Зеньковский указывает, что, во-первых, влияние Европы не было односторонним, поскольку Россия всегда старалась не только усвоить полученное знание, но также переосмыслить его под собственные нужды, а иногда и вовсе преодолев его; во-вторых, он отмечает, что заимствование достижений европейской интеллектуальной культуры и философии всё же ограничивало развитие оригинальной отечественной философской традиции, поскольку многие люди предпочитали не критическое её осмысление, а бездумное повторение и преклонение перед ней [3].

Если же говорить о ключевых для теистического рационализма вещах, Зеньковский рассуждал следующим образом: рационализм в своём чистом, первозданном виде, с одной стороны, признаётся законным средством познания, результатом которого стало появление математической науки, но с другой – критикует его за излишнюю самоуверенность и склонность подчинять все аспекты реальности одному только человеческому разуму, что недопустимо для человека верующего, ибо это не оставляет в жизни человека места для идеи Бога, так как он не может быть осмыслен. Он яростно критикует предположение о том, что вера зародилась в человеке вследствие недостатка знания, поскольку они не являются противоположностями друг другу, но взаимодополняются ею [4]. Как можно заметить, в этих вопросах он согласуется с представителями духовно-академического теизма.

В своей, уже много раз нами упомянутой, монографии «История русской философии» вопросу Киевской духовной академии и взглядам отдельных её представителей посвящена седьмая глава. Говоря о духовных академиях, Зеньковский прежде всего констатирует их огромное влияние на Петербургскую и Казанскую духовные академии, а затем переходит к размышлению об особой сущности их философии – она определялась православными догматами и святоотеческой литературой, а европейская философская литература обогатила их и предоставила много возможностей и путей для формирования как новой «христианской философии» вообще, так и особой национальной философии. Представители Киевской академии, по мнению Зеньковского, тяготели к кантианской философии, продолжая при этом ставить во главу всех своих изысканий проблему веры, противопоставляя «православную философию» западному христианству. Рассуждая об этом противопоставлении, он отмечает, что материалы для него нередко брались у представителей того же западного христианства – в равной мере и у католиков, и у протестантов, дабы изучить их взаимную полемику и взять из неё только самое лучшее.

Непосредственно представителям Киевской духовной академии В.В. Зеньковский посвящает в своей работе не так много времени, в частности, он пишет об упомянутом нами выше С.С. Гогоцком. Впрочем, о философских взглядах Гогоцкого он предпочитает, помимо сжатой биографической справки, говорить лишь в контексте ошибочного восприятия его современниками как последователя гегельянской философии, так как он отвергал учение об имманентизме – идее о том, что божественное способно проявляться в материальном, – строя свою философию на чистом теизме. Гегеля как философа Гогоцкий ценил прежде всего за объединение в одной системе бытия и познания, в противовес идеям Канта.

Заметно больше внимания в работе Зеньковского уделено П.Д. Юркевичу, которого он выделяет как самого крупного философа из представителей киевской духовно-академической школы. Выделив несколько наиболее значимых статей П.Д. Юркевича, В.В. Зеньковский с сожалением отмечает, что его взгляды на сущность материализма были превратно истолкованы современным ему обществом, хотя в действительности он просто не считал это направление философской мысли всеобъемлющим. Не отвергая материалистического познания как такового, Юркевич, тем не менее, критикует отдельных его представителей за излишнюю категоричность в целом ряде вопросов и за создание вокруг него новой «мифологии»: «Не миф ли, –

спрашивает он, – то, что в вещах количественное переходит в качественное?» [3].

Уделяя особое внимание критике материалистической философии в трудах П.Д. Юркевича, В.В. Зеньковский обращается к его статье «Из науки о человеческом духе», написанной в противовес статье Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Зеньковский отмечает, что, по мнению рассматриваемого им философа, отрицать наличие духовного лишь ввиду невозможности пронаблюдать это самое духовное лично, лишь свидетельствует о неспособности материалистов к самонаблюдению и вынесению из него каких-либо выводов. В целом позиция Зеньковского близка к точке зрения духовно-академических философов XIX в., с той лишь разницей, что Зеньковский считал особенно необходимым построить православную философию как «практико-ориентированную», нацеленную на преображение личности человека (поэтому он много внимания уделял проекту построения особой, ориентированной на христианские ценности, педагогики, которая исходила бы из ключевого значения религиозного воспитания).

В целом, «История русской философии» Василия Зеньковского может быть охарактеризована нами как труд монументальный, но в ряде вопросов очень краткий, что, впрочем, не умаляет его значимости. Вполне вероятно, что именно благодаря ей память о некоторых представителях теистического рационализма Киевской духовной академии сохранилась не только за рубежом в среде русских эмигрантов, но и в России времён СССР.

Подводя итог всем вышеизложенным материалам, мы можем сделать ряд следующих выводов и обобщений.

Во-первых, теистический рационализм как новое направление философской науки начал формироваться в XIX в. путём переосмысления европейской рационалистической, эмпирической и материалистической философии в русле православного вероучения, святоотеческой традиции и богословия.

Во-вторых, интерес к изучению философии теистического рационализма вообще и произведений отдельных авторов в конце XIX в. был на достаточно низком уровне. В качестве причин этого можно указать на ненарастающее влияние на общественное сознание социалистических, демократических и нигилистических идей, которым новообразованное философское учение не могло составить серьёзной конкуренции и даже наоборот – подвергалось серьёзной критике с их стороны.

В-третьих, после 1917 г. отечественная философия XX в. оказалась разделена на два полностью противоположных лагеря, проявлявших разную степень заинтересованности в изучении наследия теистических рационалистов Киевской духовной академии. Так, большинство советских философов-марксистов придерживались строго идеологизированной точки зрения, предпочитая направлять развитие и деятельность философии исключительно в русло диалектического и исторического материализма; в соответствии с этими установками интерес к изучению духовно-академического теизма был минимальным (за исключением положительного отношения в конце 1940-х гг. к логическим исследованиям санкт-петербургского православного теиста М.И. Каринского) и по большому счёту сводился к коротким заметкам или критическим статьям. В противовес этому философы русского зарубежья проявили больший интерес к трудам профессоров православных духовных академий, стараясь найти в них новую жизненную и идеологическую опору в условиях рассеяния по европейским странам и США.

Список источников

1. Антонович М.А. Современная философия (Философский лексикон. Т. I. А, Б, В) // Современник. 1861. № 2. С. 249–280.

2. Засухина В.Н. Антропологизм философии П.Д. Юркевича в контексте его полемики с Н.Г. Чернышевским // Вестник ЗабГУ. 2012. № 1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/antropologizm-filosofii-p-d-yurkevicha-v-kontekste-ego-polemiki-s-n-g-chernyshevskim (дата обращения: 22.05.2025).

3. Зеньковский В.В. Апологетика // Предание.ру. URL: https://predanie.ru/book/73137-istoriya-russkoy-filosofii/?chapter=chapter_3 (дата обращения: 28.05.2026).

4. Зеньковский В. История русской философии. Москва : Академический Проект ; Раритет, 2001. 880 с.

5. Лебедева Е. «Будет рай на земле». О Николае Гавриловиче Чернышевском // Православие.ru. URL: https://pravoslavie.ru/32491.html (дата обращения: 14.04.2025).

6. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Собрание сочинений. В 5 т. Т. 4. Москва : Правда, 1974. С. 200–296. Библиотека отечественной классики.

References

1. Antonovich M.A. Modern Philosophy (Philosophical Lexicon. Vol. I. A, B, C) // Sovremennik. 1861. No. 2. P. 249–280. (In Russ.).

2. Zasukhina V.N. The Anthropologism of P.D. Yurkevich's Philosophy in the Context of His Polemics with N.G. Chernyshevsky // Vestnik ZabGU. 2012. No. 1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/antropologizm-filosofii-p-d-yurkevicha-v-kontekste-ego-polemiki-s-n-g-chernyshevskim (accessed: 22.05.2025). (In Russ.).

3. Zenkovsky V.V. Apologetics. Predanie.ru. URL: https://predanie.ru/book/73137-istoriya-russkoy-filosofii/?chap-ter=chap-ter_3 (accessed: 28.05.2026). (In Russ.).

4. Zenkovsky V. History of Russian Philosophy. Moscow : Academic Project ; Raritet, 2001. 880 p. (In Russ.).

5. Lebedeva E. "There Will Be a Paradise on Earth." About Nikolai Gavrilovich Chernyshevsky // Pravoslavie.ru. URL: https://pravosla-vie.ru/32491.html (accessed: 14.04.2025). (In Russ.).

6. Chernyshevsky N.G. Anthropological Principle in Philosophy // Collected Works. In 5 volumes. Vol. 4. Moscow : Pravda, 1974. P. 200–296. (Library of Russian Classics). (In Russ.).

Информация об авторе

Г.А. Чугунов – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

G.A. Chugunov is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 193–204
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 193–204

Научная статья
УДК 141.3(571.6)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-193-204

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО ХАРБИНА В КУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ПОРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Михаил Александрович Паршин[1, 2]
[1]Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, Mikhail0241@mail.ru
[2]Амурский государственный университет, Благовещенск, Россия

Аннотация. Статья посвящена аналитическому обзору социально-философских направлений мысли русского Харбина, сложившихся в условиях дальневосточного порубежья первой половины XX в. и ставших частью его уникального культурного ландшафта: евразийство (Вс.Н. Иванов, П.Н. Савицкий), сменовеховство Н.В. Устрялова, сибирский регионализм А. Ачаира, монархические и либеральные проекты, религиозно-радикальные тенденции (К.В. Родзаевский), академическая социальная философия (Г.К. Гинс, И.Б. Коджак). Показано, что порубежное положение города на стыке русской и китайской культур, метрополии и эмиграции, особый статус зоны отчуждения КВЖД и полиэтнический состав населения стали главными факторами, определившими своеобразие харбинской интеллектуальной традиции. Сделан вывод о том, что харбинская социально-философская мысль представляет собой многоуровневую систему, а её наследие остаётся востребованным в современных дискуссиях о межкультурном диалоге и региональной идентичности.

Ключевые слова: русский Харбин, социально-философская мысль, дальневосточное порубежье, евразийство, сменовеховство, сибирский регионализм, культурная идентичность, эмиграция, периодическая печать, Н. Устрялов, Вс. Иванов, российская диаспора

Original article

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT OF RUSSIAN HARBIN IN THE CULTURAL LANDSCAPE OF THE FAR EASTERN BORDERLANDS IN THE FIRST HALF OF THE 20th CENTURY

Mikhail A. Parshin[1, 2]
[1]Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, Mikhail0241@mail.ru
[2]Amur State University, Blagoveshchensk, Russia

Abstract. The article provides an analytical review of the socio-philosophical currents of thought in Russian Harbin that developed in the conditions of the Far Eastern borderland in the first half of the 20th century and became part of its unique cultural landscape: Eurasianism (Vs. N. Ivanov, P. N. Savitsky), Smenovekhovstvo of N. V. Ustryalov, the Siberian regionalism of A. Achair, monarchist and liberal projects, religiously radical tendencies (K. V. Rodzaevsky), and academic social philosophy (G. K. Gins, I. B. Kodzhak). It is shown that the borderland position of the city at the intersection of Russian and Chinese cultures, the metropolis and emigration, the special status of the CER exclusion zone, and the multi-ethnic composition of the population became the main factors determining the uniqueness of the Harbin intellectual tradition. It is concluded that the Harbin socio-philosophical thought represents a multi-level system, and its legacy remains relevant in contemporary discussions on intercultural dialogue and regional identity.

Keywords: Russian Harbin, social and philosophical thought, Far Eastern borderland, Eurasianism, Smenovekhovstvo, Siberian regionalism, cultural identity, emigration, periodical press, N. Ustryalov, Vs. Ivanov, Russian diaspora

В интеллектуальной истории российского зарубежья социально-философская мысль русского Харбина сложилась как самостоятельное явление в специфических условиях дальневосточного порубежья. Её становление происходило на территории Китая, в городе, который возник как станция Китайско-Восточной железной дороги и стал местом компактного проживания десятков тысяч выходцев из России. Как отмечает профессор А.П. Забияко, расселение народа на значительной территории приводит к формированию региональных особенностей в языке, образе жизни, идейно-психологических установках. Нередко в результате регионализации возникают этнические субкультуры [12: с. 35]. Именно это и произошло с харбинской эмиграцией, которая сформировала особую дальневосточную субкультуру русского мира. Многонациональный состав населения, пограничное положение города и отсутствие привычных государственных институтов определили своеобразие тех философ-

© Паршин М.А., 2026

ских идей, которые здесь развивались. Харбинские мыслители решали задачи, не стоявшие перед их коллегами в Европе. Им приходилось осмысливать не только судьбу России после революции, но и собственную повседневную жизнь в многонациональной среде, отношения с китайским населением, перспективы существования русской общины в инокультурном окружении и статусе эмигранта [1].

История русского Харбина и российской эмиграции в Китае привлекала внимание исследователей на протяжении нескольких десятилетий. Можно выделить несколько направлений в изучении данной темы. Г.В. Мелихов, Н.Е. Аблова, А.А. Хисамутдинов и др. реконструировали историко-социальные этапы формирования русской колонии, её взаимоотношений с китайскими и японскими властями [3; 15; 16; 19]. Исследование культурной и литературной жизни русского Харбина в ее фронтирном измерении осуществляет А.А. Забияко. Она ввела в научный оборот понятие «ментальность дальневосточного фронтира» и сквозь призму этой категории исследовала художественное наследие дальневосточных эмигрантов [1; 14; 18]. Третье направление представляют исследования политической и идеологической истории русской эмиграции, среди которых следует назвать работы Н.П. Полторацкого, Л.И. Новиковой, И.В. Сиземской [34–36].

Этнический опыт сообщения русских и китайцев в условиях дальневосточного порубежья детально концептуализирован А.П. Забияко [25]. Дальнейшее исследование будет выстроено на категории «порубежье» [12: с. 33], имеющей многогранное онтологическое значение, – это не сугубо пространственная категория, конкретизируемая в понятиях региона, «зоны освоения», территории. Порубежье – это также темпоральная категория [12: с. 33]. Многосторонне отрефлексированное понятие «фронтир» лишь отчасти синонимично понятию «порубежье» [12].

При наличии значительного количества работ по истории, литературе и политической жизни русского Харбина социально-философская мысль центра дальневосточного зарубежья не становилась объектом целостного исследования как самостоятельное интеллектуальное явление. Отдельные её стороны изучены, но взаимосвязь между течениями, общие основания и внутренние различия остаются не прояснёнными. Это затрудняет комплексное восприятие роли харбинского интеллектуального сообщества в формировании культурного ландшафта дальневосточного порубежья первой половины XX в. и в целом русской социально-философской мысли. На самостоятельность интеллектуальных и духовных культурных ценностей, определяющих специфику культурного ландшафта, указывает ряд отечественных исследователей [37; 38]. Вписывая феномен социально-философской мысли русского Харбина в региональный культурный ландшафт, мы тем самым признаем правомерность утверждения о «природно-культурном территориальном комплексе – исторически равновесной системе, в которой природные и культурные компоненты составляют единое целое, а не только являются фоном или фактором воздействия одного по отношению к другому» [39].

Актуальность исследования определяется необходимостью осмысления того, как в условиях инокультурного влияния и многонационального соседства формируется уникальный культурный ландшафт дальневосточного порубежья – в том числе за счет развития социально-философской мысли русских жителей Харбина. Это особенно важно в контексте осмысления сущности современных миграционных процессов, а также переформатирования российских установок по отношению к «глобальному Югу». Обращение к опыту русского Харбина позволяет увидеть, какие интеллектуальные и ментальные стратегии вырабатывало сообщество эмигрантов, чтобы сохранить представления о своём прошлом и будущем и при этом выстроить диалог с другой культурой. В современных условиях, когда Россия в критической ситуации активно выстраивает отношения с государствами Азиатско-Тихоокеанского региона, исторический опыт взаимодействия с Азией приобретает не только академическое, но и практическое значение. Анализ феномена социально-философских направлений мысли дальневосточных беженцев важен для выстраивания современной парадигмы философии культуры, истории социальной мысли и регионоведения.

Новизна работы состоит в том, что социально-философская мысль русского Харбина впервые рассматривается не как периферийное ответвление эмигрантских идейных течений, а как самостоятельный интеллектуальный феномен, имеющий собственную структуру, внутреннюю логику развития и специфическое содержание, детерминированное условиями дальневосточного порубежья. Проведён систематический сравнительный анализ харбинских версий евразийства, сменовеховства и фашизма с их европейскими аналогами.

Гипотеза исследования выстроена на том, что социально-философская мысль русского Харбина представляет собой не просто совокупность идейных течений российской эмиграции, а самостоятельный интеллектуальный феномен, возникший

на стыке культур, цивилизаций и исторических эпох. Центральным вопросом, вокруг которого выстраивались все идейные изыскания, был вопрос идентичности: как сохранить русскую идентичность вне России и какую новую идентичность обрести на стыке цивилизаций. Методы исследования включают историко-философский метод – для реконструкции содержания философских концепций; сравнительно-исторический метод – для сопоставления харбинских версий идейных течений с их европейскими аналогами; системно-структурный метод – для выделения организационной, идейной и персональной составляющих; анализ источников – изучение периодических изданий, книжных публикаций харбинских авторов, архивных материалов. Теоретической основой исследования служат работы А.П. Забияко по философии порубежья, труды по истории российской эмиграции Г.В. Мелихова и А.А. Хисамутдинова, исследования евразийства и сменовеховства, а также работы по культурной антропологии и этнологии, рассматривающие механизмы сохранения идентичности в диаспоре.

Для понимания сущности харбинского интеллектуального феномена необходимо обратиться к истории самого города и тем условиям, в которых формировалась русская община. Харбин был основан в конце XIX в. как станция Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД), построенной Российской империей для сокращения пути из Сибири к Тихому океану. Возведённый в самом центре маньчжурской равнины, город стал расти со сказочной быстротой. Так в Маньчжурии и возник этот необычный город – русский город, построенный русскими для русской железной дороги на китайской земле [30]. Полоса отчуждения КВЖД стала своеобразным русским островом в культурном ареале восточной страны [20: с. 23]. Как отмечает А.П. Забияко, «на узком пространстве полосы отчуждения КВЖД, в Харбине, прежде всего, на протяжении более пятидесяти лет компактно проживали выходцы из России, численность которых колебалась в пределах от ста до двухсот с половиною тысяч» [14: с. 6].

Географическое положение Харбина на стыке культур определило многие особенности его интеллектуальной жизни. Однако порубежное положение не означало творческого бессилия. Как точно заметила А.А. Забияко, «осознание себя частью дальневосточного фронтира способствовало пересмотру традиционных представлений о России и Востоке» [1].

В Харбине почти тридцать лет после Октябрьской революции общественная и культурная жизнь большой русской колонии по-прежнему протекала по укладу дореволюционной России, с тщательным соблюдением традиций и обычаев, православных праздников [31].

Именно этим двойственным характером порубежья объясняется уникальность Харбина: он находился одновременно на стыке двух пространств (России и Китая) и на стыке двух времен (дореволюционной России и изгнания) [12]. Как отмечает Н.Е. Аблова, при всём трагическом своеобразии обстоятельств возникновения и существования, в Харбине в 20–40-е гг. XX в. сложилась многочисленная русская диаспора. Она демонстрировала способность русских при определённых условиях создавать за пределами исторической родины жизнеспособные сообщества [15: с. 10]. Таким образом, порубежье – предел определенного типа бытия, но не обязательно состояние его креативной немощи. На границах своего существования бытийствующая реальность может явить впечатляющие образцы витальности и креативности [12: с. 35].

Формирование интеллектуальной среды русского Харбина было обусловлено рядом факторов. В начале XX в. Харбин стал перекрёстком культур, где сошлись интересы Российской империи, местного маньчжурского и китайского населения, а также множества других народов. История Харбина – это история сложных и неоднозначных взаимоотношений людей, представляющих разные культуры и национальности [1]. Многонациональный и многоконфессиональный состав города создал особую социальную среду, в которой русские эмигранты разных волн – от строителей КВЖД до беженцев Гражданской войны – составили ядро городского населения. Как отмечается в исследованиях, уникальные демографические и социокультурные характеристики русского Харбина в начале XX в. сформировались благодаря пересечению различных культур и политических течений, создав тем самым особую среду для развития философской мысли [1].

Драматические события 1917–1922 гг. привели к массовому исходу русских беженцев в Маньчжурию. Как пишет Г.В. Мелихов, «1922 год принес эмиграции в Маньчжурии самые тяжелые испытания: окончательно рухнула власть белых в последнем оплоте Белого движения – Приморье. Маньчжурию, особенно Восточную линию КВЖД, и Харбин наводнили новые толпы людей, потерявших все – деньги, работу, средства к существованию, Родину…» [16: с. 73]. При этом историк подчёркивает, что в многочисленных воспоминаниях эмигрантов «нет пустых жалоб, бездеятельности, пассивности. Напротив, они наполнены движением, действиями и поступками людей, их усилиями

вновь найти себя, настоящей борьбой не только за свое выживание, но и за то, чтобы наладить в новых условиях жизнь, обрести в ней достойное место» [16: с. 73]. Именно эта жизненная энергия и стала основой для формирования насыщенной интеллектуальной среды.

Таким образом, социальная среда русской эмиграции в Харбине была неоднородной. Более того, событиями революции 1917 г. и Гражданской войны в Маньчжурию оказались выброшенными представители всех категорий российского населения: городские обыватели и мелкие торговцы, чиновники и учителя, врачи и инженеры, крестьяне и рабочие, политические деятели и члены различных «временных» правительств, университетские профессора, журналисты и литераторы [16: с. 149]. Как свидетельствуют архивные данные, в составе эмигрантов, прибывших в Харбин в 1918–1923 гг., преобладали крестьяне (40,6 %), мещане (24,7 %), казаки (15 %) и рабочие (7,1 %). Представители дворянского сословия составили не более 2,4 % [20: с. 24].

Г.В. Мелихов отмечает, что «в Харбине жили далеко не одни русские, а выходцы из многих других народов, населявших и населяющих сегодня великую Россию. Но многонациональный Харбин потому и называют "русским", что объединяющим все национальности и национальные культуры были здесь русский язык и русская культура» [16: с. 1].

Многонациональный состав населения Харбина стал важнейшим фактором развития социально-философской мысли – не только в объектном, но и субъектном значении.

Колониальный статус Харбина как зоны экстерриториальности КВЖД создавал особые условия для формирования двойственной идентичности русских эмигрантов. В сложившейся ситуации проблема сохранения русской идентичности в условиях дальневосточного фронтира была одной из центральных в харбинском интеллектуальном дискурсе [1].

Интеллектуальная жизнь Харбина была организована вокруг сети учреждений и объединений, которые в отсутствие государственных институтов выполняли функции сохранения культуры. Инфраструктура Харбина – университеты, библиотеки, клубы, издательства – давала материальную основу для интеллектуального творчества. В то же время важнейшей формой бытования идей стала периодическая печать. Русская периодика Харбина является ценнейшим источником для изучения не только политической, но и повседневной жизни эмиграции [9]. Особое место в интеллектуальной жизни русского Харбина занимал еженедельный литературно-художественный и научно-публицистический журнал «Рубеж», выходивший в 1926–1945 гг. Издателем журнала был Евгений Самойлович Кауфман, а с 1929 г. его бессменным редактором до 1943 г. являлся Михаил Сергеевич Рокотов (Бибинов). «Рубеж» быстро стал ведущим изданием дальневосточной эмиграции, объединив на своих страницах представителей самых разных социальных групп и идейных направлений. Тираж журнала достигал 10 000 экземпляров, что делало его одним из самых массовых русскоязычных изданий в Китае [8]. Страницы «Рубежа» отражали противоречивость харбинского самосознания: в одном номере могли соседствовать евразиец, рассуждающий о месте России в Азии, и монархист, призывающий к реставрации престола.

В 1938 г. журнал сформулировал свою миссию сохранения русской идентичности, представив Харбин как «ковчег», хранящий дух дореволюционной России. Эта идея находила подтверждение и в визуальном ряде: например, в фотоочерке Б. Камского (Рубеж. Харбин, 1934. № 30. С. 10) быт переселенцев подавался как островок цивилизации, противостоящий чуждой степной стихии [17].

При этом харбинцы уделяли внимание не только прошлому. На страницах «Рубежа» активно исследовалась восточная философия, буддизм и теософия в попытках найти новые смыслы вдали от дома (очерк М. Табунова «Лицом к лицу с Живым Буддой», Рубеж. Харбин, 1928. № 12. С. 4). Также неоднократно обращались к истории основания города и его месту в чужой стране («Харбин – русский оазис за рубежом родной страны», Рубеж. Харбин, 1938. № 1. С. 21). Это помогало эмигрантам сформировать и укрепить свою идентичность на чужой земле. Именно сочетание ностальгии, открытости новому и героизации собственного быта сделало «Рубеж» подлинным зеркалом русской души в Маньчжурии.

В то же время оформлялись научные сообщества. Общество русских ориенталистов (ОРО) было создано в 1908 г. и стало центром изучения Востока. На его заседаниях – «субботниках» – обсуждались политические и научные вопросы, связанные с Китаем [14: с. 109]. Библиотека общества к 1927 г. насчитывала 7 тысяч томов, а отдел местной печати собрал около 12 тысяч книг и журналов. На основе этих материалов М.С. Тюнин составил «Библиографию Маньчжурии» [14: с. 121]. Религиозные братства также играли важную роль. Братство имени Святого апостола Иоанна Богослова при богословском факультете Института Святого Владимира имело собственное издательство и выпускало журнал «Вестник братства» [14: с. 78–79]. Католики издавали ли-

тературу через «Католический вестник»; пятидесятники выпускали журнал «Благая весть» [14: с. 88, 91].

Учебные заведения составляли основу образовательной инфраструктуры. В 1920 г. были открыты Высшие экономико-юридические курсы (впоследствии Юридический факультет) и Русско-Китайский техникум (Харбинский политехнический институт). Первый набор на Юридический факультет, деканом которого стал Н.В. Устрялов, составил 98 человек [14: с. 126]. Здесь преподавали профессора, приехавшие из Владивостока, в том числе Г.К. Гинс [14: с. 127].

В скором будущем именно научные школы на базе факультетов стали фундаментом для социально-философских изысканий и оформления философской мысли Харбина.

В насыщенной интеллектуальной среде Харбина появилось несколько ключевых идейных течений, анализ которых позволяет выявить специфику харбинской социально-философской мысли. Первым из них является евразийство – идейное и общественно-политическое движение, возникшее в среде русской эмиграции в Европе в 1921 г. после выхода в Софии сборника «Исход к Востоку: предчувствия и свершения: утверждение евразийцев», авторами которого были П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Н.С. Трубецкой и Г.В. Флоровский [13]. В европейском варианте это движение носило преимущественно историософский и культурологический характер – его сторонники разрабатывали концепцию России-Евразии как самобытной цивилизации, противопоставленной «романо-германскому» Западу. Истоки евразийского единства они усматривали не в Киевской Руси, а в империи Чингисхана, делая акцент на положительном значении татаро-монгольского периода для государственного строительства и сохранения православных устоев [13].

Центральной фигурой евразийского движения и главным теоретиком его геополитической доктрины был Пётр Николаевич Савицкий (1895–1968). Именно он ввёл в научный оборот понятие «Евразия» для обозначения срединного материка, объединяющего Европу и Азию, и разработал концепцию России как «континента-океана». Особое значение Савицкий придавал «месторазвитию» – понятию, означающему органическую связь между территорией, населением и государственностью. Он считал, что «в территории заключен дух нации и ее тело», а сама природа евразийского пространства минимально благоприятна для сепаратизма и содействует созданию крупных государственных единств [19].

Харбинское евразийство имело ряд отличительных особенностей. Они заключались в его практической направленности. В отличие от европейских центров эмиграции, где вопрос «Восток–Запад» обсуждался в основном отвлечённо, в Харбине он имел конкретное содержание – непосредственное соседство с Китаем и Маньчжурией. Как отмечают исследователи, в русском Китае идеи евразийства дополнились стремлением к изучению Китая и поисками путей мирного сосуществования двух народов [19]. «В отличие от европейских евразийцев, которые делали акцент на геополитическом и историософском осмыслении места России между Европой и Азией, дальневосточные евразийцы сосредоточились на практических аспектах взаимодействия с Китаем» [15]. Их концепции были направлены на реальное освоение китайской и маньчжурской культурной среды. Как подчёркивает А.А. Забияко, «идеи евразийства, получившие в Харбине особое звучание, стали одной из форм осмысления русскими эмигрантами своего места в новом для них мире» [1].

Талантливейшим представителем харбинского евразийства был Всеволод Николаевич Иванов (1895–1963) – писатель, публицист, философ. В 1926 г. в Харбине вышла его книга «Мы: культурно-исторические основы русской государственности», где истоки российской государственности автор предлагал искать в эпохе монголо-татарского ига. Основные идеи Иванова сводились к тому, что Россия никогда не была чисто европейской страной, её могущество проистекает из освоения восточных территорий и взаимодействия с азиатскими народами. В этой работе он утверждал: «Мы сразу видим, что мы отличны от критического Запада, что наш духовный уклад – не его духовный уклад, наша культура – не его культура» [23]. Отсюда следовал его геополитический вывод: «В Азии – мы дома, вот что должно быть нами осознанно» [23]. Иванов видел в революции 1917 г. «реакцию против слишком насевшего на нас Запада», которая началась с реформ Петра Великого. В 1932 г. он опубликовал книгу «Огни в тумане. Думы о русском опыте», в которой социально-политические идеалы рассматривались как относительные по отношению к сущности России и русской душе [24]. Он подчёркивал важность исторической памяти для формирования полноценной личности и нации: «Только зная прошлое, помня о нём, мы познаем, увидим, сделаем новое… Нам так надо знать старое, чтобы увидеть новое, чтобы принять его» [24]. Другими представителями харбинского евразийства были Евгений Михайлович Чепурковский – профессор Юридического факультета, антрополог, который в статьях для «Рубежа» анали-

зировал этнографию народов Маньчжурии и обосновывал евразийскую концепцию; Павел Васильевич Шкуркин – ориенталист, этнограф и культуролог, автор работ по истории Китая и Монгольскому вопросу [15]; а также Н.В. Устрялов, который в 1920-е гг. разделял евразийские идеи, хотя позднее его взгляды изменились в сторону сменовеховства. Таким образом, если европейское евразийство было прежде всего философско-публицистическим движением, опиравшимся на теоретические построения Савицкого и Трубецкого, то харбинское евразийство стало прикладным интеллектуальным проектом, в котором теория проверялась непосредственным опытом жизни в Азии. При этом харбинские мыслители не просто заимствовали идеи европейских евразийцев, но и полемизировали с ними: так, Вс.Н. Иванов критиковал европейских евразийцев за то, что они «смотрят на Азию оттуда, из Европы» [23].

Наряду с евразийством в харбинской среде получило развитие сменовеховство – идейно-политическое движение, возникшее в начале 1920-х гг. среди русской зарубежной интеллигенции. Получило название от сборника «Смена вех», вышедшего в Праге в 1921 г., куда вошли статьи Ю.В. Ключникова, Н.В. Устрялова, С.С. Лукьянова, А.В. Бобрищева-Пушкина, С.С. Чахотина, Ю.Н. Потехина. В европейском варианте сменовеховство было коллективным движением, объединявшим десятки публицистов в разных центрах эмиграции. Сменовеховские идеи пропагандировали издававшийся в Париже журнал «Смена вех» (1921–1922), берлинская газета «Накануне». Ведущим для сменовеховства был тезис о «великой и единой России». Историческую миссию большевизма сменовеховцы видели в восстановлении России и преобразовании её в могучее государство [4: с. 54].

После поражения Белого движения Николай Васильевич Устрялов (1890–1937), оказавшись в Харбине в начале 1920 г., стал одним из главных идеологов сменовеховства, развивая концепцию «национального большевизма». Суть этой концепции заключалась в признании советской власти как исторически неизбежной формы, способной к изменениям в сторону национального государства. В 1920 г. Устрялов отправил письмо П.Б. Струве, в котором сформулировал суть новой идеологии: «Через мощную, напряженную волевую власть, и только через нее одну, Россия может прийти к экономическому и общенациональному оздоровлению» [4: с. 54]. В октябре 1920 г. харбинское издательство «Окно» выпустило сборник статей Устрялова «В борьбе за Россию», где были впервые сформулированы основные идеи сменовеховства: признание краха белого дела, отказ от вооружённой борьбы с большевиками, идея «национал-большевизма» – «использование большевизма в национальных целях» [27]. Национал-большевистский путь развития страны являлся, по словам Устрялова, «несравненно более плодотворным, экономным и национально целесообразным» для «национальной» России [27]. Устрялов призывал интеллигенцию сотрудничать с советской властью, видя в ней исторически неизбежную форму развития государства. В сборнике он обращался к своим оппонентам: «Мы – с вами, но мы – не ваши. Не думайте, что мы изменились, признав ваше красное знамя; мы его признали только потому, что оно зацветает национальными цветами» [4: с. 55]. В работе «Проблема прогресса» (Харбин, 1931) Устрялов развил оригинальную концепцию философии истории. Он определял прогресс как «развитие к лучшему, совершенствование. Но для того, чтобы знать, что такое совершенствование, нужно знать, что такое совершенство» [22]. По его мнению, прогресс не в беспрестанном линейном «подъеме», а в «нарастающей бытийственности», в растущем богатстве мотивов. Философ сравнивал историю с музыкой: «Идея, "идеал" музыкальной симфонии не в ее финале, а в целокупности ее, всеединстве. Ни одна ее деталь не выступает изолированно, все ее тоны и аккорды сращены и взаимопроникнуты». Отсюда его знаменитый вывод: «…двадцатый век не ближе к "идеалу", нежели пятнадцатый, пятый или первый. И не менее связан некой изначальной, общей повинностью, круговою порукою жертвы… Каждая эпоха имеет свою душу. Каждая эпоха знает свой прогресс и свой регресс» [5: с. 457].

Особенность харбинского сменовеховства определялась фигурой его главного идеолога. В отличие от европейских сменовеховцев, которые достаточно быстро пришли к признанию народного характера советской власти, Устрялов на протяжении 1920-х гг. сохранял веру в западные либеральные ценности и возможность эволюции большевизма в буржуазную государственность. Исследователи называют его «харбинским одиночкой», поскольку даже среди авторов «Смены вех» он стоял особняком. К началу 1930-х гг. взгляды Устрялова радикально изменились – он фактически оправдал сталинский курс и призвал интеллигенцию служить советской власти. В 1935 г. он вернулся в СССР, где был расстрелян в 1937 г. Если европейское сменовеховство было коллективным движением, то харбинское сменовеховство было почти исключительно делом одного мыслителя, чья эво-

люция от либерала до апологета сталинизма проходила в среде харбинской эмиграции.

Помимо этих двух течений, которые составляли основу социально-философской мысли порубежья, в Харбине существовали и другие идейные направления. Монархические круги русского Харбина стремились сохранить верность идее восстановления монархии, создавая общественные организации и издавая газеты. В условиях отсутствия централизованной власти эмигранты-монархисты пытались воспроизвести институциональные формы дореволюционной России, учреждая комитеты, союзы и газеты. Однако их деятельность наталкивалась на ограничения со стороны японской администрации и правительства Маньчжоу-Го. В апреле 1936 г. правительство Маньчжоу-Го учредило Всеманьчжурское информационное общество, которое объединило все периодические издания, в том числе и русские. По указанию японских властей в 1937–1938 гг. большая часть газет прекратила существование [20]. Либеральные проекты делали ставку на демократические реформы и сотрудничество с местными властями, что отражало поиск компромисса между эмигрантскими идеалами и региональной реальностью. В отличие от монархистов либералы видели в адаптации к условиям Маньчжурии возможность реализовать принципы гражданского общества и правового государства в новом контексте. Однако и их деятельность была существенно ограничена после ужесточения контроля над печатью и общественными организациями.

В харбинской интеллектуальной среде особое место занимал сибирский регионализм (областничество) – течение, акцентировавшее внимание на культурном и экономическом своеобразии отдельных регионов России. В Европе подобные регионалистские движения (например, баварский или каталонский регионализм) имели преимущественно политический характер, тогда как сибирский регионализм был направлен на культурное и духовное возрождение. Ярким представителем этого направления был Алексей Ачаир (Алексей Алексеевич Грызов, 1896–1960) – поэт, педагог-просветитель, основатель «Чураевки» – литературного кружка. «Чураевка» вошла в историю эмигрантских объединений как уникальное образование, где вопросы художественного мастерства поднимались наравне с вопросами духовного воспитания, где закладывались основы будущей самостоятельной деятельности «питомцев» [14: с. 173–205]. А. Ачаир считал руководящими принципами «Чураевки» идеи сибирского регионализма, неотделимые от «Живой Этики» Н. Рериха. В своей переписке с писателем Г.Д. Гребенщиковым он обсуждал возможность соединения русской и азиатской культурных традиций. Сборник «Лаконизмы» (1932) стал итогом его многолетних размышлений о судьбе России и Востока. Уже в пору расцвета «Чураевки» Ачаир подчёркивал, что его объединение стремилось найти «путь к красоте, простоте и бесстрашию» через «возжигание факела духа во мгле повседневных забот» [14: с. 197]. Идеи сибирского регионализма берут своё начало из времени, когда сибирский регион целенаправленно заселялся переселенцами. «Оторванное от привычной социокультурной среды, оказавшееся в неведомом краю, вынужденное существенно скорректировать свои хозяйственные занятия, непосредственно соприкоснувшись с культурой Востока, славянское население обострённо ощутило свою русскость, очищенную от местных особенностей» [14: с. 198]. Сибирские областники развили концепцию Сибири как особой области с присущими ей географическими, этнокультурными, политическими особенностями и специфическим региональным самосознанием [14: с. 198–199]. Следует отметить, что сибирский регионализм Ачаира имел общие корни с евразийством – стремление к осмыслению специфики России как огромной многонациональной страны, где центр и периферия находятся в сложных отношениях. Однако если евразийцы делали акцент на взаимодействии славянских и тюркских народов, то областники, подобно Ачаиру, сосредоточивались на проблемах развития отдельных регионов. Трагическая судьба постигла Ачаира после возвращения в СССР – он был репрессирован.

В 1930-е гг. в харбинской эмиграции также получили развитие радикальные течения. В их основе лежали идеи итальянских фашистов, оказавших значительное влияние на политическую жизнь Европы 1920–1930-х гг. В Италии фашизм претендовал на создание корпоративного государства и национального единства. В Маньчжурии эти идеи были восприняты русской эмиграцией, но получили уникальную трансформацию [32]. В отличие от европейских стран, где фашизм был массовым национальным движением (в Италии – сотни тысяч членов, в Германии – миллионы), в Харбине он оставался организацией эмигрантского меньшинства. Возникновение первых фашистских организаций в Харбине исследователи относят к середине 1920-х гг. Русский фашизм, опирающийся на итальянскую модель, возник в стенах Юридического факультета. Его основателем выступил А.Н. Покровский, а наиболее крупным лидером стал Константин Владимирович Родзаевский (1907–1946) [33].

На раннем этапе русские фашисты использовали лозунг «Россия для Русских!», унаследованный от черносотенных организаций. Однако в 1936 г. они заменили его на «Россия для Россиян!». Родзаевский в партийной газете разъяснил: «В полном соответствии с нашим учением о Российской Нации, как об историческом сплаве всех народов России, мы выбросили лозунг "Россия для Россиян", подразумевая под "Россиянами" – все народы нашей необъятной, бьющейся в красных тисках, великой страны» [10]. Родзаевский утверждал, что «Российская Нация – эта родная наша яркая и своеобразная солнечная система 147 народов с русским народом во главе» [10]. Таким образом, харбинский фашизм разработал концепцию полиэтнической российской нации, которая принципиально отличалась от расовой теории немецкого нацизма. В отличие от европейских фашистов харбинские фашисты были ориентированы на японскую военщину и правительство Маньчжоу-Го. Это сотрудничество привело к тому, что партия получила материальную поддержку, но оказалась в зависимости от японских оккупационных властей. Позднее, в «Завещании русского фашиста» (письмо Сталину, 1945), Родзаевский признал роковой ошибкой солидарность с нацистской Германией и зависимость от Японии. Он также констатировал, что русский народ «не нуждается ни в каких заграничных оформлениях и что, в сущности, совершенно произвольно и напрасно приклеили итальянскую этикетку» к своему движению [10]. Известно, что основная часть российской диаспоры не разделяла фашистских убеждений и негативно относилась к их методам [20: с. 39]. Бывшая харбинка О.К. Войнюш вспоминала, как отец запретил ей посещать лекции К.В. Родзаевского, считая, что «для интеллигентного человека стыдно иметь дело с фашистами» [20: с. 39].

Религиозный радикализм нашёл выражение в творчестве Марианны Колосовой (1903–1964), поэтессы, чья лирика определялась ею самой как «динамитная» [14: с. 161]. Она была связана с Братством Русской Правды – религиозно-политическим движением, основанным поэтом С.А. Соколовым-Кречетовым. Её сборники имели названия «Армия песен» (1928), «Господи, спаси Россию!» (1930), «Не покорюсь!» (1932), «На звон мечей...» (1935). В стихотворении «Два слова» она писала: «Граната и пуля – закон террориста. Наш суд беспощаден и скор. Есть только два слова: – "убей коммуниста" За Русскую боль и позор» [14: с. 161]. Нетерпимость и радикальные религиозные взгляды привели её в стан харбинских фашистов. По мнению историков, харбинский фашизм определялся «лихорадочными поисками новых социальных идей и новых организационных форм борьбы с советской властью» – не только социальных, но и национально-религиозных [7].

По мнению исследователей, увлёкшись уже готовой идеей европейского национального радикализма, русские националисты-радикалы на сопках Маньчжурии переиначили её на свой, русский, лад, переосмыслили в духе русского патриотизма, в духе служения «святой Руси» в особом фронтирном понимании [21].

Помимо политических течений в Харбине развивалась академическая философия. Георгий Константинович Гинс (1887–1971) – профессор Юридического факультета, бывший деятель колчаковского правительства. Он был известным приверженцем концепции солидаризма и автором работ по проблемам права, политики, этики и социальной психологии [28]. В январе 1920 г. он появился в Харбине и одновременно с чтением лекций готовил к печати свою знаменитую книгу «Сибирь, союзники и Колчак». В качестве инструмента политического и социологического анализа дальневосточные авторы использовали принцип историзма, сравнительный анализ, цивилизационный подход. Чрезвычайно популярным был органицизм, ставший результатом влияния дарвинизма на социологию [15: с. 181].

Попытку теоретического осмысления проблем государства сквозь призму социальной философии предпринял профессор И.Б. Коджак, опубликовавший в Харбине объемный труд под названием «Социософия. Новая наука о государстве, как социальном организме, и его душе – прогрессе». По определению автора, предметом социософии является все то, что касается внутренней (органической) и внешней (функциональной) жизни социального организма, т.е. государства [29].

Примером экстраполяции биологии на социологию и политику является сочинение К. Эрмана «К вопросу об идеологических основах программы Российской национально-трудовой партии и лозунги РНТП», опубликованное в Шанхае в 1932 г. [20].

Взаимодействие всех перечисленных социально-философских направлений – евразийства, сменовеховства, сибирского регионализма, монархических и либеральных проектов, фашизма и религиозного радикализма – создавало уникальный интеллектуальный ландшафт, в котором каждый идейный лагерь находил своих сторонников среди разных слоёв эмигрантского населения. Как отмечала А.А. Забияко, «культура русского Харбина – впечатляющий пример фронтирной субкультуры,

сложившейся в дальневосточном порубежье на стыке русской и китайской культур» [1]. Многообразие этой субкультуры было обусловлено неоднородностью социального состава эмиграции, включавшей крестьян, мещан, казаков, рабочих, интеллигенцию, военных, чиновников и духовенство [20: с. 24]. Евразийство, с его акцентом на самобытность и органичную связь России с Азией, привлекало тех, кто видел в Харбине не временное убежище, а пространство для созидания новой русской идентичности, в которой имперское наследие переплеталось с восточными влияниями. Сменовеховство Устрялова, напротив, обращалось к той части эмиграции, которая осознавала безнадёжность вооружённой борьбы и искала пути практического сотрудничества с советской властью ради сохранения «великой и единой России». Сибирский регионализм Ачаира находил отклик у тех, кто связывал свою судьбу с Дальним Востоком и Сибирью, видя в них не окраину, а самостоятельный культурно-исторический мир. Монархические и либеральные проекты отражали раскол между теми, кто стремился восстановить дореволюционные порядки, и теми, кто был готов к демократическим преобразованиям в новых условиях. Радикальные течения – фашизм Родзаевского и религиозный радикализм Колосовой привлекали маргинализированные группы, разочарованные в умеренных проектах и ищущие решительных действий. Однако стоит заметить, что основная часть российской диаспоры не разделяла радикальных убеждений и негативно относилась к их методам [20: с. 39].

Важно подчеркнуть, что все эти направления не развивались изолированно. Они вступали в диалог, полемику и влияли друг на друга, что делало харбинскую интеллектуальную среду живым, динамичным организмом. Периодические издания и, в частности, журнал «Рубеж» служили главной площадкой для этого диалога, на страницах журнала идеи евразийцев, сменовеховцев и их оппонентов могли находить сторонников и сталкиваться с критикой [14: с. 121]. Именно эта многогранность, по словам исследователей, «сделала журнал уникальной лабораторией социально-философской мысли порубежья» [14: с. 121]. Таким образом, социально-философская мысль русского Харбина представляла собой многослойный феномен, в котором переплетались интересы, надежды и страхи всех слоёв эмигрантского населения. Она не только отражала социальную реальность Харбина, но и активно формировала её, предлагая различные модели культурной идентичности, политического самоопределения и адаптации в условиях дальневосточного порубежья.

Проведённый анализ позволяет сделать следующие выводы. Географическое положение города на стыке русской и китайской культур, особый статус зоны отчуждения КВЖД и многонациональный состав населения стали главными факторами, определившими своеобразие харбинской интеллектуальной традиции. Пересечение русской эмигрантской культуры с многонациональной и колониальной средой создало интеллектуальную атмосферу, ставшую основой для возникновения самостоятельного направления харбинской социально-философской мысли, которая отличалась особенным многообразием. При этом каждое из направлений имело свою внутреннюю логику развития, что находит отражение в прямых высказываниях их представителей: Устрялов отстаивал «использование большевизма в национальных целях» и развивал оригинальную теорию прогресса; Иванов утверждал, что «в Азии – мы дома»; Родзаевский эволюционировал от лозунга «Россия для Русских!» к концепции «российской нации как исторического сплава всех народов»; Ачаир соединял сибирский регионализм с идеями «Живой Этики» Рериха. Все идейные течения объединяла общая черта – поиск синтеза между прошлым и будущим, между Россией и Азией. Харбин стал лабораторией, где испытывались идеи о цивилизационной самостоятельности России, о её особом пути между Западом и Востоком. Изучение феномена русского Харбина позволяет не только воссоздать историческую картину жизни русской эмиграции, но и понять механизмы формирования культурной идентичности в условиях межкультурного взаимодействия [1]. Харбин стоит рассматривать не как периферию русской эмиграции, а как самостоятельный интеллектуальный центр, где рождались философские идеи, повлиявшие на понимание российской идентичности в мировом контексте. Интеллектуальный опыт русского Харбина показывает, как идентичность культуры народа может сохраняться при одновременном взаимодействии с иными культурными традициями – в этом и состоит значение социально-философской мысли Харбина для философии, истории социальной мысли и регионоведения.

Список источников

1. Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина / М-во образования и науки РФ, Амурский гос. ун-т. Новосибирск : Изд-во Сибирского отд-ния РАН, 2016. 437 с.

2. Слободчиков В.А. О судьбе изгнанников печальной… Харбин. Шанхай. Москва : ЗАО Центрполиграф, 2005. 431 с.

3. Хисамутдинов А.А. Российская эмиграция в Китае: опыт энциклопедии. Владивосток : Изд-во Дальневосточного ун-та, 2002. 360 с.

4. Малыхин К.Г., Щекатунов О.В. Большевистская модернизация России 20–30-х гг. XX века в оценках Н.В. Устрялова // История. 2021. № 4. С. 53–61.

5. Митрохин В.А. Феномен большевизма в восприятии российской эмиграции // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2020. № 4. С. 454–460.

6. Russian language in the multilingual world / Ed. by A. Nikunlassi, E. Protassova. Helsinki : University of Helsinki, 2019. 236 p. (Slavica Helsingiensia ; vol. 52).

7. Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии // Белорусский журнал международного права и международных отношений. 1999. № 2.

8. Хисамутдинов А.А. Российская периодическая печать в Харбине // Ойкумена. 2016. № 2. С. 154–158.

9. Хисамутдинов А.А. Справочные издания русской эмиграции в Китае // Библиосфера. 2025. № 2. С. 55–61.

10. Стефан Д. Русские фашисты : Трагедия и фарс в эмиграции, 1925–1945 / авториз. пер. с англ. Л.Ю. Мотылева ; предисл. Л.П. Делюсина. Москва : Слово, 1992. 441 с.

11. Цюй Сюэпин, Абуева Н.А., Яньцю У. «Взгляд на Китай» в литературе писателей-эмигрантов русской диаспоры: точки соприкосновения истории и современности // Политическая лингвистика. 2024. № 3. С. 278–284.

12. Забияко А.П. Порубежье как данность человеческого бытия // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 26–36.

13. Плебанек О., Пыж В., Розенко С., Петров С. Political Philosophy of Eurasianism: Paradigmatic Foundations and Their Limitations // WISDOM. 2022. Vol. 23, no. 3. P. 134–144.

14. Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира / под ред. А.П. Забияко. Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2015. 462 с.

15. Аблова Н.Е. КВЖД и судьбы русской эмиграции в Китае: международные и политические аспекты (первая половина XX в.). Москва : Русская панорама, 2004. 432 с.

16. Мелихов Г.В. Белый Харбин: Середина 20-х / Институт российской истории РАН. Москва : Русский путь, 2003. 440 с.

17. Рубеж. Научная этнография (научно-публицистические тексты). Опись материалов. URL: https://emigrant.amursu.ru/fondy/20200/ (дата обращения: 13.07.2026).

18. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия Китая и китайцев в культуре и литературе дальневосточной эмиграции. Москва, 2018.

19. Хисамутдинов А.А. Русское евразийство в Азиатско-Тихоокеанском регионе // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. 2016. № 1–2. С. 131–151.

20. Аурилене Е.Е. Российская диаспора в Китае: Манчжурия. Северный Китай. Шанхай (1920–1950-е гг.) : монография. Хабаровск : Хабаровский пограничный институт ФСБ РФ, 2003. 214 с.

21. Забияко А.А. Религиозный радикализм и художественные идеи национальной революции (опыт русского Харбина) // Религиоведение. 2016. № 2. С. 140–158.

22. Устрялов Н.В. Проблема прогресса // Устрялов Н.В. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3. Москва : РОССПЭН, 2010. С. 78–126.

23. Иванов Вс.Н. Мы: культурно-исторические основы русской государственности. Изд. 2-е. Москва : Либроком, 2015. 256 с.

24. Иванов Вс.Н. Огни в тумане. Думы о русском опыте. Изд. 2-е. Москва : Либроком, 2016. 128 с.

25. Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А.П. Забияко. Благовещенск : Амурский гос. университет, 2009. С. 9–35.

26. Забияко А.П. Русские и китайцы на Дальнем Востоке: двадцать пять лет жизни в условиях открытой границы // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып. 10 / под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2013. С. 15–30.

27. Устрялов Н.В. В борьбе за Россию : сборник статей. Харбин : Окно, 1920. 80 с.

28. Гинс Г.К. Право и сила : очерки по теории права и политики. Харбин : Тип. КВЖД, 1929. 112 с.

29. Коджак И.Б. Социософия : Новая наука о государстве, как социальном организме, и его душе – прогрессе. Ч. 1. Харбин : И.Б. Коджак, 1937. 406 с.

30. Хэйлунцзянский Провинциальный Архив. Ф. 83. Д. 487. Л. 16–17, 22.

31. Печерица В.Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае : монография. Владивосток : Изд-во Дальневосточного ун-та, 1999. С. 10–11.

32. Мельников Ю.Н. Русские фашисты Маньчжурии (К.В. Родзаевский: трагедия личности) // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 2. С. 109–121.

33. Онегина С.В. Российский фашистский союз в Маньчжурии и его зарубежные связи // Вопросы истории. 1997. С. 92.

34. Полторацкий Н.П. П.Б. Струве как политический мыслитель. London (Ontario) : Заря, 1981. 74 с.

35. Полторацкий Н.П. Россия и революция : Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века : сборник статей. Tenafly : Hermitage Publishers, 1988. 352 с.

36. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории : курс лекций. 2-е изд., доп. Москва : Аспект Пресс, 1999. 398 с.

37. Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. Санкт-Петербург ; Москва, 1997.

38. Калуцков В.Н. Этнокультурное ландшафтоведение и концепция культурного ландшафта // Культурный ландшафт: вопросы теории и методологии. Смоленск, 1998. С. 6–13.

39. Веденин Ю.А. М.Е. Кулешова. Культурный ландшафт как объект культурного и природного наследия // Изв. РАН. Сер. География. 2001. № 1. С. 7–14.

References

1. Zabiyako A.A. The Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Russian Harbin / Ministry of Education and Science of the Russian Federation, Amur State University. Novosibirsk : Publishing House of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2016. 437 p. (In Russ.).

2. Slobodchikov V.A. On the Sad Fate of the Exiles... Harbin. Shanghai. Moscow : ZAO Tsentrpoligraf, 2005. 431 p. (In Russ.).

3. Khisamutdinov A.A. Russian Emigration in China: An Encyclopedic Experience. Vladivostok : Far Eastern University Press, 2002. 360 p. (In Russ.).

4. Malykhin K.G., Shchekatunov O.V. Bolshevik Modernization of Russia in the 1920s and 1930s: N.V. Ustryalov's Assessments // History. 2021. No. 4. P. 53–61. (In Russ.).

5. Mitrokhin V.A. The phenomenon of Bolshevism in the perception of Russian emigration // Proceedings of the Saratov University. New series. Series: History. International relations. 2020. No. 4. P. 454–460. (In Russ.).

6. Russian language in the multilingual world / Ed. by A. Nikunlassi, E. Protassova. Helsinki : University of Helsinki, 2019. 236 p. (Slav-ica Helsingiensia ; vol. 52).

7. Ablova N.E. The Russian Fascist Party in Manchuria // Belarusian Journal of International Law and International Relations. 1999. No. 2. (In Russ.).

8. Khisamutdinov A.A. The Russian Periodical Press in Harbin // Oikumena. 2016. No. 2. P. 154–158. (In Russ.).

9. Khisamutdinov A.A. Reference Books of the Russian Emigration in China // Bibliosphere. 2025. No. 2. P. 55–61. (In Russ.).

10. Stefan D. Russian Fascists: Tragedy and Farce in Exile, 1925–1945 / auth. transl. from English by L.Yu. Motylev ; foreword by L.P. Delyusin. Moscow : Slovo, 1992. 441 p. (In Russ.).

11. Xu Xueping, Abueva N.A., Yanqiu W. "A Look at China" in the Literature of Russian Diaspora Writers: Points of Co-existence of History and Modernity // Political Linguistics. 2024. No. 3. P. 278–284. (In Russ.).

12. Zabiyako A.P. The Borderland as a Given of Human Existence // Voprosy Filosofii. 2016. No. 11. P. 26–36. (In Russ.).

13. Plebanek O., Pyzh V., Rozenko S., Petrov S. Political Philosophy of Eurasianism: Paradigmatic Foundations and Their Limitations // WISDOM. 2022. Vol. 23, no. 3. P. 134–144. (In Russ.).

14. Zabiyako A.A., Zabiyako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. Russian Harbin: The Experience of Building a Life in the Far Eastern Frontier / Ed. by A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk : Amur State University, 2015. 462 p. (In Russ.).

15. Ablova N.E. The Chinese Eastern Railway and the Fate of Russian Emigration in China: International and Political Aspects (First Half of the 20th Century). Moscow : Russkaya Panorama, 2004. 432 p. (In Russ.).

16. Melikhov G.V. Bely Harbin: The Mid-1920s / Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences. Moscow : Russkiy Put, 2003. 440 p. (In Russ.).

17. Rubezh. Scientific Ethnography (Scientific and Publicistic Texts). Inventory of Materials. URL: https://emigrant.amursu.ru/fondy/20200/ (accessed: 13.07.2026). (In Russ.).

18. Zabiyako A.A., Senina E.V. The Image of China and the Chinese in the Culture and Literature of the Far Eastern Emigration. Moscow, 2018. (In Russ.).

19. Khisamutdinov A.A. Russian Eurasianism in the Asia-Pacific Region // Asia-Pacific Region: Economy, Politics, Law. 2016. No. 1–2. P. 131–151. (In Russ.).

20. Aurilene E.E. The Russian Diaspora in China: Manchuria. Northern China. Shanghai (1920–1950s) : monograph. Khabarovsk : Khabarovsk Border Institute of the FSB of the Russian Federation, 2003. 214 p. (In Russ.).

21. Zabiyako A.A. Religious radicalism and artistic ideas of the national revolution (the experience of Russian Harbin) // Religious Studies. 2016. No. 2. P. 140–158. (In Russ.).

22. Ustryalov N.V. The Problem of Progress // Ustryalov N.V. Collected Works. In 3 vols. Vol. 3. Moscow : ROSSPEN, 2010. P. 78–126. (In Russ.).

23. Ivanov Vs.N. We: Cultural and Historical Foundations of Russian Statehood. 2nd ed. Moscow : Librokom, 2015. 256 p. (In Russ.).

24. Ivanov Vs.N. Lights in the Fog. Thoughts on the Russian Experience. 2nd edition. Moscow : Librokom, 2016. 128 p. (In Russ.).

25. Zabiyako A.P., Kobyzov R.A., Ponkratova L.A. Russians in the Far Eastern Frontier: Ethnic Experience of the 17th – Early 20th Centuries // Russians and Chinese: Ethnomygratory Processes in the Far East / Ed. by A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk : Amur State University, 2009. P. 9–35. (In Russ.).

26. Zabiyako A.P. Russians and Chinese in the Far East: twenty-five years of life in an open border // Russia and China on the Far Eastern borders. Ethnocultural processes in a political context. Issue 10 / Ed. by A.P. Zabiyako, A.A. Zabiyako. Blagoveshchensk : Amur State University. University, 2013. P. 15–30. (In Russ.).

27. Ustryalov N.V. In the struggle for Russia : a collection of articles. Harbin : Okno, 1920. 80 p. (In Russ.).

28. Gins G.K. Right and Power: Essays on the Theory of Law and Politics. Harbin : KVZHD Printing House, 1929. 112 p. (In Russ.).

29. Kodjak I.B. Sociosophy: A New Science of the State as a Social Organism and Its Soul – Progress. Part 1. Harbin : I.B. Kodjak, 1937. 406 p. (In Russ.).

30. Heilongjiang Provincial Archives. F. 83. D. 487. L. 16–17, 22. (In Russ.).

31. Pecheritsa V.F. Spiritual Culture of the Russian Emigration in China: A Monograph. Vladivostok : Far Eastern University Press, 1999. P. 10–11. (In Russ.).

32. Melnikov Yu.N. Russian Fascists in Manchuria (K.V. Rodzaevsky: The Tragedy of an Individual) // Problems of the Far East. 1991. No. 2. P. 109–121. (In Russ.).

33. Onegina S.V. The Russian Fascist Union in Manchuria and Its Foreign Relations // Voprosy istorii. 1997. P. 92. (In Russ.).

34. Poltoratsky N.P. P.B. Struve as a Political Thinker. London (Ontario) : Zarya, 1981. 74 p. (In Russ.).

35. Poltoratsky N.P. Russia and Revolution: Russian Religious-Philosophical and National-Political Thought of the 20th Century: A Collection of Articles. Tenafly : Hermitage Publishers, 1988. 352 p. (In Russ.).

36. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Russian Philosophy of History: A Course of Lectures. 2nd ed., add. Moscow : Aspect Press, 1999. 398 p. (In Russ.).

37. Vedenin Yu.A. Essays on the Geography of Art. St. Petersburg ; Moscow, 1997. (In Russ.).

38. Kalutskov V.N. Ethnocultural Landscaping and the Concept of Cultural Landscape // Cultural Landscape: Issues of Theory and Methodology. Smolensk, 1998. P. 6–13. (In Russ.).

39. Vedenin Yu.A. M.E. Kuleshova. Cultural Landscape as an Object of Cultural and Natural Heritage // Izv. RAS. Ser. Geography. 2001. No. 1. P. 7–14.

Информация об авторе

М.А. Паршин – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук.

Information about the author

M.A. Parshin – is a graduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the School of Arts and Humanities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 205–209
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 205–209

ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

PROBLEMS OF THE FAR EAST

Научная статья
УДК 316.7:159.9
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-205-209

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ ВЕТЕРАНОВ СПЕЦИАЛЬНОЙ ВОЕННОЙ ОПЕРАЦИИ В СУБЪЕКТАХ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ОКРУГА: АНАЛИЗ ЗАПРОСОВ, БАРЬЕРОВ И ПРОЕКТНЫЕ РЕШЕНИЯ

Елена Владимировна Матвеева[1]✉, **Хэшэкто Анатольевич Бодиев**[2]
[1, 2]Восточно-Сибирский государственный институт культуры, Улан-Удэ, Россия
[1]moniket@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-0961-1708

Аннотация. В статье рассматривается проблема социально-культурной реабилитации участников специальной военной операции и членов их семей. Авторы обращаются к данной теме в связи с высоким уровнем посттравматических расстройств среди ветеранов, с одной стороны, и низкой обращаемостью за прямой психологической помощью – с другой. Эмпирическую базу составило социологическое исследование, проведённое в городе Улан-Удэ. На основе анализа мнений четырёх групп респондентов (ветераны и их близкие, профильные специалисты, представители администрации, общественные организации) были выявлены ключевые барьеры и наиболее востребованные форматы работы. Результаты показали, что привычные методы психологической поддержки нередко отвергаются, тогда как спорт, выездные мероприятия и трудотерапия вызывают устойчивый интерес. В ответ на выявленные запросы авторами разработан проект центра «СВОй круг» – модель комплексной реабилитации, учитывающая принцип «обходного пути» и готовая к тиражированию в других муниципалитетах.

Ключевые слова: социально-культурная реабилитация, участники СВО, посттравматическое стрессовое расстройство, социальное проектирование, «СВОй круг», Улан-Удэ

Original article

SOCIOCULTURAL REHABILITATION OF VETERANS OF THE SPECIAL MILITARY OPERATION IN THE SUBJECTS OF THE FAR EASTERN FEDERAL DISTRICT: ANALYSIS OF NEEDS, BARRIERS, AND PROJECT SOLUTIONS

Elena V. Matveeva[1]✉, **Kheshketo A. Bodiev**[2]
[1, 2]East Siberian State Institute of Culture, Ulan-Ude, Russia
[1]moniket@yandex.ru✉, https://orcid.org/0000-0003-0961-1708

Abstract. The article addresses the problem of socio-cultural rehabilitation of participants in the Special Military Operation and their family members. The authors turn to this topic due to the high prevalence of post-traumatic disorders among veterans, on the one hand, and the low rate of seeking direct psychological help, on the other. The empirical basis of the study is a sociological survey conducted in the city of Ulan-Ude. By analyzing the opinions of four groups of respondents – veterans and their families, specialized professionals, representatives of the local administration, and public organizations – the study identifies key barriers and the most sought-after formats of rehabilitation activities. The results indicate that conventional methods of psychological support are often rejected, whereas sports, outdoor events, and occupational therapy generate sustained interest. In response to the identified needs, the authors develop a project model of a rehabilitation center called "SVOy Krug" (One's Own Circle). The model incorporates the principle of a "roundabout way" of engagement and is designed to be replicable in other municipalities.

Keywords: socio-cultural rehabilitation, participants İn the special military operation, post-traumatic stress disorder, social project design, "SVOy Krug", Ulan-Ude

Меры, которые предпринимает государство в области социальной и финансовой поддержки участников СВО и их семей, направлены на удовлетворение текущих финансовых потребностей военнослужащих, а также на обеспечение их финансовой стабильности после завершения службы. Кроме того, значительные единовременные выплаты призваны компенсировать тяжёлые последствия ранений и потери близких.

Не остаются без внимания и заслуги военнослужащих, проявляющих героизм на поле боя. Для них предусмотрены специальные поощрительные вы-

© Матвеева Е.В., Бодиев Х.А., 2026

платы за участие в активных наступательных действиях и за уничтожение вражеской техники.

Однако государственная поддержка не ограничивается лишь финансовыми мерами. Широкий спектр социальных гарантий, включая присвоение статуса ветерана боевых действий, предоставление образовательных льгот детям военнослужащих, а также обеспечение доступа к психологической помощи, направлен на защиту прав и интересов участников СВО и их семей. Среди мер социальной поддержки можно указать такие, как:

1) вовлечение демобилизованных бойцов в систему патриотического воспитания и наставничества, что является одним из важных направлений деятельности фонда «Защитники Отечества», созданного по инициативе Президента России Владимира Путина[1]. С 1 июня 2023 г. проведено более пяти с половиной тысяч патриотических, спортивных, культурно-досуговых и творческих мероприятий с участием демобилизованных бойцов и членов семей погибших героев[2];

2) поддержка Минкультом проекта «Единой России» о социокультурной реабилитации участников СВО, в рамках которого за полгода около 500 бойцов посетили Третьяковскую галерею, Пушкинский и Исторический музеи, другие учреждения культуры[3];

3) обучение и переобучение ветеранов специальной военной операции, психологическое сопровождение демобилизованных бойцов, а также их поддержка в трудоустройстве.

Несмотря на значительные усилия, предпринимаемые государством, реализация мер поддержки сталкивается с рядом проблем. Бюрократические барьеры, недостаточное финансирование отдельных программ, нехватка квалифицированных специалистов, несогласованность действий различных ведомств, а также низкая информированность граждан о существующих мерах поддержки – всё это снижает эффективность системы реабилитации. Нередко, чтобы получить положенную помощь, военнослужащим и их семьям приходится преодолевать многочисленные бюрократические препоны, что, в свою очередь, вызывает разочарование и недоверие к государственным институтам.

Сегодня перед обществом и государством стоит задача, которую невозможно решить только материальными выплатами или медицинской помощью. Речь идёт о психологической и социальной адаптации людей, вернувшихся с фронта, а также членов их семей, которые нередко оказываются в ещё более уязвимом положении. По оценкам специалистов, от трети до сорока процентов ветеранов боевых действий сталкиваются с посттравматическим стрессовым расстройством, депрессивными состояниями и тревожными расстройствами [1–3].

В сфере психологической помощи особенно остро ощущается нехватка квалифицированных специалистов, способных работать с последствиями тяжелых психологических травм, полученных в условиях боевых действий. Недостаточное финансирование специализированных программ реабилитации в отдельных регионах ограничивает доступ к качественной помощи. К сожалению, наблюдаемая проблема неравномерного доступа к мерам поддержки в различных регионах страны актуальна для Республики Бурятия и связана с проблемой недофинансирования региональных программ и низким уровнем развития необходимой инфраструктуры.

Как показывает практика, прямое обращение к психологу для многих участников СВО неприемлемо. Корни этого явления лежат в мужской военной культуре, где признать душевную боль равносильно проявлению слабости, а также в недоверии к системе и страхе стигматизации.

Особую роль в этой связи приобретают социально-культурные методы реабилитации, которые подразумевают добровольную вовлеченность участника СВО в творчество, спорт, досуговые увлечения и на основе этого приобретение новых компетенций, расширение коммуникативной зоны, удовлетворение гедонистических запросов [4; 5].

Ведущей целью социально-реабилитационных технологий является полная интеграция участника СВО в общество, изменение социальных ценностно-структурирующих ориентаций с личных проблем на социально личностные и обретение психологической стабильности.

В этой связи в перечень важнейших аспектов реабилитации входят такие, как преодоление социальной изоляции и отчуждения, восстановление и развитие коммуникативных навыков, формирование позитивной самооценки и чувства собствен-

[1] В Минобрнауки России прошло первое заседание рабочей группы по обучению, переобучению и трудоустройству ветеранов СВО // Мин-во науки и ВО РФ : офиц. сайт. URL: https://minobrnauki.gov.ru/press-center/news/novosti-ministerstva/70536/ (дата обращения: 31.01.2025).

[2] Более тысячи ветеранов СВО принимают участие в патриотическом воспитании молодежи // Комсомольская правда. URL: https://www.kp.ru/daily/27596/4868186/ (дата обращения: 31.01.2025).

[3] Минкульт поддержал проект «Единой России» о социокультурной реабилитации участников СВО // Единая Россия : офиц. сайт. URL: https://er.ru/activity/news/minkult-podderzhal-proekt-edinoj-rossii-o-sociokulturnoj-reabilitacii-uchastnikov-svo (дата обращения: 31.01.2025).

ного достоинства, развитие творческого потенциала, раскрытие своих креативных возможностей, восстановление чувства принадлежности к социуму, повышение культуры и образованности [6].

В городе Улан-Удэ, как во многих других российских городах и регионах, нет целостной системы, способной дать участникам СВО и их семьям все эти технологии комплексно.

Разрозненные концерты к памятным датам, медицинская реабилитация в госпиталях и единичные психологические консультации не образуют той среды, где человек мог бы получить поддержку комплексно и в удобной для него форме. Данное противоречие – между острой потребностью в реабилитации и отсутствием работающей модели – и определило проблемное поле настоящего исследования.

Для того чтобы предложить практическую модель, недостаточно опираться только на теоретические выкладки. Необходимо понять, чего на самом деле хотят сами ветераны и их семьи, с какими трудностями они сталкиваются, какие форматы вызывают у них интерес, а какие – отторжение. С этой целью в марте 2026 г. в Улан-Удэ было проведено социологическое исследование.

Поскольку реабилитационный процесс затрагивает множество сторон, предпринятый опрос охватывал разные целевые группы. В опросе приняли участие четыре категории респондентов. Первая – это сами участники СВО и члены их семей. Вторая – специалисты, работающие в сфере психологической и социально-культурной помощи: психологи, артисты, реабилитологи. Третью группу составили представители городской администрации и муниципальных учреждений. И, наконец, четвёртую – общественные организации, включая советы ветеранов, объединения «Вдовы России» и «Солдатские матери». Анкетирование проводилось онлайн с использованием четырёх типов анкет – отдельно для каждой категории, что позволило взглянуть на проблему с разных точек зрения и оценить возможности применения эффективных реабилитационных технологий.

Ответы участников боевых действий показали, что ведущей проблемой остается психологическая реабилитация. Ветераны боевых действий отмечают негативные свойства своего поведения: вспышки гнева, раздражительность, тревожность, подавленное настроение, – 70 % опрошенных отметили эти особенности своего состояния. Бюрократические сложности решения проблем отметили 53 % респондентов, а 42 % – что потеряли интерес к тому, что раньше доставляло им радость.

Респондентам предлагалось ответить на вопросы о том, что предпочтительнее им в реализации своих досуговых интересов, где нужно было оценить по пятибалльной системе то, что им больше нравится. И здесь выявился чёткий рейтинг предпочтений.

Абсолютным лидером с большим отрывом стали спортивные и адаптивные занятия – их оценили в 4,8 балла. Практически никто из опрошенных не поставил оценку ниже трёх. На втором месте с результатом 4,5 балла расположились выездные мероприятия на природу, экскурсии и походы. Музыка, пение и игра на инструментах набрали уже заметно меньше – 3,6 балла. А вот к групповым встречам с психологом отношение оказалось прохладным: средняя оценка составила всего 2,9 балла. Замыкают рейтинг рисование, лепка и арт-терапия – лишь 2,7 балла.

Эти данные, на наш взгляд, заслуживают отдельного комментария. Ветераны и их семьи готовы заниматься спортом, выезжать на природу, но категорически не хотят «лезть в душу» под руководством психолога. Арт-терапия, которую в кабинетах часто преподносят как психологический метод, также вызывает отторжение – вероятно, потому что ассоциируется с «несерьёзным», «женским» или «детским» занятием.

Ещё один тревожный сигнал: на вопрос об обращении за психологической помощью только каждый четвёртый ответил, что уже пользовался такими услугами, 35 % признались, что не обращались, но допускают такую возможность в будущем. И наконец, 41 % – почти каждый второй – заявили прямо: не обращались и не планируют обращаться. Среди причин назывались уже упомянутая установка «справлюсь сам», недоверие к психологам, нехватка времени, а также элементарное незнание, куда можно пойти.

Показательно и то, что 83 % респондентов выразили готовность участвовать в семейных мероприятиях вместе с ветераном. Это важный ресурс: семья не только не является помехой, но и готова включаться в реабилитационный процесс.

В открытых вопросах респонденты сформулировали главное пожелание, которое прошло красной нитью через многие ответы: «Было бы хорошо, если бы появилось место, где оказывались бы все услуги». Идея «одного окна», единого центра, куда можно прийти и получить всё сразу, оказалась созвучна подавляющему большинству.

Опрос других категорий респондентов показал, что большинство специалистов, которые вошли в число респондентов, оценили запрос со стороны ветеранов как низкий. Две трети опрошенных специалистов назвали главным барьером недоверие,

замкнутость и избегание помощи. Каждый третий признался, что ему не хватает собственных знаний и навыков для работы с посттравматическим синдромом у ветеранов боевых действий.

Среди представителей администрации почти единодушно (девяносто процентов) прозвучал запрос на острую нехватку квалифицированных кадров – психологов и реабилитологов, 40 % указали на слабую межведомственную координацию. А общественные организации, которые работают с семьями напрямую, высказались ещё более четко: все без исключения подтвердили необходимость создания специализированного центра «одного окна», а более половины оценили взаимодействие с властью как формальное и неэффективное.

Полученные данные стали эмпирическим фундаментом для разработки практической модели «СВОй круг» как круг «своих людей», которые пережили похожий опыт, с другой – круг как символ завершённости, целостности, возвращения к нормальной жизни.

Главная концептуальная находка проекта – принцип «обходного пути». Мы не заставляем ветерана идти к психологу и не вешаем на него ярлык «больного». Вместо этого мы предлагаем ему то, что он сам выбрал в опросе: спорт, выезды на природу, работу руками в мастерской. Психолог при этом присутствует в центре, но он не навязывается – он становится доступен тогда, когда сам человек созреет для разговора.

Пространство центра спроектировано с учётом потребностей людей с ПТСР, для которых важно иметь возможность уединиться и контролировать своё окружение. Общая площадь – от ста пятидесяти до двухсот квадратных метров. Здесь предусмотрены: просторная входная зона с мягкой мебелью и чайным столиком, изолированный кабинет психолога со звукоизоляцией, трансформируемый зал для групповых занятий, который можно использовать и для йоги, и для киноклуба, и для арт-терапии. Особое место занимают мастерские трудотерапии – столярная, гончарная и швейная, где можно работать руками и видеть конкретный результат. Кроме того, в центре будет комната отдыха с настольными играми и мягкими пуфами, спортивный уголок с ковриками и несложными тренажёрами, а также рабочий кабинет для администратора и социального координатора.

Штат центра необходимо сформировать таким образом, чтобы охватить все ключевые направления. Это руководитель проекта, психолог, арт-терапевт, инструктор по трудотерапии и социальный координатор. Бюджет проекта рассчитан на восемь месяцев и составляет 5 миллионов рублей. В эту сумму входит ремонт и подготовка помещения, закупка мебели, оборудования для мастерских и творчества, спортивный инвентарь, компьютерная и оргтехника. Также предусмотрены средства на выездные мероприятия, информационное сопровождение и оценку эффективности и тиражирование модели.

Ожидаемые результаты мы разделяем на количественные и качественные. За восемь месяцев планируется привлечь не менее двухсот постоянных участников, провести не менее ста групповых занятий и не менее пятидесяти индивидуальных консультаций, организовать восемь выездных мероприятий. По итогам работы рассчитываем зафиксировать снижение уровня тревоги не менее чем у шестидесяти процентов регулярных участников и улучшение социальной активности у семидесяти процентов. Но не менее важен и качественный эффект: преодоление чувства изоляции, появление новых дружеских связей, восстановление внутрисемейных отношений, возвращение самоуважения через видимые результаты труда.

Проведённое исследование убедительно показывает, что традиционная модель психологической помощи, при которой человек должен прийти на приём и рассказать о своих проблемах, для значительной части ветеранов неприемлема. Более 40 % опрошенных прямо заявили, что не пойдут к психологу ни сейчас, ни в будущем. Однако это не значит, что они не нуждаются в поддержке. Они нуждаются, но в другой форме – через спорт, через общение на природе, через работу руками.

Разработанный проект «СВОй круг» предлагает именно такую форму. Он построен на данных реального опроса, а значит, отвечает не умозрительным представлениям, а подлинным запросам целевой аудитории. Модель имеет детальный бюджет, календарный план и методическое обеспечение, что делает её пригодной для тиражирования в других городах и районах.

В перспективе пилотная апробация модели в реальных условиях, после чего – в корректировке и широком распространении методических рекомендаций. Но уже сейчас можно с уверенностью сказать: социально-культурная реабилитация – это не «дополнительная опция» и не «культурный досуг», а полноценный и часто единственно возможный путь восстановления для тех, кто прошёл через войну.

Список источников

1. Бурков Киприан Психолого-психотерапевтическая и духовно-психологическая помощь участникам и ветеранам СВО и их семьям // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы : материалы Всерос. конф. 2023. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/psihologo-psihoterapevticheskaya-i-duhovno-psihologicheskaya-pomosch-uchastnikam-i-veteranam-svo-i-ih-semyam (дата обращения: 04.05.2026).

2. Зимовец А.В., Мишечка Т.А., Куликов М.А. «Дорожная карта» реинтеграции ветеранов СВО: от социальной адаптации к активной экономической роли // Вестник ТИУиЭ. 2025. № 4 (48). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/dorozhnaya-karta-reintegratsii-veteranov-svo-ot-sotsialnoy-adaptatsii-k-aktivnoy-ekonomicheskoy-roli (дата обращения: 04.05.2026).

3. Хабибулин Д.А., Селезнева В.В., Хабибулин Д.Д. Психологическая помощь детям ветеранов и участников специальной военной операции // Проблемы современного педагогического образования. 2025. № 87-1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/psihologicheskaya-pomosch-detyam-veteranov-i-uchastnikov-spetsialnoy-voennoy-operatsii (дата обращения: 04.05.2026).

4. Тарабрина Н.В., Хажуев И.С. Посттравматический стресс и защитно-совладающее поведение у населения, проживающего в условиях длительной чрезвычайной ситуации // Экспериментальная психология. 2015. № 8(3). С. 215–226. URL: https://doi.org/10.17759/exppsy.2015080318 (дата обращения: 04.05.2026).

5. Лазебная Е.О. Синдром посттравматических стрессовых нарушений: современное состояние и проблемы // Психологический журнал. 1992. Т. 13, № 2. С. 120–127. URL: https://lib.ipran.ru/paper/21205135 (дата обращения: 04.05.2026).

6. Кадыров Э.И. Сущность понятия «Социально-культурная реабилитация» // Культура: теория и практика. 2017. № 2 (17). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-ponyatiya-sotsialno-kulturnaya-reabilitatsiya (дата обращения: 04.05.2026).

References

1. Burkov Kiprian Psychological, Psychotherapeutic, and Spiritual-Psychological Assistance to Participants and Veterans of the Special Military Operation and Their Families // Modern Christian Psychology and Anthropology: Current Issues: Proceedings of the All-Russian Conference. 2023. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/psihologo-psihoterapevticheskaya-i-duhovno-psihologicheskaya-pomosch-uchastnikam-i-veteranam-svo-i-ih-semyam (accessed: 04.05.2026). (In Russ.).

2. Zimovets A.V., Mishechka T.A., Kulikov M.A. "Roadmap" for the reintegration of veterans of the SVO: from social adaptation to an active economic role // Bulletin of the TIUE. 2025. № 4 (48). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/dorozhnaya-karta-reintegratsii-veteranov-svo-ot-sotsialnoy-adaptatsii-k-aktivnoy-ekonomicheskoy-roli (accessed: 04.05.2026). (In Russ.).

3. Khabibulin D.A., Selezneva V.V., Khabibulin D.D. Psychological Assistance to Children of Veterans and Participants of the Special Military Operation // Problems of Modern Pedagogical Education. 2025. No. 87-1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ psihologicheskaya-pomosch-detyam-veteranov-i-uchastnikov-spetsialnoy-voennoy-operatsii (accessed: 04.05.2026). (In Russ.).

4. Tarabrina N.V., Khazhuev I.S. Post-traumatic stress and protective-coping behavior in the population living in conditions of a long-term emergency // Experimental Psychology. 2015. No. 8(3). P. 215–226. URL: https://doi.org/10.17759/exppsy.2015080318 (accessed: 04.05.2026). (In Russ.).

5. Lazebnaya E.O. Post-traumatic Stress Disorder Syndrome: Current State and Problems // Psychological Journal. 1992. Vol. 13, no. 2. P. 120–127. URL: https://lib.ipran.ru/paper/21205135 (accessed: 04.05.2026). (In Russ.).

6. Kadyrov E.I. The Essence of the Concept of "Social and Cultural Rehabilitation" // Culture: Theory and Practice. 2017. No. 2 (17). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-ponyatiya-sotsialno-kulturnaya-reabilitatsiya (accessed: 04.05.2026). (In Russ.).

Информация об авторах

Е.В.Матвеева – кандидат социологических наук, доцент;
Х.А. Бодиев – бакалавр профиля «Менеджмент социально-культурной деятельности».

Information about the authors

E.V. Matveeva is Candidate of Sciences (Sociology), Associate Professor;
Kh.A. Bodiev is a Bachelor of Social and Cultural Management.

Вклад авторов:
Матвеева Е.В. – научное руководство, концепция исследования, доработка текста.
Бодиев Х.А. – подготовка текста статьи, исследовательские процедуры.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors:
Matveeva E.V. – scientific supervision, research concept, and text revision.
Bodiev Kh.A. – preparation of the article text and research procedures.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 210–215
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 210–215

Научная статья
УДК 159.9:316.628:001.89
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-210-215

СИСТЕМА МОТИВАЦИИ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ К НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ И ЭМПИРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Анна Андреевна Леженина[1], **Валентина Викторовна Комарова**[2]
[1, 2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия
[1]lanna0808@mail.ru
[2]valya-com.71@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена изучению системы мотивации молодых ученых к научной деятельности. В работе представлен теоретический анализ подходов к пониманию мотивации, мотивов профессиональной деятельности и специфики научного труда. Рассмотрены классификации мотивов отечественных и зарубежных авторов. Эмпирическая часть исследования направлена на выявление доминирующих факторов мотивации и стимулов, способствующих вовлечению студентов и молодых исследователей в научно-исследовательскую деятельность. На основе результатов анкетирования и диагностики сделан вывод о комплексном характере мотивации, где ведущую роль играют как материальные стимулы, так и потребности в профессиональном росте и самореализации.

Ключевые слова: мотивация, научная деятельность, молодой ученый, система мотивации, профессиональные мотивы, стимулирование

Original article

THE MOTIVATION SYSTEM FOR YOUNG RESEARCHERS: THEORETICAL ASPECTS AND EMPIRICAL ANALYSIS

Anna A. Lezhenina[1], **Valentina V. Komarova**[2]
[1, 2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia
[1]lanna0808@mail.ru
[2]valya-com.71@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the motivation system for young scientists to engage in scientific activity. The work presents a theoretical analysis of approaches to understanding motivation, motives of professional activity and the specifics of scientific work. The article reviews the classifications of motives proposed by both Russian and foreign scholars. The empirical part of the study is aimed at identifying the dominant factors of motivation and incentives that encourage students and young researchers to take part in research activities. Based on the results of the survey and diagnostics, it was concluded that motivation is a complex phenomenon, where both material incentives and the need for professional growth and self-fulfillment play a leading role.

Keywords: motivation, scientific activity, young researchers, motivation system, professional motives, incentives

Мотивы профессиональной деятельности играют ключевую роль в жизни каждого человека, определяя его активность, эффективность и удовлетворенность трудом. Понимание этих мотивов позволяет разрабатывать эффективные системы мотивации, отвечающие индивидуальным потребностям и ценностям субъекта труда. В контексте высшего образования и научной сферы особую актуальность приобретает вопрос мотивации молодых ученых, которые сталкиваются с высокими требованиями к результативности, необходимостью постоянного саморазвития и часто – с недостаточной институциональной поддержкой.

Настоящее исследование направлено на изучение системы мотивации молодого ученого к научной деятельности. В работе анализируются теоретические подходы к пониманию мотивации и мотивов профессиональной деятельности, рассматривается специфика научной деятельности как особого вида интеллектуально-творческого труда, а также эмпирически исследуются факторы, влияющие на мотивацию молодых исследователей.

В современной науке отсутствует единое определение мотивации, что обусловлено сложностью и многогранностью данного феномена. Мотивацию рассматривают как совокупность факторов, опре-

© Леженина А.А., Комарова В.В., 2026

деляющих поведение; как совокупность мотивов; как побуждение, вызывающее активность организма. В рамках данной работы мотивации трактуются как совокупности побуждающих факторов (мотивы, потребности, стимулы, ситуативные факторы), детерминирующих активность личности. Такой подход позволяет учитывать как внутренние диспозиции человека, так и внешние обстоятельства, что особенно важно при анализе мотивации молодых ученых.

Исторически изучение мотивации восходит к идеям древнегреческих философов. Значительный вклад в развитие этого направления внесли эволюционная теория Ч. Дарвина, а в XX в. – когнитивная и гуманистическая психология. Среди ключевых фигур следует выделить К. Левина, А. Маслоу, Г. Олпорта, К. Роджерса, а также Д. МакКлелланда и Г. Хекхаузена.

Особое место в исследовании профессиональной мотивации занимает иерархическая теория потребностей А. Маслоу, согласно которой поведение человека определяется стремлением к удовлетворению потребностей от физиологических до потребности в самоактуализации. Ф. Герцберг, в свою очередь, предложил двухфакторную теорию, разделив факторы трудовой деятельности на гигиенические (связанные с условиями труда) и мотивационные (связанные с содержанием работы и возможностью самореализации).

Современные теории мотивации подразделяются на две основные группы.

Содержательные теории фокусируются на анализе потребностей и их связи с мотивацией (Маслоу, Герцберг, МакКлелланд).

Процессуальные теории рассматривают распределение усилий и выбор поведения для достижения целей с учетом восприятий и ожиданий (теория ожиданий В. Врума, теория справедливости, модель Портера–Лоулера).

Применительно к профессиональной деятельности мотивы выступают внутренними побуждениями, определяющими направленность поведения человека в рамках его профессиональной роли. Профессиональная деятельность, в свою очередь, представляет собой институционализированную систему работ, требующую от специалиста специализированных знаний, способностей и творческого подхода [7].

В структуре профессиональной мотивации выделяют три группы мотивов: мотивы трудовой деятельности, мотивы выбора профессии и мотивы выбора места работы. Мотивационный процесс выбора профессии является сложным и включает как внутренние потребности человека, так и внешние социальные факторы.

Различные авторы предлагают свои классификации мотивов профессиональной деятельности:

- Котов С.С. разделяет мотивы на непосредственные (включенные в процесс деятельности) и опосредованные (выходящие за рамки деятельности), среди которых выделяет социальные мотивы, мотивы достижения успеха и стимульные мотивы.
- Ильин Е.П. выделяет мотивы общественного характера (польза обществу, признание), мотивы материального приобретения благ и мотивы самоактуализации [6].
- Москвичев С.Г. строит классификацию по иерархическому принципу: от удовлетворения естественных потребностей до стремления к самореализации.
- Замфир К., а также А.И. Зеличенко и А.Г. Шмелев предлагают деление мотивов на внешние (условия труда, оплата, престиж, давление) и внутренние (интерес к процессу и результату, самореализация) [4].

Анализ классификаций позволяет заключить, что, несмотря на различия в подходах, практически все концепции выделяют три ключевые группы мотивов: материальные, социальные и связанные с самореализацией.

Научная деятельность представляет собой сферу человеческой активности, направленную на выработку и систематизацию объективных знаний о действительности. Согласно Федеральному закону «О науке и государственной научно-технической политике», научная деятельность – это деятельность, направленная на получение и применение новых знаний [9].

В структуре науки как сложного явления выделяют три элемента: систему знаний, научную деятельность как особый вид человеческой активности и общественные условия ее развития [5]. Научно-исследовательская деятельность рассматривается как вид интеллектуально-творческой деятельности, возникающий на основе поисковой активности и исследовательского поведения. Её характеризуют:

– творческий характер, определяемый личностными качествами исследователя;

– ориентация на получение нового знания как конечного результата;

– обезличенность и абстрактность – результаты не должны зависеть от индивидуальных особенностей ученого;

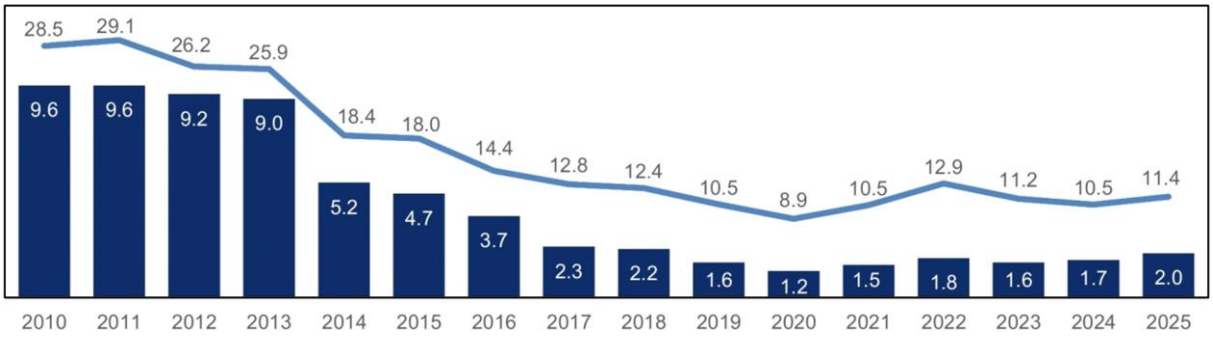
– сочетание новаторства и традиционности;

– наличие специального научного языка и специализированного инструментария;

– длительный цикл получения результатов, что затрудняет оценку эффективности [2].

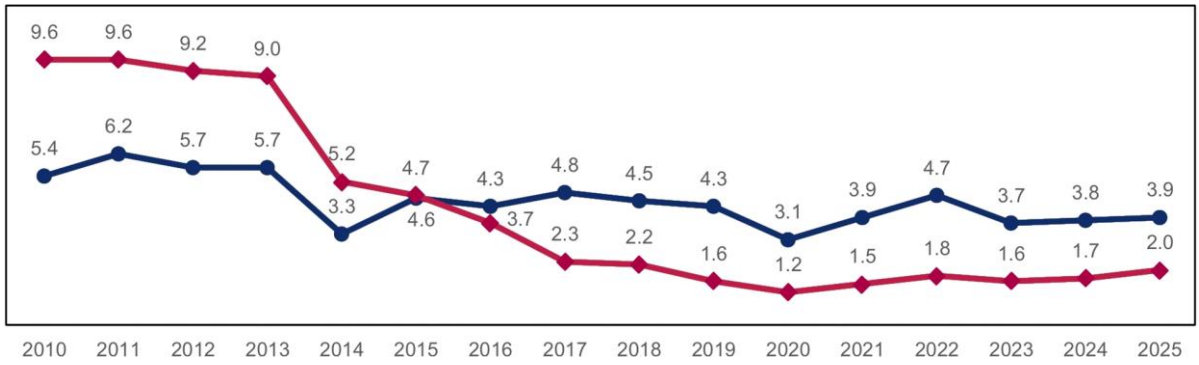
В условиях высшего образования научная деятельность неразрывно связана с учебным процессом, выступая источником новых знаний и методом подготовки высококвалифицированных кадров. Традиционно аспирантура рассматривается как форма подготовки высококвалифицированных кадров, способных создавать, внедрять и распространять инновации, способствуя технологическому лидерству и социально-экономической безопасности страны. Однако следует отметить изменение мотивов поступающих. Карьерные траектории выпускников становятся более разнообразными: от преподавателя, преподавателя-исследователя в вузе до руководителей исследовательскими проектами на производстве. И это требует новых подходов к программам и формам аспирантуры. Одной из таких современных форм является производственная аспирантура. Тем не менее происходит снижение всех показателей ее результативности, из которых ключевой – доля выпускников аспирантуры, завершивших обучение с защитой диссертации. По расчетам ИСИЭЗ НИУ ВШЭ, источником которых являются данные Росстата, в 2025 г. выпуск из аспирантуры РФ составил 17,7 тыс. чел., из них 2 тыс. сумели защитить кандидатские диссертации в период подготовки – на 21 % больше, чем в 2024 г. (рис. 1). Во многом такой прирост – результат всплеска интереса к аспирантуре в 2022 г., когда на соответствующие программы поступили 45,1 тыс. чел.

Традиционно базовым показателем эффективности аспирантуры считается удельный вес выпущенных с защитой диссертации в период подготовки. В 2025 г. этот показатель вырос до 11,4 %, однако он все еще ниже отметки 2010 г. (28,5 %). Между тем такой формальный подход оставляет без внимания защиты диссертаций, которые проходят после выпуска из аспирантуры, даже в ближайшие несколько лет. Так, по данным Росстата, в 2025 г. защитили кандидатские диссертации почти 4 тыс. чел., прошедших подготовку в предыдущие годы, что в два раза превышает показатель по выпущенным в текущем году (рис. 2). Тренд на преобладание числа защит, проведенных уже после выпуска из аспирантуры, наблюдается с 2016 г. [8]. Его появление связано с реформами этой формы подготовки научных и научно-педагогических кадров, увеличением нагрузки на аспирантов, изменением порядка присуждения ученых степеней, требований к диссертациям и диссертационным советам и др.



Источник: расчеты ИСИЭЗ НИУ ВШЭ по данным Росстата.

Рис. 1. Выпуск из аспирантуры с защитой диссертации: – количество выпускников с защитой, тыс. чел.; – удельный вес выпущенных с защитой, %



Источник: расчеты ИСИЭЗ НИУ ВШЭ по данным Росстата.

Рис. 2. Защита диссертаций по типу выпускников аспирантуры, тыс. чел.: – выпускники прошлых лет; – аспиранты отчетного года

Выше средней по стране доля выпускников, прошедших защиту диссертации в период подготовки, в 2025 г. в Приволжском (14,7 %) и Северо-Западном (14,2 %) федеральных округах. Значительно ниже – в Дальневосточном ФО (2,6 %). Среди регионов лидировали Курская (101 выпущенный аспирант, из них 33,7 % защитили диссертации в срок), Новгородская (21 чел., с защитой 28,6 %), Кировская (39 чел., с защитой 28,2 %) и Белгородская (249 чел., 25,7 % с защитой) области.

С.В. Жучкова, А.И. Нефедова, Е.А. Терентьев, Н.М. Смирнов в своей работе «Барьеры при подготовке диссертаций в российской аспирантуре» выявляют и анализируют ответы выпускников аспирантуры на вопрос: «На ваш взгляд, в какой мере перечисленные факторы помешали вам защитить диссертацию?».

Были представлены следующие ответы:

– необходимость совмещать аспирантскую деятельность с работой;

– недостаточное финансирование моего исследования (отсутствие грантов, низкая стипендия и т.п.);

– семейные обстоятельства;

– трудности с написанием (подготовкой текста) диссертации;

– трудности организации процесса предзащиты/защиты;

– трудности с подготовкой и публикацией статей по теме диссертации;

– отсутствие диссертационного совета или невозможность найти диссертационный совет для защиты;

– недостаточная информационная или организационная поддержка со стороны организации;

– трудности во взаимодействии с научным руководителем;

– потеря интереса к теме исследования;

– проблемы со здоровьем;

– сложная учебная программа и академические требования;

– потеря актуальности темы диссертационного исследования;

– мне было важно попасть в аспирантуру, а не защитить диссертацию.

Предложенные опции затем были объединены в пять групп барьеров: финансовые трудности, академические трудности, организационные трудности, трудности во взаимодействии с научным руководителем, проблемы личного характера. Результаты исследования позволили авторам сделать следующие выводы [1]. Среди ключевых факторов – недостаточное финансирование аспирантуры; несоответствие уровня академических требований, предъявляемых к аспирантам, их уровню подготовки, имеющимся временны́м ресурсам и реальному содержанию образовательных программ в аспирантуре; рассогласованность процессов обучения в аспирантуре и защиты диссертации; трудности во взаимодействии с научным руководителем и низкое качество научного руководства; размытость мотивов поступления в аспирантуру у современных аспирантов и неэффективность процедур отбора поступающих.

В своём исследовании мы хотим более глубоко посмотреть на процесс мотивации молодого ученого к научно-исследовательской деятельности, на то, что движет им даже при наличии существующих барьеров. Какие мотивы способствуют преодолению барьеров к защите диссертации.

Система мотивации молодого ученого определяется как совокупность методов и инструментов, направленных на вовлечение молодежи в научно-исследовательскую деятельность, а также на повышение их активности и эффективности в рамках этой деятельности.

Формирование мотивации к научной деятельности представляет собой процесс выбора поведения, зависящий от потребностей и ожиданий, ориентированных на достижение исследовательских целей. В качестве основных форм мотивации выделяют:

– моральные (благодарности, доски почета, грамоты, рекомендации);

– материальные (повышенные стипендии, премии, оплачиваемые стажировки);

– организационные (включение в оргкомитеты, руководство студенческими обществами) [3].

Структурное ядро мотивационных установок молодого исследователя образуют такие факторы, как внутренняя мотивация (интерес), материальная составляющая, карьерные перспективы, условия деятельности, социальное признание и внешние обстоятельства.

С целью изучения системы мотивации молодых ученых к научной деятельности проводилось эмпирическое исследование.

В исследовании приняли участие 44 респондента – студенты и молодые ученые Дальневосточного государственного университета путей сообщения и Тихоокеанского государственного университета.

Диагностический инструментарий включал: авторскую анкету, направленную на выявление факторов, способствующих научной деятельности, и предпочтительных стимулов мотивации; многофакторный опросник для оценки мотивации трудовой деятельности М.В. Прохоровой и О.М. Овсянниковой (MILAM), позволяющий диагностировать 25 первичных мотивов (15 положительных, 10 отрицательных) и 2 вторичных мотива («надежда на успех», «избегание неудачи»).

Результаты исследования посредством анкетирования показали у 68 % респондентов готовность к системной научной деятельности, 32 % – не готовы и связывают это с временными рамками обучения, отсутствием вдохновения или поддержки со стороны вуза.

Были выявлены факторы, влияющие на мотивацию к научной работе:

– получение финансовой поддержки и грантов (68,2 %);

– интерес к изучаемой проблеме (63,6 %);

– возможность карьерного роста, участие в конференциях и публикации (по 45,5 %).

Наименее значимыми оказались работа с опытным преподавателем и излишний нормативный контроль (4,5 %).

Доминирующим стимулом для повышения активности респонденты назвали материальную составляющую (59 %): научные стипендии и финансирование исследований. Интерес как стимул отметили 23 %, признание и возможность демонстрации результатов – 13 %.

Определяя роль университета в мотивации, респонденты отметили, что вуз мотивирует их преимущественно поддержкой научного руководителя (72,7 %) и предоставлением стипендий (59,1 %). При этом единая система мотивации в вузах отсутствует: меры применяются избирательно.

Среди дополнительных инструментов мотивации респонденты выделили:

– финансовую поддержку (32 %);

– помощь в организации исследований и доступе к респондентам (9 %);

– создание лабораторий, доступ к литературе, научные кружки, трудоустройство, гранты (по 4,5 %).

58 % опрошенных высказались за создание универсальной системы мотивации, 21 % – за индивидуальный подход, 13 % – за комплексный подход, сочетающий универсальные меры с индивидуальной коррекцией.

Анализ результатов по методике MILAM выявил следующие особенности.

Вторичные мотивы, в частности мотив «избегание неудачи», доминирует у 91 % респондентов, что свидетельствует о высокой значимости факторов, способных заставить отказаться от деятельности. Мотив «надежда на успех» выражен у 82 % респондентов.

Наиболее выражены такие положительные мотивы, как:

– профессиональный рост (95 %);

– хорошие условия работы (95 %);

– самореализация (91 %);

– важная/полезная работа (77 %).

Мотив достижения власти не выражен ни у одного респондента (0 %).

Наиболее значимыми факторами, снижающими мотивацию к научной деятельности, являются:

– низкая заработная плата (86 %);

– нездоровая психологическая атмосфера (86 %);

– работа как таковая (82 %);

– нестабильная и ненадежная работа (68 %).

Таким образом, для молодых ученых критически важны возможность профессионального развития, комфортные условия труда и психологический климат. При этом низкая оплата и неблагоприятная атмосфера являются существенными демотивирующими факторами.

Сравнительный анализ эмпирических данных позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, гипотеза о ведущей роли материального мотива подтвердилась частично. Анкетирование выявило высокую значимость финансовой поддержки и заработной платы. Однако результаты тестовой методики показывают, что наряду с материальным фактором (отрицательный мотив «низкая заработная плата») для респондентов крайне важны внутренние мотивы – профессиональный рост, самореализация и хорошие условия труда. Таким образом, мотивация молодых ученых носит комплексный характер, сочетая внешние (материальные) и внутренние (личностно-профессиональные) компоненты.

Во-вторых, выявлен высокий уровень мотивации избегания неудач. Это означает, что многие молодые исследователи ориентированы не столько на достижение успеха, сколько на предотвращение негативных последствий (неудача, низкая оплата, плохой климат). Данная особенность требует особого внимания при разработке системы мотивации: необходимо минимизировать действие отрицательных факторов.

В-третьих, университетская система мотивации нуждается в систематизации. Респонденты отмечают отсутствие единого подхода, разрозненность мер поддержки. Наиболее востребованными направлениями совершенствования являются: финансовая поддержка (включая уравнивание критериев для разных профилей), помощь в организации исследований и доступе к респондентам, развитие конференционной активности с оплатой участия, создание наставнических программ и популяризация науки.

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

Мотивация молодых ученых к научной деятельности представляет собой сложный феномен, определяемый взаимодействием внутренних (интерес, самореализация, профессиональный рост) и

внешних (материальное вознаграждение, условия труда, социальное признание) факторов. Теоретический анализ показал, что, несмотря на разнообразие классификаций мотивов, в них неизменно присутствуют материальные, социальные и самореализационные компоненты.

Специфика научной деятельности – ее творческий характер, длительный цикл, ориентация на новизну и абстрактность результатов – предъявляет особые требования к системе мотивации, которая должна учитывать эти особенности и поддерживать исследовательскую активность на всех этапах.

Эмпирические данные свидетельствуют о том, что для молодых ученых ключевыми стимулами являются финансовая поддержка (стипендии, гранты) и возможности профессионального роста. При этом высокий уровень мотивации избегания неудач указывает на необходимость создания благоприятных условий труда и психологического климата, а также снижения рисков, связанных с нестабильностью и низкой оплатой.

Список источников

1. Жучкова С.В., Нефедова А.И., Терентьев Е.А., Смирнов Н.М. Барьеры при подготовке диссертаций в российской аспирантуре** / Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Институт образования. Москва : НИУ ВШЭ, 2025. 52 с.

2. Бочарников Д.А. Специфика научной деятельности как основание дифференциации правового регулирования трудовых отношений научных работников // Журнал Российского права. 2014. № 1. С. 101–109.

3. Долженко Р.А., Карпилянский В.А., Хади Р.А., Диденко А.С. Мотивация молодых ученых к научно-исследовательской деятельности в российских региональных вузах // Образование и наука. 2019. № 9. С. 122–153.

4. Дубнякова А.И. Теоретические подходы к исследованию мотивов профессиональной деятельности // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2008. № 4. С. 128–131.

5. Едронова В.Н., Овчаров А.О. Содержание, структура и специфические особенности науки как особого вида деятельности // Экономический анализ: теория и практика. 2013. № 2 (305). С. 2–10.

6. Ильин Е.П. Мотивация и мотивы : учебное пособие. Санкт-Петербург : Питер, 2004. 512 с.

7. Маркова Т.Л. Феномен «профессиональная деятельность»: концептуальный анализ // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2016. № 3. С. 10. URL: https://sfk-mn.ru/PDF/15SCSK316.pdf (дата обращения: 17.06.2026).

8. Миронова А.В. «Отсроченные» защиты: новая реальность аспирантуры. 2026. URL: https://issek.hse.ru/news/1154200973.html (дата обращения: 17.06.2026).

9. О науке и государственной научно-технической политике : Федеральный закон от 23.08.1996 № 127-ФЗ (ред. от 22.12.2020). // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/ (дата обращения: 17.06.2026).

Reverences

1. Zhuchkova S.V., Nefedova A.I., Terentyev E.A., Smirnov N.M. Barriers in the Preparation of Dissertations in Russian Postgraduate Education** / National Research University Higher School of Economics, Institute of Education. Moscow : HSE University, 2025. 52 p. (In Russ.).

2. Bocharnikov D.A. The Specificity of Scientific Activity as a Basis for the Differentiation of Legal Regulation of Labor Relations for Researchers // Journal of Russian Law. 2014. No. 1. P. 101–109. (In Russ.).

3. Dolzhenko R.A., Karpilyansky V.A., Khadi R.A., Didenko A.S. Motivation of Young Scientists for Research Activities in Russian Regional Universities // Education and Science. 2019. No. 9. P. 122–153. (In Russ.).

4. Dubnyakova A.I. Theoretical Approaches to the Study of Motives for Professional Activity // Bulletin of the St. Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia. 2008. No. 4. P. 128–131. (In Russ.).

5. Edronova V.N., Ovcharov A.O. Content, Structure, and Specific Features of Science as a Special Kind of Activity // Economic Analysis: Theory and Practice. 2013. No. 2 (305). P. 2–10. (In Russ.).

6. Ilyin E.P. Motivation and Motives: A Textbook. St. Petersburg : Peter, 2004. 512 p. (In Russ.).

7. Markova T.L. The Phenomenon of "Professional Activity": Conceptual Analysis // World of Science. Sociology, Philology, Cultural Studies. 2016. No. 3. P. 10. URL: https://sfk-mn.ru/PDF/15SCSK316.pdf (accessed: 17.06.2026). (In Russ.).

8. Mironova A.V. "Deferred" Defenses: The New Reality of Postgraduate Studies. 2026. URL: https://issek.hse.ru/news/1154200973.html (accessed: 17.06.2026). (In Russ.).

9. On Science and State Scientific and Technical Policy : Federal Law No. 127-FZ dated 23.08.1996 (as amended on 22.12.2020). // SPS ConsultantPlus. URL: https://www.consultant.ru/ (accessed: 17.06.2026). (In Russ.).

Информация об авторах

А.А. Леженина – и.о. зав. кафедрой «Психология и спорт»;

В.В. Комарова – директор Центра подготовки научных кадров и наукометрии.

Information about the authors

A.A. Lezhenina is Acting Head of the Department of Psychology and Sports;

V.V. Komarova is Director of the Center for Training Scientific Personnel and Scientometrics.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 216–222
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 216–222

Научная статья
УДК 159.:314
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-216-222

ОТТОК И ПРИВЛЕЧЕНИЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОФИЛИ МИГРАЦИОННО АКТИВНОЙ И ПАССИВНОЙ МОЛОДЁЖИ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Анастасия Дмитриевна Леженина
Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, lanastasiiad@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено выявлению психологических детерминант миграционного поведения молодёжи. Выделены два профиля: миграционно активный (высокая мотивация, универсализм, завышенная самооценка) и миграционно пассивный (компенсаторные механизмы: низкая власть/творчество связаны с высоким уровнем притязания к уму и внешности). Обоснован переход от экономических к психологическим моделям миграции.

Ключевые слова: миграционное поведение, молодёжь, Дальний Восток, мотивация достижения, ценностные ориентации, самооценка, уровень притязаний, отток населения

Original article

OUTFLOW AND INFLOW: PSYCHOLOGICAL PROFILES OF MIGRATION-ACTIVE AND MIGRATION-PASSIVE YOUTH IN THE RUSSIAN FAR EAST

Anastasia D. Lezhenina
Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, lanastasiiad@mail.ru

Abstract. The study is devoted to identifying the psychological determinants of youth migration behavior. Two profiles are distinguished: migration-active (high motivation, universalism, inflated self-esteem) and migration-passive (compensatory mechanisms: low power/creativity associated with a high level of aspirations for intelligence and appearance). The necessity of a transition from economic to psychologically oriented models of migration is substantiated.

Keywords: migration behavior, youth, Russian Far East, achievement motivation, value orientations, self-esteem, level of aspirations, population outflow

Дальневосточный федеральный округ (ДФО) образован в 2000 г. С 2018 г. включает 11 субъектов РФ: Республику Бурятию, Республику Саха (Якутия), Забайкальский край, Камчатский край, Приморский край, Хабаровский край, Амурскую область, Магаданскую область, Сахалинскую область, Еврейскую автономную область, Чукотский автономный округ. ДФО занимает территорию площадью 6 952,6 тыс. кв. км (40,6 % от территории РФ). Население составляет 7 853,5 тыс. чел. (2025) (5,38 % от численности населения РФ) [2]. На протяжении последних десятилетий сохраняется устойчивая тенденция миграционного оттока, причем наиболее уязвимой группой выступает молодёжь в возрасте 16–25 лет.

В существующих исследованиях акцент традиционно делается на макроэкономических и социальных детерминантах миграции: уровне заработной платы, доступности жилья, наличии рабочих мест. Однако практика показывает, что даже при введении существенных материальных стимулов отток молодёжи не снижается до целевых показателей. Это указывает на недостаточность чисто экономических объяснений и требует обращения к субъективным психологическим факторам, а именно к личностным переменным, которые опосредуют внешние условия.

К числу таких факторов относятся мотивационная направленность личности, ценностно-смысловые ориентации, самооценка и уровень притязаний. Исследования показывают, что молодые люди с высокой мотивацией достижения цели склонны к активному поиску лучших условий для самореализации, даже если текущая ситуация в регионе проживания оценивается ими как удовлетворительная.

Ключевое противоречие, определяющее актуальность исследования, заключается в следующем: Дальний Восток предлагает молодым людям ряд экономических преференций (высокие зарплаты в добывающих отраслях, «Дальневосточная ипотека», программы переселения), однако субъективно

© Леженина А.Д., 2026

молодёжь по-прежнему оценивает регион как неперспективный для долгосрочного проживания и профессионального роста.

Таким образом, актуальность работы обусловлена необходимостью перехода от описания внешних условий миграции к анализу внутренних психологических детерминант (мотивации, ценности, самооценка), которые определяют решение молодого человека остаться на Дальнем Востоке или покинуть его. Понимание этих механизмов позволит не только объяснить ситуацию оттока населения, но и разработать адресные и психологически обоснованные меры по закреплению молодёжи в регионе.

Миграционный отток молодёжи из региона сохраняется на критическом уровне, несмотря на наличие государственных программ социально-экономического развития Дальнего Востока. В настоящее время большинство исследований, проведенных психологами, фокусируются на внешних макроэкономических факторах (уровень доходов, доступность жилья, климатические условия). Основная проблема исследования заключается в отсутствии целостного представления о том, какие именно психологические детерминанты – мотивационные и ценностно-личностные – одновременно выполняют две функции:

– побуждают молодёжь, уже проживающую на Дальнем Востоке, принимать решение об отъезде;

– предлагают способы привлечь молодых людей из других регионов России, потенциально готовых рассмотреть Дальний Восток как место для временного или постоянного проживания.

В изучении представленной проблемы можно выделить три основных аспекта: мотивационный, ценностный, оценочно-рефлексивный.

Миграционная активность молодёжи как социально-психологический феномен – сложное явление, связанное с мотивами, установками, ценностными ориентациями и социально-психологическими характеристиками, которые побуждают их к территориальному перемещению. Представленное явление включает как субъективные, так и объективные факторы, влияющие на формирование миграционных намерений и поведения [8].

Мотивация достижения – одна из ключевых концепций в психологии, связанная с потребностью индивида добиваться успеха и избегать неудач. Мотивация достижения цели и готовность к переезду тесно связаны, так как мотивация выступает ключевым фактором, побуждающим человека к изменению места жительства. Она определяет направленность действий, уровень усилий, которые человек готов приложить, долгосрочную устойчивость в новых условиях. Факторами, влияющими на связь мотивации и готовности к переезду, выступают: опыт мобильности, ценностные ориентации и система смыслов, психологические особенности, социальные факторы, сдерживающие факторы [5].

Ценностные ориентации – устойчивые убеждения в том, что для человека является важным, значимым, что служит ориентиром при выборе действий и оценке событий. Они формируют представления о смысле жизни, о мире в целом и о своём месте в нём, а также отношение к себе и к окружающим людям.

Самооценка и уровень притязаний играют ключевую роль в формировании миграционных решений и процессе адаптации после переезда. Эти психологические конструкты влияют на мотивацию, ожидания, эмоциональное состояние и поведение человека в контексте смены места жительства [7].

Английский ученый в области психологии и педагогики Р. Бернс рассматривал самооценку как эмоциональный компонент Я-концепции, связанный с отношением к себе или отдельным своим качествам. Он определяет её как степень отражения у индивида чувства самоуважения, ощущения собственной ценности и позитивного отношения ко всему тому, что входит в сферу его Я [1].

Рассмотрим влияние на миграционные установки как низкой, так и адекватной самооценки. Низкая самооценка может стать фактором, побуждающим к миграции, например, из-за неудовлетворённости текущим положением, страха перед изменениями или неуверенности в своих силах. В условиях эмиграции это может усиливаться из-за потери социальных связей, снижения социального статуса, невостребованности профессиональных навыков. Адекватная самооценка способствует реалистичному восприятию своих возможностей, что может мотивировать к достижению целей, в том числе связанных с миграцией [10].

Американский психолог К. Левин внес вклад в изучение уровня притязаний, рассматривая его как психологический феномен, связанный со стремлением человека к целям определенной сложности, соответствующей его способностям и самооценке [9].

Уровень притязаний – это цель, которую человек ставит перед собой, а также уверенность в ее достижении, основанная на самооценке, на прошлых успехах и неудачах. Это динамическое образование: при достижении успеха уровень притязаний повышается, при неудаче – снижается. В контексте миграционного поведения механизм может быть рассмотрен следующим образом:

1. Формируется разрыв между реалистичными и завышенными целями. Например, у молодого человека формируется уровень притязаний в зависимости от ключевых сфер жизни: уровня желаемого образования, карьеры, дохода, жилищных условий, доступа к культурным благам и т.д. Уровень может быть как соответствующим его способностям, так и завышенным.

2. Оценка среды. Человек оценивает текущее место проживания как возможность для удовлетворения уровня притязаний. Молодежь с высокими притязаниями, но видящая отсутствие престижных вузов, высокооплачиваемой работы и карьерных перспектив в своём городе, переживает фрустрацию притязаний.

Фрустрация создаёт психологическое напряжение. Левин К. описывал поведение как функцию личности и среды: $B = f(P, S)$ [11]. Когда среда S перестаёт быть «полем достижения» целей, соответствующих уровню притязаний личности P, возникает мотивация изменить среду. Самым радикальным способом такой смены является миграция – территориальное перемещение в поиске более благоприятного «поля» для реализации своих притязаний.

3. Уровень притязаний связан с самооценкой. Например, завышенная самооценка в сочетании с высокими притязаниями делает человека особенно чувствительным к несоответствию между «Я-реальным» и «Я-идеальным» в текущем месте жительства. Такой человек склонен приписывать неудачи в реализации притязаний внешним, непреодолимым факторам среды («здесь нет возможностей»), что и становится когнитивной основой для решения о переезде.

Таким образом, миграционное поведение молодёжи детерминируется не изолированными психологическими характеристиками, а их системным сочетанием. Высокая мотивация достижения, доминирование ценностей самостоятельности и универсализма, завышенная самооценка и высокий уровень притязаний при субъективно воспринимаемом дефиците возможностей для их реализации в регионе проживания образуют психологический профиль миграционно активной молодёжи. Напротив, низкая мотивация достижения, значимость традиций и безопасности, а также адекватная или заниженная самооценка могут выступать психологическими факторами закрепления на месте. Данные теоретические положения создают основу для эмпирического исследования, в котором предстоит проверить, насколько описанные закономерности проявляются на конкретной выборке молодёжи Дальневосточного региона, и выявить специфику психологических детерминант оттока и потенциального привлечения молодых людей.

Проведённый теоретический анализ позволяет утверждать, что миграционное поведение молодёжи детерминировано сложным взаимодействием психологических переменных – мотивации достижения, ценностных ориентаций, самооценки и уровня притязаний. Однако теоретические модели, описывающие феномены, требуют эмпирической проверки на конкретных выборках, особенно в контексте специфических социально-экономических и социокультурных условий Дальневосточного региона.

Перейдем к рассмотрению результатов эмпирического исследования.

Эмпирическое исследование включало:

1) «Опросник мотивации к достижению цели» (T. Ehlers, в адаптации М.А. Котик) [4];

2) методику «Профиль личности Шварца» (S. Schwartz, в адаптации В.Н. Карандашева) [3];

3) методику «Самооценка по Дембо–Рубинштейн» (Т.В. Дембо, С.Я. Рубинштейн, в адаптации А.М. Прихожана) [6];

4) авторскую анкету, направленную на выявление субъективных факторов привлекательности и непривлекательности Дальнего Востока.

В исследовании приняли участие 64 респондента, которые были разделены на 2 группы: группа 1 – молодежь, проживающая за пределами Дальневосточного федерального округа (32 человека); группа 2 – молодежь, проживающая в Хабаровском крае (32 человека).

Перейдем к рассмотрению результатов группы 1.

Для оценки потенциальной привлекательности Дальнего Востока для молодёжи из других регионов РФ был проведён опрос, на основании которого респонденты были разделены на 2 группы: группа А – готовые переехать в другой регион РФ (56 % респондентов); группа Б – не готовые переехать в другой регион РФ (44 % респондентов).

Для группы А главным мотивом переезда на Дальний Восток выступает материальное вознаграждение (разовая выплата – в среднем 2 млн руб..; ежемесячная заработная плата – в среднем 200–230 тыс. руб.; ежемесячная надбавка к зарплате – в среднем 20 тыс. руб.). Однако на постоянное проживание готовы лишь 27 % респондентов. На 3–5 лет готовы переехать 46 % респондентов, вахтовым методом готовы работать 27 %.

Анализ результатов группы Б позволяет сделать вывод, что одной из возможных причин нежелания переезда на Дальний Восток выступает незнание социальных программ региона (92 % респондентов).

Для выявления взаимосвязей между мотивационными, ценностными и оценочно-личностными характеристиками был проведён корреляционный анализ по критерию Пирсона. Были получено 4 связи.

1. Отрицательная корреляция между мотивацией достижения цели и ценностью традиций (r = -0,420, $p \leq 0,05$). Чем выше мотивация достижения, тем менее значимы для респондента семейные обычаи, групповая солидарность и подчинение устоям. Это подтверждает, что миграционно активная молодёжь психологически готова к разрыву с традиционной средой.

2. Положительная корреляция между властью и уверенностью в себе (r = 0,483, $p \leq 0,05$). Респонденты, стремящиеся к власти (управленческие позиции, контроль над ресурсами), обладают более высокой самооценкой. Для них миграция может быть способом достижения властных позиций, недоступных в родном регионе.

3. Положительная корреляция между славой и уверенностью в себе (r = 0,426, $p \leq 0,05$). Желание быть в центре внимания, признания и известности также сопряжено с высокой самооценкой.

4. Положительная корреляция между служением и уверенностью в себе (r = 0,455, $p \leq 0,01$). Стремление помогать людям, быть преданным делу требует адекватной самооценки – эта корреляция указывает на зрелых, самоуверенных личностей.

Для группы Б (не готовых к переезду) были получены дополнительные не менее важные корреляционные взаимосвязи.

1. Отрицательная корреляция между властью и умом (r = – 0,594, $p \leq 0,05$): чем ниже стремление к власти, тем выше притязания к собственным интеллектуальным способностям. Это может свидетельствовать о компенсаторном механизме: молодые люди, неориентированные на достижение властных позиций, фокусируются на развитии ума и интеллекта, причём желаемый уровень («Я-идеальное») значительно превышает текущую самооценку.

2. Отрицательная корреляция между творчеством и внешностью (r = – 0,628, $p \leq 0,05$): чем ниже стремление к творчеству в профессиональной деятельности, тем выше притязания к собственной внешности. Молодые люди, не видящие себя в творческих профессиях, компенсируют это фокусировкой на внешнем облике – желаемый уровень внешности значительно превышает текущую самооценку.

3. Отрицательная корреляция между творчеством и умом (r = – 0,573, $p \leq 0,05$): чем ниже стремление к творчеству, тем выше притязания к интеллектуальным способностям. Это дополняет предыдущую связь: отсутствие творческой мотивации сочетается с завышенными ожиданиями относительно собственного ума.

Перейдем к анализу результатов исследования группы 2.

При рассмотрении миграционного намерения молодежи группы 2 (вопрос анкеты «Хотели бы вы переехать с Дальнего Востока?») выявлено, что 80 % респондентов выразили желание покинуть регион, 20 % ответили, что желают остаться в данном регионе. Основными причинами, побуждающими молодое поколение к переезду, выступают: карьерный рост (45 % респондентов), отсутствие хороших университетов (60 % респондентов), неразвитая инфраструктура (40 % респондентов), стремление к самостоятельной жизни (25 % респондентов), плохой климат (20 % респондентов).

Стоит отметить, что 75 % респондентов считают университеты Центральной России более престижными, чем на Дальнем Востоке, что может быть связано со стереотипами. Это предположение основано на том, что восприятие престижности учебных заведений часто формируется под влиянием устоявшихся представлений, средств массовой информации, социального окружения и исторических факторов.

По результатам «Опросника мотивации к достижению цели» было установлено распределение уровней мотивации. У 60 % респондентов мотивация к достижению цели выражена на высоком уровне, что может свидетельствовать о готовности действовать без внешних побуждений, способности преодолевать препятствия на пути к цели, стремлении к совершенству, расчётливости в риске. Высокая мотивация достижения, с одной стороны, способствует успешности в учёбе и профессиональной деятельности, а с другой – при субъективно воспринимаемом дефиците возможностей в регионе подталкивает к поиску более благоприятной среды, т.е. к миграции.

Методика «Профиль личности Шварца» показала выраженность ценностных типов у молодёжи Дальнего Востока. Лидирующей ценностью является универсализм (75 % респондентов), определяющий направленность поведения человека и его отношение к миру. Универсализм отражает готовность к принятию нового, открытость изменениям – качество, облегчающее адаптацию при переезде. Менее выражена безопасность (70 % респондентов). Потребность в минимизации неопределённости может выступать сдерживающим фактором, объясняя причины переезда людей на ограниченный срок, а не навсегда. Шкала «Достижения» находится на высоком уровне у 60 % респонден-

тов, что показывает стремление к личному успеху через проявление компетентности.

Интересные результаты были получены по шкале «Традиции», так как на высоком уровне они зафиксированы лишь у 55 % респондентов. Была получена статистически значимая отрицательная корреляция между мотивацией достижения цели и ценностью традиций (r = -0,420, $p \leq 0,05$). Это означает, что чем выше мотивация достижения, тем в меньшей степени молодой человек ориентируется на семейные обычаи, групповую солидарность и подчинение единым ценностям. Такие респонденты не боятся противостоять устоям, им свойственна независимость мышления, что также повышает готовность к переезду.

По методике «Самооценка по Дембо–Рубинштейн» была выявлена общая тенденция для респондентов как группы 1, так и группы 2. У всех респондентов уровень притязаний превышает актуальную самооценку по всем шкалам. Это указывает на наличие разрыва между «Я-реальным» и «Я-идеальным», что создаёт психологическое напряжение и потенциал для изменений (в том числе миграционных).

У респондентов обеих групп была зафиксирована завышенная самооценка, что свидетельствует о неспособности реалистично оценивать свои способности, что в сочетании с высокими притязаниями делает человека особенно чувствительным к несоответствию между желаемым и доступным в текущем регионе.

Таким образом, результаты исследования позволяют сделать следующие выводы.

1. 80 % респондентов группы 2 (молодежь Дальнего Востока) хотят переехать, связывая свое желание с отсутствием хороших университетов, карьерных перспектив и с неразвитой инфраструктурой.

2. Высокий уровень мотивации при дефиците возможностей может подтолкнуть к миграции.

3. Выявлена завышенная самооценка и высокий уровень притязаний, создающий разрыв между «Я-реальным» и «Я-идеальным» (характерно для группы 1 и группы 2).

4. Для привлечения молодёжи из других регионов ключевой фактор – материальное вознаграждение, однако большинство готово переезжать на 3–5 лет.

5. Власть и слава связаны с уверенностью в себе. Они формируют миграционно активный тип личности.

6. Мотивация достижения отрицательно связана с традициями. Эта корреляция описывает психологический профиль человека, который не чувствует себя привязанным к месту через семейные и родовые узы. Он свободен в выборе территории для жизни и готов уехать туда, где выше его шансы на достижение успеха.

7. Выявлены компенсаторные механизмы в группе не готовых к переезду. У молодежи, которая не готова переезжать, выявлены следующие закономерности:

– чем ниже стремление к власти, тем выше притязания к уму (r = -0,594);

– чем ниже стремление к творчеству, тем выше притязания к внешности (r = -0,628) и к уму (r = -0,573).

Проведённое теоретико-эмпирическое исследование, направленное на выявление психологических детерминант миграционного поведения молодёжи, позволило получить ряд значимых результатов, подтверждающих выдвинутую гипотезу и расширяющих научные представления о факторах оттока и привлечения молодых людей.

Проведённое исследование позволило выделить два психологических профиля, связанных с миграционным поведением молодёжи.

Первый профиль – миграционно активная молодёжь (готовая к отъезду). Для неё характерны: высокая мотивация достижения; доминирование ценностей универсализма и самостоятельности; низкая значимость традиций; завышенная самооценка и высокий уровень притязаний. Кроме того, у данной группы выявлены положительные корреляции мотивов власти, славы и служения с уверенностью в себе (r = 0,483; 0,426; 0,455 соответственно). Такие молодые люди воспринимают дефицит возможностей в родном регионе как фрустрирующий фактор и активно ищут более благоприятную среду для самореализации, в том числе через миграцию.

Второй профиль – миграционно пассивная молодёжь (не готовая к переезду). Для него свойственны низкая ориентация на власть и творчество, а также действие компенсаторного механизма: чем ниже стремление к власти, тем выше притязания к уму (r = -0,594); чем ниже стремление к творчеству, тем выше притязания к внешности (r = -0,628) и к уму (r = -0,573). Такие молодые люди остаются в регионе, фокусируясь на саморазвитии интеллекта и внешности, однако их высокие притязания не подкрепляются активными действиями по смене среды.

Таким образом, миграционная активность или пассивность молодёжи детерминирована не отдельными психологическими характеристиками, а их системным сочетанием, причём во втором случае ключевую роль играют компенсаторные механизмы, позволяющие человеку оставаться в привычной среде ценой перенаправления притязаний

с недоступных сфер (власть, творчество) на более доступные (интеллект, внешность).

Результаты исследования вносят вклад в развитие психологии миграционного поведения, демонстрируя приоритетную роль психологических детерминант (мотивации, ценности, самооценка, уровень притязаний) перед экономическими факторами, регулятивную функцию уровня притязаний (разрыв «Я-реального» и «Я-идеального») и действие компенсаторных механизмов, удерживающих часть молодёжи от переезда.

На основе полученных данных предложены следующие меры по закреплению молодёжи на Дальнем Востоке и привлечению её из других регионов.

Для удержания молодёжи Дальнего Востока необходимо развитие образовательной инфраструктуры (современные кампусы, программы обмена с центральными вузами, повышение престижа дальневосточных университетов), формирование карьерных траекторий внутри региона (стажировки, наставничество, гарантированное трудоустройство после обучения), а также психологическая работа со стереотипами (информационные кампании, встречи с успешными выпускниками, оставшимися на Дальнем Востоке).

Для привлечения молодёжи из других регионов требуется повышение информированности о социальных программах (целевые кампании в вузах Центральной России, Сибири, Урала), разработка адресных материальных стимулов с учётом запрашиваемых сумм (разовые выплаты ≈ 2 млн руб., конкурсные гранты для переезжающих специалистов) и создание условий для временной (3–5 лет), а не только постоянной миграции (программы ротации, вахтовые проекты с возможностью последующего закрепления).

В рамках психологического сопровождения мигрантов рекомендуется учитывать выявленные психологические профили при отборе участников программ переселения, а также поддерживать адекватную самооценку и реалистичный уровень притязаний у переезжающей молодёжи для снижения риска дезадаптации и вторичной миграции.

Полученные результаты подтверждают необходимость перехода к психологическим моделям миграции, обоснованным подходам, учитывающим личностные переменные. Понимание этих механизмов позволяет объяснить ситуации, при которых наличие экономических преференций не снижает миграционной активности молодёжи, а также позволит разработать более адресные меры по закреплению молодёжи на Дальнем Востоке и привлечению молодых специалистов из других регионов.

Список источников

1. Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание / пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. В.Я. Пилиповского. Москва : Прогресс, 1986. 420 с.

2. Дальневосточный федеральный округ (ДФО) // Совет Федерации Федерального Собрания Российской Федерации : официальный сайт. URL: http://council.gov.ru/services/reference/10483/ (дата обращения: 08.04.2026).

3. Карандашев В.Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство. Санкт-Петербург : Речь, 2004. 70 с. (Практикум по психодиагностике).

4. Котик М.А. Психология и безопасность. Таллин : Валгус, 1981. 408 с.

5. Муртазина И.Р. Психологические факторы жизненного выбора в ситуации принятия решения о переезде в другой город (на примере поступления в иногородний вуз) : автореф. дис. ... канд. психол. наук. Санкт-Петербург, 2017. 22 с. URL: https://disser.spbu.ru/files/disser2/1426/aftoreferat/VnbJjz2hY7.pdf (дата обращения: 10.04.2026).

6. Прихожан А.М. Диагностика личностного развития детей подросткового возраста : методическое пособие. Москва : АНО «ПЭБ», 2007. 56 с. (Психологическая диагностика).

7. Путилова Н.В. Теоретический анализ проблемы адаптации мигрантов в контексте феномена субъективного благополучия // Пензенский психологический вестник. 2019. № 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/teoreticheskiy-analiz-problemy-adaptatsii-migrantov-v-kontekste-fenomena-subektivnogo-blagopoluchiya (дата обращения: 10.04.2026).

8. Ростовцева М.В., Труфанов Д.О., Васильева О.В. Психологические факторы миграционного поведения молодежи: теоретический обзор // Журнал СФУ. Гуманитарные науки. 2024. № 11. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/psihologicheskie-faktory-migratsionnogo-povedeniya-molodezhi-teoreticheskiy-obzor (дата обращения: 10.04.2026).

9. Сидоров К.Р. Концепт «Уровень притязаний» в современной психологии // Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2014. № 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-uroven-prityazaniy-v-sovremennoy-psihologii (дата обращения: 10.04.2026).

10. Шульц Е. Психологические проблемы эмиграции. 2014. URL: https://pravfond.ru/press-tsentr/stati/psikhologicheskie_problemy_emigratsii_641/ (дата обращения: 10.04.2026).

11. Lewin K. Principles of topological psychology / translated by F. Heider and G.M. Heider. 1st ed. New York ; London : McGraw-Hill Book Company, inc., 1936. XV, 231 p.

References

1. Burns R. The development of Self-concept and education / translated from English ; general ed. and the introductory article by V.Y. Pilipovsky. Moscow : Progress Publ., 1986. 420 p. (In Russ.).

2. Far Eastern Federal District (Far Eastern Federal District) // Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation : official website. URL: http://council.gov.ru/services/reference/10483/ (accessed: 08.04.2026). (In Russ.).

3. Karandashev V.N. Schwartz's Methodology for Studying Personal Values: Concept and Methodological Guide. St. Petersburg : Rech, 2004. 70 p. (Practical Guide on Psychodiagnostics). (In Russ.).

4. Kotik M.A. Psychology and Security. Tallinn : Valgus, 1981. 408 p. (In Russ.).

5. Murtazina I.R. Psychological factors of life choice in the situation of making a decision about moving to another city (on the example of admission to a non-resident university) : abstract of the thesis ... Candidate of Psychological Sciences. St. Petersburg, 2017. 22 p. URL: https://disser.spbu.ru/files/disser2/1426/aftoreferat/VnbJjz2hY7.pdf (accessed: 10.04.2026). (In Russ.).

6. Prikhozhan A.M. Diagnostics of Personal Development in Adolescents: A Methodological Guide. Moscow : ANO "PEB", 2007. 56 p. (Psychological Diagnostics). (In Russ.).

7. Putilova N.V. Theoretical Analysis of the Problem of Migrants' Adaptation in the Context of the Phenomenon of Subjective Well-Being // Penza Psychological Bulletin. 2019. No. 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/teoreticheskiy-analiz-problemy-adaptatsii-migrantov-v-kontekste-fenomena-subektivnogo-blagopoluchiya (accessed: 10.04.2026). (In Russ.).

8. Rostovtseva M.V., Trufanov D.O., Vasilyeva O.V. Psychological Factors of Youth Migration Behavior: A Theoretical Review // Journal of Siberian Federal University. Humanities. 2024. No. 11. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/psihologicheskie-faktory-migratsionnogo-povedeniya-molodezhi-teoreticheskiy-obzor (accessed: 10.04.2026). (In Russ.).

9. Sidorov K.R. The Concept of "Level of притязаний" in modern psychology // Bulletin of the Udmurt University. Series "Philosophy. Psychology. Pedagogy. 2014. No. 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-uroven-prityazaniy-v-sovremennoy-psihologii (accessed: 10.04.2026). (In Russ.).

10. Schultz E. Psychological Problems of Emigration. 2014. URL: https://pravfond.ru/press-tsentr/stati/psikhologicheskie_problemy_emigratsii_641/ (accessed: 10.04.2026). (In Russ.).

11. Lewin K. Principles of topological psychology / translated by F. Heider and G.M. Heider. 1st ed. New York ; London : McGraw-Hill Book Company, inc., 1936. XV, 231 p.

Информация об авторе

А.Д. Леженина – преподаватель кафедры «Психология и спорт», аспирант.

Information about the author

A.D. Lezhenina is a Lecturer at the Department of Psychology and Sports, Postgraduate Student.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 223–231
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 223–231

Научная статья
УДК 304.2
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-223-231

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Александр Васильевич Готнога

Владивостокский филиал Российской таможенной академии, Владивосток, Россия, gotnoga@list.ru, https://orcid.org/0000-0003-0047-9966

Аннотация. Успешное развитие сначала Японии, затем небольших восточноазиатских стран и наконец Китая не только корректирует стереотипные представления о тесной связи капитализма с неким «джентельменским» набором западных добродетелей, но и меняет отношение к традиции дальневосточного культурного ареала в целом. Это влечет за собой пересмотр самого подхода к пониманию эффективности, которую неправомерно сводить к волюнтаристской модели «цель–средства–действие». Отмечаемые западными наблюдателями нелогичность, иррациональность, архаичность или анахроничность как вчерашних, так и сегодняшних явлений в жизни и поведении жителей стран конфуцианского региона, объединяемых понятием «гетеротопия», объясняются в статье «этикой альтернатив» и концепцией «недеяния», вместе задающими параметры объективистской модели эффективности, присущей дальневосточной традиции. Последняя, таким образом, с высокой вероятностью гарантирует результат, что вовсе не тождественно достижению высокого результата, находящегося в зависимости от условий. Поэтому обнаруживаемая инвариантность дальневосточной традиции сочетается с вариативностью модернизационных процессов в межстрановом и стадиальном аспектах. Ее влияние не является определяющим, не отменяет экономический детерминизм. Одна и та же традиция, накладываемая на исторические обстоятельства, может привести общество в одних случаях к полному краху, а в других – к экономическому чуду и социальному прогрессу. Прошлое и настоящее стран дальневосточного региона дают богатый иллюстративный материал для демонстрации данного тезиса.

Ключевые слова: эффективность, традиция, конфуцианство, гетеротопия, этика альтернатив, культура, инвариантность, вариативность, модернизация

Original article

THE EFFICIENCY OF THE FAR EASTERN TRADITION

Alexander V. Gotnoga

Vladivostok Branch of the Russian Customs Academy, Vladivostok, Russia, gotnoga@list.ru, https://orcid.org/0000-0003-0047-9966

Abstract. The successful development, first of Japan, then of smaller East Asian countries, and finally of China, not only corrects stereotypical notions about the close connection between capitalism and a certain "gentlemanly" set of Western virtues, but also changes attitudes toward the traditions of the Far Eastern cultural region as a whole. This entails a reconsideration of the very approach to understanding efficiency, which cannot be justifiably reduced to the voluntaristic "ends-means-action" model. The illogicality, irrationality, archaism, or anachronism of both past and present phenomena in the life and behavior of the inhabitants of the Confucian region–noted by Western observers and united under the concept of "heterotopia"–are explained in this article through the "ethics of alternatives" and the concept of "non-action" (*wu-wei*). Together, these define the parameters of the objectivist model of efficiency inherent in the Far Eastern tradition.The latter, therefore, guarantees a result with a high degree of probability, which is not at all the same as achieving a high result, which is dependent on conditions. Therefore, the observed invariance of the Far Eastern tradition is combined with the variability of modernization processes in cross-country and stage-related aspects. Its influence is not decisive and does not negate economic determinism. The same tradition, imposed on historical circumstances, can lead a society to complete collapse in some cases, and to economic miracles and social progress in others. The past and present of the countries of the Far Eastern region provide rich illustrative material to demonstrate this thesis.

Keywords: efficiency, tradition, Confucianism, heterotopia, ethics of alternatives, culture, invariance, variability, modernization

Гетеротопия слов и вещей

Отношение к дальневосточной (конфуцианской в широком смысле) традиции на Западе претерпевало изменения от негативного к комплиментарному по мере того, как сначала Япония, а за ней «азиатские тигры» и наконец континентальный Китай, демонстрируя головокружительный капиталистический рост, проявили завидное равнодушие к заклинаниям из канонизированной в западной социологической ортодоксии теории Макса Вебера о констелляции рационализма, протестантской этики и духа капитализма.

В 1960-е гг. экономический успех Японии казался парадоксальным. В то время Саймон Кузнец го-

© Готнога А.В., 2026

ворил студентам, что существует четыре вида стран: развитые, развивающиеся, Япония и Аргентина [1]. Нелогичность этой классификации, должно быть, подчеркивала те трудности, с которыми сталкивались западные исследователи, пытаясь понять происходящее, поскольку буквально на их глазах Япония превратилась в капиталистически развитую (в этом смысле – западную) страну, во всем остальном оставаясь незападным (в этом смысле – неразвитым) обществом, тогда как Аргентина, будучи еще совсем недавно во всех отношениях частью Запада, экономически провалилась из «первого» мира в «третий» без какой-либо надежды выбраться оттуда в обозримом будущем. Тем не менее причастность Аргентины к «современной эпистеме» под сомнение не ставилась. Примечательно, что именно приведенная аргентинским писателем Хорхе Луисом Борхесом «классификация», приписываемая «одной китайской энциклопедии» [2], навела Мишеля Фуко на мысль о существовании разных эпистемологических практик, в том числе той, вне контекста которой упомянутая «классификация» представляет собой «гетеротопию». Мифическая (как считал Фуко) привязка этой странной таксономии к Китаю демонстрирует эпистемологический разрыв между последним и Западом [3: с. 28–35]. Действительно, часто встречающиеся в китайских литературных памятниках [4: с. 236] примеры «гетеротопии слов» как будто убеждают нас, что «непонимание разницы между родом, видом и отличительными его свойствами характерно для китайцев» [5: с. 102].

В отличие от цивилизации старого Китая, к образу которого прибегнул Фуко, чтобы обосновать идею многообразия эпистемологических пространств с их гетеротопиями слов, Япония в 1960-е гг. являла собой пример «гетеротопии вещей», в чем на личном опыте смог убедиться соотечественник Фуко, писатель Жан-Пьер Шаброль, опубликовавший по возвращении на родину из Страны восходящего солнца свой дневник [6]. В нем можно найти много любопытных зарисовок из жизни японцев, а также размышлений по этому поводу самого автора, свидетельствующих о неимоверных трудностях, с которыми сталкивается европеец, пытающийся понять самобытную культуру и загадочную психологию жителей этого далекого островного государства, приспособиться к их аскетическому быту и странным обычаям. Впечатления Шаброля были таковы, что, по его мнению, Декарт, «очутившись в Японии, сделал бы себе харакири». Дело в том, что «путаница и неразбериха» были самыми верными спутницами писателя в течение всего времени его пребывания в этой стране. Ни в чем тут нельзя было обнаружить хотя бы малейшего намека на европейскую рациональность и цивилизованность: начиная с утомительных лабиринтных поездок по разбитым шоссе мимо заваленных кучами отбросов («где роются собаки») ухабистых узких улочек одноэтажного и двухэтажного Токио, посреди которого неуместно вздымается анахроничная и дешевая копия («балки тоньше, каркас дешевле») Эйфелевой башни – Токийская телебашня, заканчивая полулегальным или неформальным способом ведения бизнеса и решения житейских вопросов. Мало того, отсутствие шлагбаумов на железнодорожных переездах вынуждает кондукторов бежать впереди автобусов, чтобы предотвратить столкновение с поездом. Правда, поезда тут ходят очень медленно, да еще и по одноколейным железным дорогам, часто то останавливаясь, то дергаясь с места. Таксисты – вчерашние деревенские парни, и поэтому они почти не знают города, а сама поездка на такси больше похожа на странный ритуал, главное место в котором занимает беседа о погоде и первых цветах, а вовсе не быстрое следование по точному маршруту до места назначения.

Элементарное приветствие здесь превращается в замысловатое и трудновоспроизводимое для европейца театральное действо, состоящее из отточенных до мелочей синхронных поклонов, регулярное выполнение которых, по справедливому замечанию Шаброля, накладывает отпечаток на национальный характер японцев. В этом нетрудно убедиться, перечитывая «Фрегат "Паллада"» Ивана Александровича Гончарова, побывавшего в Стране восходящего солнца еще до революции Мэйдзи. Русский писатель с едкой иронией запечатлел поведение японцев, как будто устремленное к одной лишь цели, – «нельзя ли кому поклониться» [7: с. 362]. Норма этикета, похоже, трансформировалась чуть ли не в физиологическую потребность. Не потому ли почти столетие спустя мало что изменилось? Ушла эпоха, сменились исторические декорации, но на сцене японской повседневности на удивление западного обывателя постоянно разыгрывается старый причудливый спектакль.

Однако, как заметила Рут Бенедикт, «мотивации японцев ситуативны» [8: с. 221], а поэтому вежливость может внезапно обернуться неимоверной грубостью и жестокостью. «Сосуществование» этих форм поведения в японском обществе вызвало у Шаброля полную растерянность и недоумение. Он задавался вопросом, как этот тонко чувствующий, испытывающий религиозный трепет перед хрупкой гармонией природы, поддерживающий в своих

«кукольных домиках» с их миниатюрными «садиками», карликовыми деревьями и золотыми рыбками идеальную чистоту и порядок островной «народ каллиграфов» может испытывать удовольствие от грязных сцен насилия и садизма, которыми изобилуют японские журналы и киноафиши? Оказывается, так же, как и минималистская эстетика аутентичного японского быта «сосуществует» с урбанистическим хаосом и пошлостью массовой культуры, неоновыми вывесками «Париж», «Жан Габен», «Сена», «Бодлер» и прочими артефактами бессмысленного и вульгарного подражательства западным веяниям. Дело в том, что в дальневосточной традиции, в отличие от христианско-иудейской, не существовало противопоставления потустороннего мира посюстороннему, абсолютизации добра и зла с их раз и навсегда локализацией (будь то рай или ад) или персонализацией (будь то бог или дьявол). Человек в этом смысле не может быть добрым или злым, хорошим или плохим, поскольку этической оценке подвергается не его личность как некая автономная целостность, а его поступок с учетом обстоятельств, при которых он был совершен. «Японцы владеют этикой альтернатив» [8: с. 213], – разъясняла Рут Бенедикт.

Восточная Азия: странное пробуждение

Япония в 1964 г., как ее изображает Шаброль, мало чем отличается от заурядной страны «третьего мира». Схожее ощущение возникает и от просмотра снятого тогда же французским режиссером Крисом Маркером документального фильма «Тайна Коумико». В дневниковых записях, так же как и в кинематографических зарисовках, нет ничего, что бы указывало на технико-экономическое лидерство или превосходство Страны восходящего солнца в современном мире, скорее наоборот. Шаброль акцентирует внимание на царящем в японском обществе неравенстве. Между тем, как показывают проводимые с конца 1960-х гг. Хофстеде измерения Power Distance, его индекс в Японии всегда был несколько ниже, чем во Франции [9]. Более того, как раз в это время неравенство в доходах во Франции достигло послевоенного максимума, а его уровень и динамика в Европе и Японии на протяжении всего XX в. имеют поразительное сходство [10: с. 316, 321]. Как бы то ни было, ВВП на душу населения в Японии уже достиг европейских показателей. Страна готовилась принять летние Олимпийские игры, что, безусловно, свидетельствовало о признании экономических успехов Японии мировым сообществом. Для сравнения: Южная Корея в 1964 г. по ВВП на душу населения еще отставала от Конго, Гондураса и Папуа – Новой Гвинеи [11], а подхватить эстафету проведения летних Олимпиад в Азии смогла только почти четверть века спустя.

В то время как Южная Корея собиралась стать хозяйкой XXIV летних Олимпийских игр, Жан Бодрийяр провозгласил, что «будущее могущество окажется в руках народов без корней, без аутентичности», ссылаясь на «непостижимый парадокс» Японии, которой якобы удалось преобразовать территориальную и феодальную замкнутость «в могущество, не зависящее от исходных условий» [12: с. 150–151]. Япония в 1980-е действительно наводила на Запад страх своей неудержимой мощью [13]. Но уже в 1990-е стало ясно, что эти опасения были напрасны: давление «исходных условий» никуда не делось, и экономический рост резко затормозился.

Однако не технологический отрыв Америки, а восхождение Поднебесной поставило под сомнение прежний сценарий современности: слишком ощутима оказалась культурная гравитация конфуцианства, чтобы можно было игнорировать вопрос о роли традиционных ценностей в процессе развития. Каждый раз до этого, когда какая-либо из восточноазиатских стран являла собой очередное экономическое чудо, скептики могли сослаться на какие-то исключительные обстоятельства, нивелирующие роль традиции, будь то геополитические интересы США, выгодное географическое положение или слишком маленькие размеры. Как для поборников чистоты классической теории модернизации, так и для справляющих «поминки по Просвещению» [14] крайних релятивистов ни Япония, ни Южная Корея, ни Тайвань, ни Гонконг, ни Сингапур не давали повода для обобщений о функционировании некой «конфуцианской модели капитализма»: для первых – потому что никакой другой, кроме западной, модели капитализма быть не может; для вторых – потому что вообще никакой модели быть не может, так как любой культурно-исторический опыт абсолютно уникален и невоспроизводим где-нибудь еще. Кроме того, все эти «экономические чудеса» происходили на периферии когда-то синоцентричного мира. Само же Срединное государство к этим историям успеха никакого отношения, разве что враждебного, не имело. Однако сущность обнаруживает себя позже явления, и экономический феномен Китая как будто подтверждает этот старый тезис гегелевской диалектики.

Во всяком случае, ясно, что капитализм как система устроен намного сложнее, чем это представлялось в XIX или первой половине XX в. Его жизнеспособность во многом объясняется синхронной и диахронной вариативностью.

Инвариантность традиции и вариативность модернизации

Традиции определяют специфику капитализма в странах Восточной Азии, хотя и не являются его причиной. В сочетании с другими историческими обстоятельствами они либо препятствуют успешному развитию, либо содействуют. Синтез дальневосточной традиции и западного капитализма оказался достаточно трудной задачей, которую в ходе так называемой первой модернизации [15] не смогли решить ни Япония, ни Китай. Для Страны восходящего солнца попытка синтеза обернулась милитаризмом и поражением во Второй мировой войне, для Поднебесной – почти полной дезинтеграцией и полуколониальной зависимостью. Не случайно исследователям, пытавшимся посредством концепции «синтеза в переходном обществе» объяснить социально-экономические и политические процессы в Китае в конце XIX – первой половине XX в., приходилось заново эксплицировать понятие синтеза, выходя за рамки его сложившегося в философии понимания [16: с. 16].

Для Китая с его ведущей ролью политического центра в воспроизводстве цивилизационной идентичности отстранение государства от процесса социально-экономической трансформации не могло быть компенсировано рыночной активностью домохозяйств, несмотря на традиционно высокую роль института семьи в системе общественных отношений. Семейно-клановый капитализм, оставаясь главным образом привилегией прибрежных городов типа Шанхая или Гонконга, был не способен модернизировать инфраструктуру и преодолеть технологическую отсталость огромной крестьянской страны, поскольку для этого нужно было мобилизовать ресурсы в несопоставимо больших размерах, что под силу только государству.

Очевидная разбалансированность китайского общества выражалась в разнонаправленности исторических траекторий его «центра» и «периферии». Включение последней в орбиту мировой системы разделения труда увеличило различия между тем, что Ш. Эйзенштадт называл «большой» и «малой» традициями, т.е. традицией имперского центра с его разветвленным бюрократическим аппаратом конфуцианских ученых-книжников, с одной стороны, и традицией широких слоев населения, включая довольно узкую прослойку предпринимателей, торговцев и городских жителей – носителей еще слабо артикулируемых буржуазных ценностей – с другой. Однако объяснение реакционности «большой» традиции было бы корректнее искать не в якобы изначально присущей ей крайней косности и консерватизме, а, как это ни парадоксально, в большей открытости и восприимчивости к «гетеродоксии» по сравнению, например, с монотеистической (ориентированной на «потусторонние очаги спасения») традицией христианского Запада [17: с. 179]. «Посюсторонняя» же ориентация конфуцианской традиции выработала отличный от западного подход к пониманию эффективности, основывающийся не на крайне субъективистской, или волюнтаристской, модели «цель–средства–действие» с высокой степенью неопределенности или случайности исхода событий, а на объективной логике «условия–следствие» с гарантированным результатом, нашедшей, например, отражение в концепции «увэй» («недеяния») [18: с. 40, 61, 87; 19].

Ключ к пониманию китайской культуры, которая, по словам Фуко, нам представляется «самой скрупулезной, самой иерархизированной, самой безразличной к событиям времени» [3: с. 31–32], лежит в традиционном технологическом укладе, связанном с заливным рисоводством. Технология заливного рисоводства характеризуется как «высокая» в том смысле, что ее дальнейшее усовершенствование малоэффективно [20: с. 134]. Действительно, исследования проблемы «великой дивергенции» Востока и Запада подтверждают, что переход к капитализму в Китае не произошел раньше, чем в Европе, поскольку Поднебесная угодила в так называемую «ловушку в высокой точке равновесия», в результате чего дальнейший рост доходов населения мог быть обеспечен только ценой резкого снижения его темпов [21: с. 35, 84]. Китай производил больше и дешевле, чем Европа и, вероятно, какая-либо другая доиндустриальная цивилизация, а потому государство не испытывало потребности в развитии международной торговли и создании особых «рыночных ниш» [22: с. 36–39, 69–71; 23: с. 268; 24: с. 301]. Как выразился Фернан Бродель, объясняя, почему в Китае не развился капитализм, «ему многое доставалось чересчур легко…» [25: с. 116].

Если под культурой понимать структуру социального опыта, способствующую воспроизводству общества, то традиция есть динамический аспект культуры, ее живая ткань. Эта динамичность, витальность традиции объясняется тем, что, как утверждал К. Поппер, «традиции более тесно связаны с личностями», чем «учреждения», занимая промежуточное положение между ними [26: с. 228]. Устойчивость традиций [26: с. 229–230] позволяет обществам проходить через острые фазы развития, сопровождаемые разрушением прежних институтов и учреждений.

Последнее обстоятельство позволяет точнее определить роль институтов в историческом процессе. С одной стороны, сравнение первого и второго изданий капитализма в Японии и Китае, маоистского и современного Китая, Северной и Южной Кореи подтверждает тезис, что именно институциональные преобразования суть источник экономических успехов и провалов, тогда как культура и традиции – некая константа, реагирующая на изменения постфактум [27: с. 74–75, 86]. С другой стороны, институты укоренены в культуре [28: с. 55], а поэтому, по справедливому замечанию Поппера, «невозможно создать институты, которые работали бы независимо от того, какие люди их обслуживают» [29: с. 293], в том смысле, что обслуживающие их люди имеют обусловленные культурой ценности, убеждения и нормы поведения. Не потому ли, по словам Дж. Голдстоуна, «страны, избравшие свой собственный путь развития, вроде Японии и Южной Кореи, зачастую от этого выигрывали, по сравнению со странами, которых убеждали следовать экономическим рекомендациям международных организаций по развитию» [22: с. 297]? Хотя, по мнению Д. Аджемоглу и Дж. А. Робинсона, в Южной Корее существуют такие же «инклюзивные» экономические институты, что и в США [27: с. 87] (чем, собственно, они и объясняют южнокорейское «экономическое чудо»), не замечать между этими странами различий так же опрометчиво, как и не видеть обусловленного конфуцианской традицией внутреннего сходства в политических институтах двух Корей. «Практически все основные элементы конфуцианской политической культуры – иерархичность, коллективизм, меритократия, внимание к совершенствованию человеческой природы, приоритет морали над законом и т.п. – нашли свое отражение и в строительстве командно-административной системы на Севере, и в организации политической культуры на Юге» [30: с. 642]. Да и само «чудо на Хангане» входит в «список современных заслуг конфуцианства» [31: с. 38]. Автор этого «чуда» – диктатор Пак Чонхи – выступал против «обезьяньего подражания Западу». Он был убежден в том, что «некоторые черты» традиционного мышления и образа жизни корейского народа могут стимулировать модернизацию общества. К их числу помимо уже упомянутого коллективизма относятся избегание конфронтации и стремление к сотрудничеству, преданность государству и др. [32]. Что касается Китая при Мао Цзэдуне, то, рассматривая бедность как побочный результат проводимого «великим кормчим» политического курса, следует принять во внимание, что последний находился в фарватере если не конфуцианства, то другой древней политической традиции – легизма [33: с. 8–10]. Как бы то ни было, «Китай и при социализме оставался китайским» [34: с. 177]. Превращение же «коммунистического» Китая в капиталистический есть, в том числе, и результат обращения к конфуцианскому прагматизму с его идеей «искать истину в фактах», проявившемуся не только в рыночных преобразованиях, но и в сохранении политических идеалов [34: с. 122, 210]. «Пытаясь построить рыночную экономику с китайской спецификой в конце XX века, – резюмируют Р. Коуз и Н. Ванг, – Китай, полтора столетия сомневавшийся в себе и от себя отрекавшийся, с помощью капитализма вернулся к своим культурным корням» [34: с. 201].

Этика альтернатив

В романе «Дар» Владимир Набоков, критикуя диалектический материализм, сравнивал его с недобросовестными рекламами лекарств от всех болезней [35: с. 427]. Не выходит ли нечто подобное с традицией, которая, как следует из вышеизложенного, то препятствует модернизации, то стимулирует ее, то содействует строительству социализма, то – капитализма? Подсказку на данный вопрос дает современная биология. Аналогично тому, как воздействие генов на поведение человека зависит от самой среды, в которой это воздействие происходит [36: с. 18, 23, 27], влияние традиции на процессы и изменения в обществе обусловлено внешними по отношению к ней историческими факторами. Поэтому, например, Япония после поражения во Второй мировой войне отказалась от милитаризма как способа обрести «должное место» в мире и встала на мирный путь достижения этой цели [8: с. 213, 221], явив тем самым на удивление всего человечества «экономическое чудо». Приписываемая японской культуре «этика альтернатив» на самом деле есть проявление присущего в целом конфуцианской традиции прагматизма, благодаря которому, думается, и стали возможны реформы Дэн Сяопина.

«Этика альтернатив» противоположна фатализму, слепой покорности судьбе, что убедительно показал Акира Куросава в своем киношедевре «Жить», снятом в 1952 г. по мотивам повести Льва Николаевича Толстого «Смерть Ивана Ильича». Герои обоих произведений оказались в «пограничном состоянии»: они узнают, что смертельно больны. Но если у Ивана Ильича эта страшная новость и последующие затем тяжелые физические страдания вызвали лишь жалость к самому себе, отчуждение и даже ненависть к своей жене и дочери, наконец, горькое разочарование в том, как была

прожита жизнь, то герой Акиры Куросавы, увязший в формализме и бюрократической рутине мелкий чиновник, поддавшись было сначала страху, а затем унынию, подтолкнувшему его пуститься в разгульную и беззаботную жизнь, вдруг осознает, что подлинное счастье он может обрести лишь принеся своим трудом в отведенный ему болезнью короткий срок пусть небольшую, но общественную пользу. Скромная, казалось бы, по масштабам задача (удовлетворение прошения о строительстве детской площадки, формуляр которого уже по заведенному порядку пылился наряду с другими отклоненными ранее многочисленными делами), за решение которой берется этот чиновник, однако потребовала от него титанических волевых усилий, полной самоотверженности и самоотдачи, бесконечного терпения и настоящего героизма, поскольку только таким образом можно было преодолеть чудовищное безразличие, нередко переходящее в агрессивную враждебность, гигантской бюрократической машины. «Обивая пороги» многочисленных высоких кабинетов, проводя в ожидании приема дни и ночи напролет, смиренно снося унижения и оскорбления со стороны чванливого начальства, герой Акиры Куросавы все-таки выполнил свое призвание, и это чувство выполненного долга даровало ему перед смертью душевный покой: из жизни он уходил с легкой улыбкой на лице, тихонько качаясь на качели посреди недавно построенной детской площадки.

Чтобы лучше понять произошедшую с героем фильма Акиры Куросавы метаморфозу, примем во внимание разъяснения Рут Бенедикт, что в японской «этике альтернатив» фактору смерти отводится роль переключателя культурных регистров, позволяющего, в частности, высвобождать внутренние силы человека из-под прививаемого конфуцианской традицией социального контроля. Последний порождает чрезмерную «осмотрительность» в поведении и поступках людей, мешающую порой сосредоточиться на самом предмете деятельности. Над человеком и тем, что он делает, как бы всегда стоит некий наблюдатель, на воображаемую реакцию которого невольно приходится отвлекаться, а это сковывает поведение человека, препятствует тому, чтобы полностью раскрыться его талантам и мастерству. Следовательно, путь к достижению мастерства лежит через избавление от этого наблюдателя, через смерть «наблюдающего я». «Поэтому сказать: "Я буду жить так, будто уже мертв", – означает полное освобождение от внутренних конфликтов. Это означает: "Теперь для меня все возможно"» [8: с. 174].

Из-за пренебрежительного отношения «большой традиции» к физическому труду культивируемое конфуцианством стремление к мастерству ограничивалось государственным управлением и изящными искусствами. Тем не менее основывающаяся на многовековых хозяйственных практиках орошаемого рисоводства «малая традиция» выработала особую трудовую этику, сопряженную с «технологией, ориентированной на навыки» (skill-oriented technology) [37: с. 113–114]. Совершенствование этих навыков, помноженное на интенсификацию труда, явилось главным фактором производства в традиционной экономике Китая, Японии, Кореи и Вьетнама. Причем это стремление к совершенству обнаруживалось не только в высоких урожаях, идеальной геометрии рисовых полей, особой бережливости и аккуратности в быту и крестьянском хозяйстве, но и в беспрецедентном качестве ремесленных изделий, вызывавших, например, восхищение у писателя И.А. Гончарова. «Ни у кого другого, – писал он про китайцев, – даже у немца, недостанет терпения так мелко и чисто выработать вещь, или это будет стоить бог знает каких денег. Здесь, по-видимому, руки человеческие и время нипочем» [7: с. 322].

Экономический детерминизм

Если сообщение о том, что труд в Китае почти ничего не стоит, не было для европейцев новостью, по меньшей мере, уже со времен Адама Смита [38: с. 68, 152], то утверждение о высоком качестве труда противоречит более поздним свидетельствам. Так, в 1930 г. эксперт по международной текстильной индустрии Арно Пирс, сетуя на неэффективность, расточительность и недисциплинированность труда в Индии, предположил, что хуже него может быть только «китайский труд» [39: с. 481]. Семьдесят лет спустя, по-видимому, мало что изменилось, если верить Полу Мидлеру, автору книги «Плохо сделано в Китае» [40]. Впрочем, Мидлер, чья профессиональная деятельность связана с наведением мостов между американскими заказчиками и китайскими производителями, а также обеспечением контроля выполнения заказов, в основном описывает пороки китайского менеджмента, а не трудовой дисциплины, в том числе такие, как фальсификация товаров, нарушение ранее достигнутых договоренностей о сроках, количестве и ценах поставок и т.д. Личный опыт автора книги «Плохо сделано в Китае» согласуется с результатами академических работ. Действительно, исследования практик менеджмента на протяжении нулевых годов, охватившие 20 стран и более 10 000 организаций, выявили в общем плохое управление в китай-

ских компаниях (хуже только в индийских) [41]. Однако те же международные сопоставления управленческих практик дают очень высокую оценку таковым в японских компаниях (лучше только в американских фирмах). Но, согласно классификациям Всемирного банка и МВФ, Япония относится к странам с развитой экономикой и высоким доходом, тогда как Китай и Вьетнам – к странам с формирующимся рынком и развивающейся экономикой, и доходами выше и ниже среднего уровня соответственно [42]. Поэтому наблюдаемые в сфере менеджмента недостатки и различия обусловлены главным образом уровнем экономического развития стран, а не влиянием традиции.

Заключение

Успехи модернизации стран Восточной Азии коренятся в их схожей культуре, что позволяет говорить о существовании в регионе единой и эффективной дальневосточной традиции, но с некоторыми оговорками.

Прежде всего, следует признать ограниченность влияния данной традиции на общественное развитие: она не является определяющим фактором, а ее сила и направленность воздействия зависят от конкретно-исторических обстоятельств. Это объясняет как провалы ранней, так и успехи поздней модернизации. Рецидивы срыва не исключены и в будущем.

Во-вторых, будучи характерной особенностью дальневосточной традиции, «этика альтернатив» выполняет функцию переключателя культурных регистров, который может менять вектор развития стран региона в зависимости от исторической конъюнктуры. В связи с этим примечательно, что гетеротопия ценностей и артефактов дальневосточной традиции находит отклик в эклектике постмодернизма. Однако последний уже исчерпал себя, сойдя с исторической авансцены в период пандемии, запустившей процесс деглобализации. Возможно, судьба постмодернизма служит предупреждением и для дальневосточной традиции: сложившаяся в условиях автаркии и изоляции, она дала колоссальный положительный эффект только в ситуации открытости миру и включенности в глобализацию, а потому отказ от этого курса несет в себе риски запуска регрессивных тенденций.

Список источников

1. Beattie A. When is a Bric not a Bric? When it's a Victim // Financial Times. 22.01.2011. URL: https://www.ft.com/content/a31a3ace-2596-11e0-8258-00144feab49a (accessed: 19.04.2026).

2. Борхес Х.Л. Всемирная библиотека. Non-Fiction. Избранное. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. С. 270–274.

3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : A-cad, 1994. 405 с.

4. Фицджеральд Ч.П. История Китая. Москва : Центрполиграф, 2008. 458 с.

5. Спешнев Н.А. Китайцы: особенности национальной психологии. Санкт-Петербург : КАРО, 2011. 330 с.

6. Шаброль Ж.-П. Миллионы, миллионы японцев… Москва : Наука, 1971. 288 с.

7. Гончаров И.А. Фрегат «Паллада». Ленинград : Наука, 1986. 879 с.

8. Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2013. 253 с.

9. Hofstede G. The Cultural Relativity of Organizational Practices and Theories // Journal of International Business Studies, Fall 1983. P. 75–83. Country Comparison Tool. URL: https://www.hofstede-insights.com/product/compare-countries (accessed: 19.04.2026).

10. Пикетти Т. Капитал в XXI веке. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2015. 592 с.

11. GDP per capita (current US$). URL: https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD (accessed: 19.04.2026).

12. Бодрийяр Ж. Америка. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. 203 с.

13. Van Wolferen K.G. The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation. New York, 1989. 496 p.

14. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. Москва : Праксис, 2003. 368 с.

15. Capitalism and Capitalisms in Asia: Origin, Commonality, and Diversity / Ed. Hyun-Chin Lim, Jan Nederveen Pieterse, Suk-Man Hwang. Seoul : Seoul National University Press, 2018. 508 p.

16. Непомнин О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. Москва : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 334 с.

17. Эйзенштадт Ш.Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. Москва : Аспект Пресс, 1999. 415 с.

18. Jullien F. A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2004. 216 p.

19. Slingerland E. Trying Not to Try: Ancient China, Modern Science, and the Power of Spontaneity. New York : Broadway Books, 2015. 304 p.

20. Кульпин-Губайдуллин Э.С. Восток: Природа – технологии – ментальность на Дальнем Востоке. Москва : ЛИБРОКОМ, 2009. 272 с.

21. Арриги Дж. Адам Смит в Пекине: Что получил в наследство XXI век? Москва : Институт общественного проектирования, 2009. 455 с.

22. Голдстоун Дж. Почему Европа? Возвышение Запада в мировой истории, 1500–1850. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2014. 299 с.

23. Чанг Ха-Джун. Как устроена экономика. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. 320 с.

24. Померанц К. Великое расхождение: Китай, Европа и создание современной мировой экономики. Москва : Дело, 2017. 590 с.

25. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. Москва : Прогресс, 1986. 621 с.

26. Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. Москва : АСТ: Ермак, 2004. 638 с.

27. Аджемоглу Д., Робинсон Дж.А. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты. Москва : АСТ, 2015. 692 с.

28. Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма. Москва : Мысль, 2014. 285 с.

29. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1. Москва : Феникс ; Культурная инициатива, 1992. 446 с.

30. Асмолов К.В. Корейская политическая культура: Традиции и трансформация. Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. 697 с.

31. Габрусенко Т.В. Эти непонятные корейцы. Москва : Муравей, 2003. 294 с.

32. Пак Чжон Хи (Чонхи). Возрожденная Корея: модель развития. URL: http://lib.ru/MEMUARY/SINGAPUR/koreareborn.txt (дата обращения: 19.04.2026).

33. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. Москва : Наука, 1981. 333 с.

34. Coase R., Wang N. How China Bacame Capitalist. London : Palgrave Macmillan, 2012. 267 p.

35. Набоков В.В. Русский период. Собрание сочинений. В 5 т. Т. 4. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2004. 780 с.

36. Сапольски Р. Кто мы такие? Гены, наше тело, общество. Москва : Альпина нон-фикшн, 2018. 280 с.

37. Bray F. The rice economies. Technology and development in Asian societies. New York ; Oxford : Blackwell, 1986. 254 p.

38. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. Москва : Изд-во соц. эконом. лит., 1962. 684 с.

39. Кларк Г. Прощай, нищета! Краткая экономическая история мира. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2012. 542 с.

40. Мидлер П. Плохо сделано в Китае. Санкт-Петербург : BHV, 2012. 304 с.

41. Bloom N., Genakos C., Sadun R., Van Reenen J. Management Practices Across Firms and Countries // National Bureau of Economic Research Working Paper Series. 2012. No. 17850. URL: https://www.nber.org/system/files/working_papers/w17850/w17850.pdf (accessed: 19.04.2026).

42. Fantom N.; Serajuddin U. The World Bank's Classification of Countries by Income. Policy Research Working Paper. 2016. No. 7528. URL: https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/23628 License: CC BY 3.0 IGO. P. 40–50 (accessed: 19.04.2026).

References

1. Beattie A. When is a Bric not a Bric? When it's a Victim // Financial Times. 22.01.2011. URL: https://www.ft.com/content/a31a3ace-2596-11e0-8258-00144feab49a (accessed: 19.04.2026).

2. Borges H.L. The World Library. Non-Fiction. Favourites. St. Petersburg : Azbuka, Azbuka-Attikus, 2023. P. 270–274. (In Russ.).

3. Fuko M. Words and Things. Archaeology of the Human Sciences. St. Petersburg : A-cad, 1994. 405 p. (In Russ.).

4. Fitzgerald C.P. History of China. Moscow : Tsentrpoligraf, 2008. 458 p. (In Russ.).

5. Speshnev N.A. The Chinese: Features of National Psychology. St. Petersburg : KARO, 2011. 330 p. (In Russ.).

6. Chabrol J.-P. Millions, Millions of Japanese… Moscow : Nauka, 1971. 288 p. (In Russ.).

7. Goncharov I.A. The Frigate Pallada. Leningrad : Nauka, 1986. 879 p. (In Russ.).

8. Benedict R. Chrysanthemum and Sword: Models of Japanese Culture. Moscow ; Saint Petersburg : Center for Humanitarian Initiatives, 2013. 253 p. (In Russ.).

9. Hofstede G. The Cultural Relativity of Organizational Practices and Theories // Journal of International Business Studies, Fall 1983. P. 75–83. Country Comparison Tool. URL: https://www.hofstede-insights.com/product/compare-countries (accessed: 19.04.2026).

10. Piketty T. Capital in the 21st Century. Moscow : Ad Marginem Press, 2015. 592 p. (In Russ.).

11. GDP per capita (current US$). URL: https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD (accessed: 19.04.2026).

12. Baudrillard, J. America. St. Petersburg : Vladimir Dal, 2000. 203 p. (In Russ.).

13. Van Wolferen K.G. The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation. New York, 1989. 496 p.

14. Gray J. The Wake of the Enlightenment: Politics and Culture at the End of Modernity. Moscow : Praksis, 2003. 368 p. (In Russ.).

15. Capitalism and Capitalisms in Asia: Origin, Commonality, and Diversity / Ed. Hyun-Chin Lim, Jan Nederveen Pieterse, Suk-Man Hwang. Seoul : Seoul National University Press, 2018. 508 p.

16. Nepomnin O.E., Menshikov V.B. Synthesis in a transitional society: China is on the verge of epochs. Moscow : Izdat. Oriental Literature Company of the Russian Academy of Sciences, 1999. 334 p. (In Russ.).

17. Eisenstadt S.N. Revolution and transformation of societies. Comparative study of civilizations. Moscow : Aspect Press, 1999. 415 p. (In Russ.).

18. Jullien F. A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2004. 216 p.

19. Slingerland E. Trying Not to Try: Ancient China, Modern Science, and the Power of Spontaneity. New York : Broadway Books, 2015. 304 p.

20. Kulpin-Gubaidullin E.S. The East: Nature – Technology – Mentality in the Far East. Moscow : LIBROKOM, 2009. 272 p. (In Russ.).

21. Arrighi G. Adam Smith in Beijing: What Has the 21st Century Inherited? Moscow : Institute for Public Design, 2009. 455 p. (In Russ.).

22. Goldstone J. Why Europe? The Rise of the West in World History, 1500–1850. Moscow : Gaidar Institute Press, 2014. 299 p. (In Russ.).

23. Chang Ha-Joon. How the Economy Works. Moscow : Mann, Ivanov and Ferber, 2015. 320 p. (In Russ.).
24. Pomerantz K. The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy. Moscow : Delo, 2017. 590 p. (In Russ.).
25. Braudel F. Material Civilization, Economy, and Capitalism, 15th–18th Centuries. Vol. 1. Moscow : Progress, 1986. 621 p. (In Russ.).
26. Popper K.R. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. Moscow : AST: Yermak, 2004. 638 p. (In Russ.).
27. Acemoglu D., Robinson J.A. Why Some Countries Are Rich and Others Are Poor. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty. Moscow : AST, 2015. 692 p. (In Russ.).
28. Harrison L. Jews, Confucians, and Protestants: Cultural Capital and the End of Multiculturalism. Moscow : Mysl, 2014. 285 p. (In Russ.).
29. Popper K.R. The Open Society and Its Enemies. Vol. 1. Moscow : Phoenix ; Cultural Initiative, 1992. 446 p. (In Russ.).
30. Asmolov K.V. Korean Political Culture: Traditions and Transformation. Moscow : Russian Foundation for Education and Science, 2017. 697 p. (In Russ.).
31. Gabrusenko T.V. These Mysterious Koreans. Moscow : Muravey, 2003. 294 p. (In Russ.).
32. Pak Jeong-hee (Cheon-hee). The Reborn Korea: A Model of Development. URL: http://lib.ru/MEMUARY/SINGAPUR/koreareborn.txt (accessed: 19.04.2026). (In Russ.).
33. Perelomov L.S. Confucianism and Legalism in the Political History of China. Moscow : Nauka, 1981. 333 p. (In Russ.).
34. Coase R., Wang N. How China Bacame Capitalist. London : Palgrave Macmillan, 2012. 267 p.
35. Nabokov V.V. The Russian Period. Collected Works. In 5 volumes. Vol. 4. St. Petersburg : Symposium, 2004. 780 p. (In Russ.).
36. Sapolsky R. Who Are We? Genes, Our Body, and Society. Moscow : Alpina Non-Fiction, 2018. 280 p. (In Russ.).
37. Bray F. The rice economies. Technology and development in Asian societies. New York ; Oxford : Blackwell, 1986. 254 p.
38. Smith A. A Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Moscow : Publishing House of Social and Economic Literature, 1962. 684 p. (In Russ.).
39. Clark G. Farewell, Poverty! A Brief Economic History of the World. Moscow : Publishing House of the Gaidar Institute, 2012. 542 p. (In Russ.).
40. Midler P. Badly Made in China. St. Petersburg : BHV, 2012. 304 p. (In Russ.).
41. Bloom N., Genakos C., Sadun R., Van Reenen J. Management Practices Across Firms and Countries // National Bureau of Economic Research Working Paper Series. 2012. No. 17850. URL: https://www.nber.org/system/files/working_papers/w17850/w17850.pdf (accessed: 19.04.2026).
42. Fantom N.; Serajuddin U. The World Bank's Classification of Countries by Income. Policy Research Working Paper. 2016. No. 7528. URL: https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/23628 License: CC BY 3.0 IGO. P. 40–50 (accessed: 19.04.2026).

Информация об авторе

А.В. Готнога – доктор философских наук, доцент.

Information about the author

A.V. Gotnoga is Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 232–238
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 232–238

Научная статья
УДК 323.34(519.5) + 316.346.2 + 141.7
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-232-238

ЖЕНСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ КОРЕЯ: МЕХАНИЗМЫ ВЛИЯНИЯ НА ГЕНДЕРНУЮ ПОЛИТИКУ И ОГРАНИЧЕНИЯ В ИХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Нелли Игоревна Наприенко[1], **Ольга Анатольевна Симоненко**[2]
[1, 2]Тихоокеанский государственный университет, Хабаровск, Россия
[1]2022102066@togudv.ru, https://orcid.org/0009-0001-7740-2636
[2]001873@togudv.ru, https://orcid.org/0000-0003-1140-9680

Аннотация. В статье анализируются механизмы влияния женских организаций на гендерную политику в Республике Корея и выявляются основные ограничения их деятельности. Несмотря на значительные успехи страны в социально-экономической сфере, гендерное неравенство остаётся острой проблемой, что проявляется в разрыве в оплате труда, дискриминации на рабочем месте и насилии по признаку пола. Женские организации выступают ключевыми акторами гражданского общества, способствуя формированию и реализации гендерной политики через лоббирование, общественные кампании, сотрудничество с международными структурами, просветительскую деятельность и поддержку уязвимых групп. Исследование показывает, что влияние женских организаций ограничивается институциональными, социально-культурными, экономическими и правовыми факторами, а также внутренними проблемами некоммерческих организаций. В статье рассматриваются исторические этапы и современные вызовы развития женских движений в Республике Корея.

Ключевые слова: гражданское общество, гендерная политика, женские организации, антифеминистские настроения, Республика Корея

Original article

WOMEN'S ORGANIZATIONS IN THE REPUBLIC OF KOREA: MECHANISMS OF INFLUENCE ON GENDER POLICY AND CONSTRAINTS IN THEIR ACTIVITIES

Nelly I. Naprienko[1], **Olga A. Simonenko**[2]
[1, 2]Pacific National University, Khabarovsk, Russia
[1]2022102066@togudv.ru, https://orcid.org/0009-0001-7740-2636
[2]001873@togudv.ru, https://orcid.org/0000-0003-1140-9680

Abstract. The article analyzes the mechanisms through which women's organizations influence gender policy in the Republic of Korea and identifies the main constraints on their activities. Despite the country's significant socio-economic achievements, gender inequality remains a pressing issue, as manifested in wage gaps, workplace discrimination, and gender-based violence. Women's organizations act as key actors in civil society, contributing to the shaping and implementation of gender policy through lobbying, public campaigns, cooperation with international structures, educational activities, and support for vulnerable groups. The study shows that the influence of women's organizations is limited by institutional, socio-cultural, economic, and legal factors, as well as internal problems of non-profit organizations. The article examines the historical stages and contemporary challenges in the development of women's movements in the Republic of Korea.

Keywords: civil society, gender policy, women's organizations, anti-feminist sentiments, Republic of Korea

Современная Республика Корея находится в лидерах среди государств мира по уровню экономического развития. Достижение статуса страны с высоким уровнем доходов особенно впечатляет при сравнении текущих характеристик с исходными, имевшимися на момент обретения независимости. Государство с аграрной экономикой, ослабленное войной и не обладающее значительными природными богатствами, смогло совершить «экономическое чудо», опираясь на трудовые ресурсы – рабочие руки мужчин и женщин. Несмотря на это, гендерное неравенство остаётся одной из ключевых проблем общества. Среди главных социальных вызовов – крайне низкий уровень рождаемости (0,8 ребёнка на женщину в 2025 г.)[1]. Эта проблема

[1] Rashid R. South Korea's birthrate rises for second year with experts saying 'echo boomers' behind boost // The Guardian. URL: https://www.theguardian.com/world/2026/feb/25/south-korea-birth-rate-increase-rise-echo-boomers (accessed: 08.05.2026).

© Наприенко Н.И., Симоненко О.А., 2026

тесно связана с гендерными диспропорциями: женщины сталкиваются с трудностями совмещения карьеры и семейных обязанностей, а традиционные стереотипы о ролях в семье ограничивают их выбор. Кроме того, сохраняются такие проблемы, как различия в оплате труда мужчин и женщин, дискриминация на рабочем месте и различные формы насилия по признаку пола.

Женские организации являются важным звеном в структуре гражданского общества; они играют центральную роль в формировании и реализации гендерной политики. Их деятельность направлена на преодоление структурных барьеров, изменение общественных норм и продвижение принципов равенства. В то же время их влияние ограничивается институциональными, социально-культурными, экономическими и другими факторами.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью понимания того, каким образом женские организации взаимодействуют с государством и обществом, какие механизмы они используют для продвижения гендерной политики и с какими вызовами сталкиваются. Быстрая модернизация Республики Корея не разрушила полностью патриархальные традиции, но одновременно укрепила гражданский активизм и даже радикализм значительной части граждан. Такое сочетание политических факторов нетипично, однако изучение опыта корейских женских организаций может быть полезно для других стран, проходящих свой путь среди современных вызовов.

Цель исследования заключается в выявлении механизмов влияния женских организаций на гендерную политику в Республике Корея и характеристике основных ограничений в их деятельности. Для достижения этой цели также рассматривается динамика взаимодействия между женскими НКО, государством и обществом.

Методологическая база исследования включает анализ нормативно-правовых документов, отчётов государственных и общественных организаций, а также статистических данных.

Научная новизна работы заключается в комплексном анализе механизмов влияния и ограничений деятельности женских организаций в контексте гендерной политики Республики Корея с учётом современных вызовов, таких как цифровое насилие и радикальные феминистские и антифеминистские настроения.

Гендерная политика представляет собой совокупность государственных, правовых и социальных мер, направленных на обеспечение равных прав и возможностей для всех гендерных групп. В современной научной литературе гендер рассматривается не как биологическая категория, а как социокультурный конструкт, формируемый под влиянием общественных норм, ценностей и институтов. Этот подход был разработан в исследованиях Роберта Столлера, Джоан Скотт, Сильвии Уолби. Так, Столлер подчёркивал, что гендерная идентичность формируется под воздействием не только биологических характеристик, но и социальных и психологических факторов [1]. В то же время Скотт рассматривала гендер как категорию, пронизывающую все сферы общественной жизни – от политики до культуры [2]. Уолби развивала идею о том, что патриархат не является застывшей практикой, его формы меняются под влиянием социально-экономических факторов, однако механизмы воспроизводства неравенства сохраняются [3].

Гражданское общество играет ключевую роль в формировании гендерной политики. Согласно теории Юргена Хабермаса гражданское общество создаёт публичную сферу, в которой происходит рациональная дискуссия о социальных проблемах, среди которых гендерное неравенство [4]. Антонио Грамши, в свою очередь, рассматривал гражданское общество как арену идеологической борьбы, где доминирующие группы стремятся закрепить свои ценности как норму [5]. В этом контексте женские организации выступают важными игроками, способными влиять на государственную политику и менять общественные нормы.

В рамках феминистских теорий гендерное неравенство приобретает структурный характер. Симона де Бовуар подчёркивала, что женщины исторически рассматриваются как «Другой» по отношению к мужчине; женщина пребывает в соответствующем «образе», что ограничивает ее возможности самореализации [6]. Феминистки второй волны рассматривали гендерные отношения как форму политической власти, которая закрепляется через государственные институты, систему права и культуру [7]. Кимберли Креншоу разрабатывает интерсекциональный подход, который состоит в выявлении пересечений различных форм дискриминации (по полу, классу, расе, возрасту) [8], что может стать инструментом для анализа деятельности женских организаций.

Концепция «гендерного мейнстриминга», утверждённая ООН в 1995 г. [9], предполагает интеграцию гендерного измерения во все сферы государственной политики. Этот подход нашёл отражение в деятельности многих женских организаций, которые стремятся к глубоким институциональным изменениям, а не только к решению отдельных проблем.

В Республике Корея акторы, действующие в интересах женщин, можно разделить на три основные категории.

1. Государственные институты: Министерство гендерного равенства и семьи (MOGEF), Корейский институт прав женщин (KWHRI), Корейский институт развития прав женщин (KWDI).

2. Общественные организации: Корейская национальная ассоциация незамужних матерей (KUMFA), Корейская женская горячая линия (KWHL), Объединение женских ассоциаций Кореи (KWAU), Корейская федерация клубов домохозяек (KFHC).

3. Международные акторы: ООН-Женщины, Kering Foundation, Chanel Foundation.

Все эти структуры играют свою роль в формировании гендерной политики, взаимодействуя между собой.

История женских организаций в Республике Корея тесно связана с социально-политическими изменениями в стране.

После освобождения от японского колониального господства в стране начался процесс институционального и идеологического разрыва с прошлым. В 1948 г. была отменена колониальная система лицензированного регулирования сексуального труда, что стало одним из первых шагов на пути к гендерному равенству. Однако гендерная политика этого периода носила противоречивый характер: несмотря на декларации о равенстве, сохранялись элементы дисциплинарной системы, направленной на контроль над моралью и социальным поведением.

Период авторитарного правления Пак Чон Хи (1963–1979) и Чон Ду Хвана (1980–1988) характеризовался ускоренной модернизацией и экономическим ростом, однако сопровождался ограничением прав трудящихся, в том числе женщин. Тем не менее в это время были созданы первые женские организации (например, Ассоциация женщин за новую деревню), которые занимались пропагандой рациональных методов ведения сельского хозяйства и экономии. В 1987 г., на фоне демократизации, в Конституцию были внесены изменения, закрепляющие права женщин в трудовой сфере и их защиту от дискриминации.

Период 1990–2000 гг. ознаменовался институционализацией гендерной политики. В 1998 г. для упорядочения борьбы с дискриминацией была создана Президентская комиссия по делам женщин (в 2001 г. преобразованная в Министерство гендерного равенства и семьи (MOGEF)) и приняты два документа – Закон об особых случаях, касающихся наказания за преступления, связанные с домашним насилием (Закон о наказаниях) и Закон о предотвращении домашнего насилия и защите жертв (Закон о защите)[2]. В то же время наступивший вследствие Азиатского финансового кризиса 1997–1998 гг. экономический спад привёл к массовым увольнениям и выявил уязвимость традиционной патриархальной модели семьи. Многие женщины вышли на рынок труда, чтобы обеспечить свои семьи. Это способствовало переосмыслению традиционных гендерных ролей и усилило запрос на институциональное закрепление принципов гендерного равенства. В результате были приняты новые законы, направленные на поддержку семей и защиту прав женщин в трудовой сфере. В 1999 г. был пересмотрен Закон о равной занятости [10]. В этот период женщины стали более активными в общественной жизни, что привело к созданию новых НКО.

Современный этап характеризуется активизацией женских движений и борьбой с новыми формами насилия (например, цифрового). Они привлекают внимание к реальным острым проблемам. При этом необходимо отметить большой резонанс, возникающий вследствие онлайн- и офлайн-действий ряда радикальных феминистских групп и движений, продвигающих идеи о необходимости полного разрыва с патриархальной системой. Эти идеи нашли отклик среди молодых кореянок, которые сталкиваются с давлением традиционных норм и ограниченными возможностями для самореализации.

В то же время радикальные лозунги и экстремистские подходы, продвигаемые отдельными феминистскими группами, нередко вызывают отторжение у широкой публики. Когда феминизм ассоциируется с призывами к отказу от брака, деторождения или полному разрыву с мужчинами, он теряет поддержку среди тех, кто мог бы стать союзником в борьбе за реальное равенство. Такая радикальность не только поляризует общество, но и отвлекает внимание от системных проблем (разрыв в оплате труда, дискриминация на рабочем месте, недостаточная защита от насилия).

Многие корейцы, включая женщин, которые не разделяют экстремистские взгляды, начинают воспринимать феминизм как движение, нацеленное на конфликт, а не на конструктивные изменения. Это подрывает доверие к феминистским инициативам и затрудняет достижение реальных социальных преобразований. В результате важные вопросы гендерного равенства (борьба с насилием, расширение прав женщин в трудовой сфере, поддержка матерей-одиночек) могут оставаться без должного внимания, так как общественное обсуждение смещается в сторону полемики о радикальных лозунгах (таблица).

[2] The fault lines in Korea's domestic violence laws // Asialink. URL: https://asialink.unimelb.edu.au/diplomacy/article/fault-lines-korea-domestic-violence-laws/ (accessed: 10.05.2026).

Таблица

Ключевые этапы развития женских организаций в Республике Корея

Период	Основные события	Организации / движения
1945/1948–1960-е гг.	Отмена колониальной системы регулирования труда; контроль за моралью и социальным поведением	Корейская национальная ассоциация матерей (KNMA, 1958) Национальный совет корейских женских организаций (KNCW, 1959) Корейская федерация клубов домохозяек (KFHC, 1963)
1970–1980-е гг.	Изменение условий труда и быта в рамках авторитарной модернизации; закрепление прав женщин в Конституции 1987 г.	Ассоциация женщин за новую деревню (SWA, 1973) Корейский институт развития прав женщин (KWDI, 1983) Объединение корейских женских ассоциаций (KWAU, 1987)
1990–2000-е гг.	Институционализация гендерной политики, принятие Закона о предотвращении бытового насилия (1998), создание Министерства гендерного равенства и семьи (2001)	Женщины за мир (WMP, 1997) Фонд женщин Кореи (KFW, 1999) Корейский институт прав женщин (WHRIK, 2009) Корейская ассоциация незамужних матерей и семей (KUMFA, 2009)
2010–2020-е гг.	Активизация движений (в том числе радикальных) по защите прав женщин в разных сферах с одновременным усилением антифеминистских настроений	Движение четырех «Нет» (4B, с конца 2010-х) Megalia (2015) Womad (2016) Партия женщин (Women's Party, 2020)

Для понимания того, как гражданское общество формирует социальные изменения в Республике Корея, рассмотрим механизмы влияния женских организаций на гендерную политику.

1. Защита интересов и лоббирование. Женские организации в Республике Корея активно участвуют в разработке и продвижении законопроектов, направленных на обеспечение гендерного равенства. Например, в 1987 г. были введены квоты для женщин, выдвигающихся в депутаты от политических партий, а в 1999 г. был пересмотрен Закон о равной занятости, предусматривающий санкции за дискриминацию женщин при приёме на работу и продвижении по службе. В 1998 г. были приняты законы о предотвращении бытового насилия и защите его жертв, которые определяют насилие в семье как серьезное преступление.

В настоящее время важную роль в этом процессе играет Министерство гендерного равенства и семьи (MOGEF), которое координирует государственную политику в сфере гендерного равенства. При вступлении в должность в 2025 г. министр Вон Мин Гён выступила с инициативами по сокращению гендерного разрыва в оплате труда, расширению возможностей трудоустройства женщин и урегулированию гендерных конфликтов среди молодежи[3].

2. Общественные кампании и протесты. Массовые акции играют важную роль в изменении общественного сознания и продвижении гендерной политики. В 2018 г. в Республике Корея широкое распространение получило движение #MeToo. Таким образом были расширены рамки общественной дискуссии о сексуальном насилии и дискриминации. В том же году губернатор провинции Чхунчхон-Намдо Ан Хи Чон был вынужден подать в отставку после обвинений в сексуальном насилии, что стало важным сигналом для политической элиты[4].

Протесты против «молькха» (скрытые камеры) также имели значительное влияние на законодательство. В 2018 г. состоялись массовые митинги, в которых приняли участие десятки тысяч женщин, требуя ужесточения наказания за установку скрытых камер и распространение интимных материалов[5].

В последние годы в Республике Корея наблюдается рост цифрового насилия, связанного с использованием технологий искусственного интеллекта. В 2024 г. широкий общественный резонанс вызвало массовое распространение через мессенджер Telegram поддельных материалов сексуального характера с использованием изображений женщин и несовершеннолетних девушек. Правительство Республики Корея объявило о введении

[3] Minister of Gender Equality Won Min-kyung held an inauguration ceremony … // MAEIL BUSINESS. URL: https://www.mk.co.kr/en/society/11415918 (accessed: 06.03.2026).

[4] Former South Korean Political Star Acquitted of Sexual Assault // The Wall Street Journal. URL: https://www.wsj.com/articles/former-south-korean-political-star-acquitted-of-sexual-assault-1534231230 (accessed: 10.05.2026).

[5] В Сеуле прошел самый массовый женский митинг в истории Южной Кореи // RTVI. URL: https://rtvi.com/news/seul-miting-protiv-kamer/ (дата обращения: 20.04.2026).

комплексных мер, включающих ужесточение наказаний и усиление контроля интернет-платформ[6].

3. Сотрудничество с международными организациями. Женские организации Республики Корея взаимодействуют со структурным подразделением ООН, содействующим равноправному участию женщин во всех сферах, – «ООН-Женщины» (UN Women) и Комиссией по положению женщин (CSW). В 2022 г. был создан Центр знаний и партнерства «ООН-Женщины» в Республике Корея, который стал платформой для обмена опытом и наращивания потенциала в сфере гендерного равенства. Центр работает над трансформацией систем ухода за детьми и пожилыми людьми, а также координирует борьбу с гендерным насилием, связанным с использованием технологий[7].

Кроме того, женские организации получают поддержку от международных фондов. В частности, Фонд Chanel (Chanel Foundation) работает как благотворительная организация по поддержке женского предпринимательства и социально значимых проектов; Фонд Kering (Kering Foundation) спонсирует деятельность Корейской женской горячей линии (KWHL), которая занимается защитой женщин, пострадавших от насилия[8].

4. Просветительская и образовательная деятельность. Женские организации проводят работу, направленную на повышение осведомлённости о правах женщин и изменение общественных стереотипов. Корейский институт прав женщин (WHRIK) разрабатывает программы по повышению юридической грамотности и оказанию психологической помощи жертвам насилия[9]. Корейская федерация клубов домохозяек (KFHC) реализует образовательные программы для разных возрастных групп, в том числе подростков, с акцентом на развитие этичных подходов в цифровой среде[10]. Женские организации влияют на корпоративную культуру. Например, Объединение женских ассоциаций Кореи (KWAU) сотрудничает с компаниями для внедрения политики гендерного равенства на рабочем месте, что предполагает квоты для женщин в советах директоров и программы по преодолению разрыва в оплате труда[11].

5. Поддержка уязвимых групп. Женские организации уделяют особое внимание поддержке дискриминируемых матерей-одиночек и жертв насилия. Корейская национальная ассоциация незамужних матерей (KUMFA) реализует программы по профессиональной интеграции матерей-одиночек, предоставлению материальной помощи и психологической поддержки[12]. Корейская женская горячая линия (KWHL) оказывает помощь женщинам, пострадавшим от домашнего и сексуального насилия, а также организует кампании по повышению осведомлённости о проблеме гендерного насилия[13].

В то же время деятельность женских организаций в Республике Корея ограничивается рядом факторов, которые необходимо учитывать для понимания их роли в обществе.

1. Институциональные ограничения. В частности, в 2022–2024 гг. (в период президентства Юн Сок Ёля) обсуждалась возможность ликвидации или реорганизации Министерства гендерного равенства и семьи, что отражает нестабильность государственной поддержки, ее зависимость от представлений отдельных политических лидеров. Кроме того, взаимодействие с государственными структурами нередко осложняется бюрократическими барьерами и недостатком координации между ведомствами.

2. Социально-культурные ограничения. Устойчивые патриархальные стереотипы, укоренённые в корейской культуре под влиянием конфуцианства, продолжают ограничивать возможности женщин. В последние годы наблюдается рост антифеминистских настроений, особенно среди молодых мужчин в возрасте 20–30 лет, которые воспринимают феминизм как источник «обратной дискриминации». Движение «2030 men» критикует современные феминистские инициативы и выступает против расширения прав женщин. В 2022–2024 гг. администрация

[6] В Южной Корее начнут борьбу с порнодипфейками в Telegram // РБК. URL: https://www.rbc.ru/technology_and_media/27/08/2024/66ce15f99a7947272fd78223?utm_referrer=https %3A %2F %2Fwww.google.com %2F (дата обращения: 10.05.2026).

[7] В Корее откроется Центр гендерного равенства при «ООН-Женщины» // Korea.net. URL: https://russian.korea.net/NewsFocus/Policies/view?articleId=211008&pageIndex=1 (дата обращения: 10.05.2026).

[8] Korea Women's Hot-Line // Kering Foundation. URL: https://www.keringfoundation.org/en/programs/korea-women-s-hot-line/ (accessed: 27.03.2026).

[9] Хангуг ёсон инквон чжинхын вон (Корейский институт прав женщин). URL: https://www.stop.or.kr (дата обращения: 14.03.2026).

[10] Чуёхвальдонг (Основные виды деятельности) // Хангуг йонсонгсобиджаяёнхап (Корейская федерация клубов домохозяек). URL: http://www.jubuclub.or.kr/theme/vitasobija/movement.html (дата обращения: 22.03.2026).

[11] Хангуг йонсонгданчхеёнхап (Объединение женских ассоциаций Кореи). URL: https://women21.or.kr/ (дата обращения: 23.03.2026).

[12] Хангуг михон могаджок хёбхве (Корейская национальная ассоциация матерей). URL: https://kumfa.or.kr/ (дата обращения: 17.03.2026).

[13] Хангуг ёсон ыйджонхва (Горячая линия для женщин Кореи). URL: https://hotline.or.kr (дата обращения: 08.04.2026).

президента Юн Сок Ёля использовала антифеминистские нарративы в своей политической повестке, что объясняется стремлением учесть настроения молодых мужчин[14]. Это способствовало усилению общественной дискуссии вокруг вопросов гендерного равенства и создало дополнительные барьеры для деятельности женских организаций.

3. Экономические ограничения. Многие женские организации зависят от пожертвований и грантов, что ограничивает их возможности для проведения масштабных кампаний. Например, Корейский фонд для женщин (KFW) распределяет ресурсы между различными проектами, но их объём недостаточен для решения системных проблем[15]. Кроме того, высокая стоимость жизни в Республике Корея затрудняет привлечение новых участников и волонтёров.

4. Правовые пробелы. Одно из ключевых ограничений связано с несовершенством законодательства в области цифрового насилия. В последние годы в Республике Корея наблюдается рост случаев использования технологий искусственного интеллекта для создания и распространения поддельных материалов сексуального характера. Количество запросов на удаление таких материалов выросло с 473 в 2020 г. до 23 107 в 2024 г. Однако эффективность мер по борьбе с этими преступлениями ограничена, так как более 95 % ресурсов, на которых размещаются запрещённые материалы, находится на зарубежных сайтах, что затрудняет их удаление [11].

5. Внутренние проблемы НКО. Женские организации в Республике Корея сталкиваются с проблемами фрагментарности и недостатка координации между собой. Это ослабляет их способность к коллективным действиям и снижает эффективность кампаний. Кроме того, многие организации испытывают трудности с доступом к средствам массовой информации при продвижении своих инициатив.

Хотя ситуация постепенно меняется, женским организациям в Республике Корея не удалось убедить всех сограждан в том, что социальное благополучие женщин не означает снижения социального статуса мужчин, а, напротив, способствует гармонизации отношений во всех сферах. Поэтому для преодоления существующих ограничений и усиления влияния женских организаций на гендерную политику необходимо усиливать государственную поддержку (совершенствовать законодательство, внедрять строгие механизмы контроля в сфере труда и цифровой безопасности); увеличивать финансирование НКО и информировать общество об их достижениях; усиливать взаимодействие между государством, бизнесом и общественными организациями; а также адаптировать международный опыт к особенностям национальной экономики и характеристикам социума.

Женские организации в Республике Корея играют ключевую роль в формировании и реализации гендерной политики. Их деятельность способствует изменению общественных норм, принятию прогрессивных законов и расширению прав женщин. В то же время их влияние ограничивается институциональными, социально-культурными и экономическими факторами, а также новыми вызовами в сфере цифровой безопасности и антифеминистскими настроениями.

На протяжении десятилетий деятельность женских организаций способствовала расширению прав женщин, принятию важных законов и активизации общественного дискурса. Однако сохраняющиеся проблемы (сопротивление консервативных сил, зависимость государственной поддержки от политической конъюнктуры, недостаток ресурсов, пробелы в законодательстве) требуют дальнейших усилий со стороны государства и гражданского общества. Создание более справедливого общества возможно при комплексном подходе и сотрудничестве всех акторов.

Список источников

1. Stoller R. Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity. New York : Routledge Taylor & Francis Group, 1968. 383 p.

2. Scott W.J. Gender: A Useful Category of Historical Analysis // The American Historical Review. 1986. Vol. 91, № 5. P. 1053–1075.

3. Walby S. Theorizing Patriarchy. Oxford : Basil Blackwell, 1990. 229 p.

4. Юдин Г.Б. Рецензия на книгу: Хабермас Ю. Структурная трансформация публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества (2016) // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2017. Т. I, № 1. С. 123–133.

5. Коскова А.С. «Тюремные тетради» Антонио Грамши: генезис, понятия историзма и истории // Общество: философия, история, культура. 2020. № 3 (71). С. 54–56.

6. Beauvoir de S. The Second Sex. London : Lowe&Brydone, 1956. 702 p.

[14] Kim M. Why South Korean young men and women are more politically divided than ever // Los Angeles Times. URL: https://www.latimes.com/world-nation/story/2025-07-03/why-south-korean-young-men-and-women-are-more-politically-divided-than-ever (accessed: 09.05.2026).

[15] Хангуг йосонгджедан (Корейский фонд для женщин). URL: https://womenfund.or.kr/ (дата обращения: 25.03.2026).

7. Millet K. Sexual Politics. New York : Doubleday, 1990. 397 p.
8. Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color // Stanford Law Review. 1991. Vol. 43, № 6. P. 1241–1299.
9. Пекинская декларация и платформа действий. Принята на IV Всемирной конференции по положению женщин 16.09.1995 г. / ООН. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/womdecl.shtml (дата обращения: 08.05.2026).
10. Equal employment opportunity and work-family balance assistance Act. Enforcement Date 23. Feb, 2025 // UNHCR. URL: https://www.refworld.org/legal/legislation/natlegbod/1988/149687 (accessed: 10.05.2026).
11. Seok H., Oh S., Kim S., Tae S. The Current Status and the Implications of South Korea's Response to Deepfake Sexual Crimes : report. Seul : Tacteen Naeil Issue Report: Day of the Elimination of Sexual Violence Against Children, 2025. 13 p.

References

1. Stoller R. Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity. New York : Routledge Taylor & Francis Group, 1968. 383 p.
2. Scott W.J. Gender: A Useful Category of Historical Analysis // The American Historical Review. 1986. Vol. 91, no. 5. P. 1053–1075.
3. Walby S. Theorizing Patriarchy. Oxford : Basil Blackwell, 1990. 229 p.
4. Yudin G.B. Review of the book: Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (2016) // Philosophy. Journal of the Higher School of Economics. 2017. Vol. I, no. 1. P. 123–133. (In Russ.).
5. Koscova A.S. Antonio Gramsci's Prison Notebooks: Genesis, Concepts of Historicism and History // Society: Philosophy, History, Culture. 2020. No. 3 (71). P. 54–56. (In Russ.).
6. Beauvoir de S. The Second Sex. London : Lowe&Brydone, 1956. 702 p.
7. Millet K. Sexual Politics. New York : Doubleday, 1990. 397 p.
8. Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color // Stanford Law Review. 1991. Vol. 43, no. 6. P. 1241–1299.
9. The Beijing Declaration and Platform for Action. Adopted at the Fourth World Conference on Women on 16 September 1995 / United Nations. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/ womdecl.shtml (accessed: 08.05.2026). (In Russ.).
10. Equal employment opportunity and work-family balance assistance Act. Enforcement Date 23. Feb, 2025 // UNHCR. URL: https://www.refworld.org/legal/legislation/natlegbod/1988/149687 (accessed: 10.05.2026).
11. Seok H., Oh S., Kim S., Tae S. The Current Status and the Implications of South Korea's Response to Deepfake Sexual Crimes : report. Seul : Tacteen Naeil Issue Report: Day of the Elimination of Sexual Violence Against Children, 2025. 13 p.

Информация об авторах

Н.И. Наприенко – стажер-исследователь Департамента научных исследований;
О.А. Симоненко – кандидат политических наук, доцент Высшей школы социальных и политических наук.

Information about the authors

N.I. Naprienko is Research Intern, Department of Scientific Research;
O.A. Simonenko is Candidate of Political Science, Associate Professor, School of Social and Political Sciences.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 239–245
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 239–245

Научная статья
УДК 133.5: 001.061
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-239-245

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ГЕОМАНТИИ

Наталия Константиновна Балалаева

Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, n-balalaeva@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена китайской геомантии, общеизвестной как феншуй. Основанная на видении мира как огромного потока изменяющихся энергетических сил, геомантия являет собой практическое применение даосских принципов. Ввиду укорененной традиционности и непрерывной преемственности китайской модели развития геомантия и сейчас, как сущность мировоззренческого порядка, продолжает оставаться живым фактором, оказывающим влияние на повседневную культуру китайцев. В статье рассматриваются некоторые определения понятийного аппарата феншуй, «растворенного» в современном китайском социокультурном пространстве. Превратившись за последние десятилетия в одну из ведущих мировых держав, Китай не утратил специфики и самостоятельности своего цивилизационного полюса. Задача исследования своеобразия его «культурного кода», оснований его альтернативной парадигмы развития представляется перспективной.

Ключевые слова: геомантия, феншуй, каньюйцзя, пространство, ци, традиция, преемственность, лопань, И Цзин, лунмай, знаковая система

Original article

ON SOME ASPECTS OF CHINESE CLASSICAL GEOMANCY

Natalia K. Balalaeva

Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, n-balalaeva@yandex.ru

Abstract. The article dwells on Chinese geomancy, commonly known as Feng shui. Based on the vision of the world as vast flow of changing energetic forces, geomancy is a practical application of Daoist principles. Due to the deep-rooted traditionalism and uninterrupted succession of the Chinese development model, geomancy, as the essence of the worldview order, continues to be a living factor influencing the everyday culture of the Chinese. The article discusses some definitions of the conceptual apparatus of Feng shui, "dissolved" in the modern Chinese sociocultural space. Having become one of the world's leading powers in recent decade, China has not lost its unique character and independent civilizational pole. The research problem of the uniqueness of its "cultural code", which determined its alternative development paradigm, seems promising.

Keywords: geomancy, Feng shui, Kanyujia, space, qi, tradition, succession, Lopan, I Ching, lunmai, sign system

Китай, несмотря на то, что он претерпевал изменения и кризисы, все же дольше всех в истории сумел сохранить себя. Он едва ли не самый древний из государственных образований, который помнит себя уже почти пять тысячелетий и может документировать свое пребывание. При этом мы можем видеть, что за последние 30–40 лет Китай стал являть миру удивительные способности преобразовывать по западным стандартам экономику, политику и т.д. и быть не менее успешным, не теряя своего китайского своеобразия. Китайская парадигма начинает входить в современную культуру – появляются новые слова и заимствования самого разного характера. Он поставляет всему миру огромное количество вещей, предметов, технологий и т.п. Можно утверждать, что китайская экономика на мировом рынке на данный момент одна из самых передовых. По итогам 2025 и первой половине 2026 г. Китай прочно удерживает первое место в мире по объему ВВП, рассчитанному по паритету покупательной способности [1]. Представляют интерес способы и возможности, которыми современная китайская цивилизация сумела к этому прийти. При этом, по замечанию заместителя министра иностранных дел Руденко А.Ю, «понимание основ "культурного кода" как залога выстраивания доверительных отношений и достижения взаимопонимания с партнерами остается незаменимым даже в эпоху интернета, искусственного интеллекта и метавселенных» [2: с. 12–13]. В.В. Малявин отмечает: «Превращение Китая в ведущую мировую державу делает как никогда актуальной задачу познания своеобразия китайской цивилизации, а также условий и возможностей ее вхождения в

© Балалаева Н.К., 2026

глобальный мир... Историки, культурологи и даже специалисты в области международных отношений, в том числе в самом Китае, говорят о самобытности ее цивилизации и видят в ней многообещающую альтернативу западному мировоззрению» [3: с. 95]. Речь идет не о замене парадигм, а о возможностях изучения альтернативной парадигмы развития. Китайская парадигма как некое культурное пространство смогла сохранить себя с самых глубоких времен древности, причудливо сочетая в себе ультрасовременное и архидревнее, реалии третьего тысячелетия и архаические формы осмысления мира. Ее уникальность состоит «в непрерывной линии преемственности… создавшей особый склад китайского ума, обращенного в будущее через призму прошлого» [4: с. 9]. Сохранение традиций поддерживается китайским руководством как одно из направлений развития страны [3: с. 95].

Об одном из аспектов китайской культурной традиции, уходящих вглубь тысячелетий и не имеющих аналогов в мировой культуре, одной из наиболее известных и влиятельных в Китае гадательных практик – китайской геомантии – и пойдет речь. Сами китайцы называли это учение *кань юй* (堪 輿 kānyú, «территория под небесным сводом») или *кань юй сюэ* (堪輿学, «наука о небесных и земных законах»), а также – *ди ли* (地理 dìlǐ, «земные принципы») или *дили сюэ* (地理学, «наука об устройстве узоров земли», а также современное название географии). Самое же распространенное название *фэншуй* (风水 fēngshuǐ, «ветер и вода», «сила ветра и сила воды», «свойства местности»). Специалисты по феншуй пользовались особым уважением и именовались *«каньюйцзя»* (堪輿家 kānyújiā, «знаток небесного свода и земной территории») или *«феншуйсеньшэн»* (风水先生 fēngshui xiānsheng, «гадатель-геомант», «специалист по феншуй») [5]. Наиболее раннее упоминание в письменных источниках практики фэншуй содержится в «Ши цзине» («Канон поэзии», VI в. до н. э.) в «Лю-гун фу» («Ода князю Лю») [6: с. 268]. Первые упоминания о каньюйцзя содержатся в труде Сыма Цяня «Ши Цзы» (Исторические записки»), создававшемся в период между 109 и 91 гг. до н. э. Реальное же становление системы фэншуй следует относить ко времени Троецарствия (220–280 гг.) [6: с. 269].

Наука «ветров и вод» была названа геомантией («искусством гадания по земным очертаниям») первыми западными исследователями рубежа XIX–XX вв. (Э. Айтель, И. де Гроот, Х. Ченли и др.) [4: с. 10], подразумевавшими под этим термином «искусство приспособления жилищ живых и мертвых для взаимодействия и гармонического сочетания с потоками космического дыхания на данной местности» [7: с. 175]. В некоторых же современных исследованиях геомантию также именуют экоискусством [8]. Таким образом, мы видим, что вышеназванные определения имеют общий смысл, «устанавливающий» соответствие между небом и землей, при этом такие стихии, как ветер и вода, выступают «носителями» или «переносчиками» небесных и земных энергий. Далее мы будем в равной степени их использовать как синонимичные и взаимозаменяемые, подразумевая обозначенный выше их общий смысл. В основе понятийного слоя концепта *феншуй* лежит натурфилософская идея о всепроникающей энергии *ци* и двух ее неразделимых начал *инь-ян* как источника любого движения в пределах этого мира и гармонии всего сущего [9: с. 315]. Феншуй, базирующийся на видении мира как огромного потока изменяющихся энергетических сил, может быть рассмотрен как практическое применение даосских принципов, искусство определения и обустраивания места для жилища или захоронения на основе определения жил земли, по которым текут энергетические потоки [10]. Возникнув в недрах китайской цивилизации в глубокой древности, он за последние десятилетия стал достоянием мировой культуры, открыв при этом себя далеко не полностью, а только лишь в некоторых своих аспектах. На сегодняшний день, несмотря на стремительную урбанизацию и технологический прогресс, принципы феншуй продолжают применяться при выборе мест для строительства, планировки офисов и квартир, организации общественных пространств как в самом Китае, так и за его пределами. Известный китайский архитектор и историк архитектуры прошлого века Лян Сычен (梁思成, 1901–1972) говорил, что «Фэншуй наполняет идеей и содержанием китайскую архитектуру» [11]. В Китае и Гонконге, например, есть ряд известных зданий, построенных в соответствии с принципами феншуй: Запретный город и Храм Неба в Пекине, Башня Банка Китая (Bank of China Tower) и Башня Коско (Cosco Tower) в Гонконге [12]. С развитием цифровых сервисов стали популярны онлайн-консультации по феншуй. Современные СМИ публикуют советы по геомантии для обычных людей. Отмечается, что квартиры и дома, построенные с учетом принципов феншуй (ориентация по сторонам света, цветовые решения, ориентация входной двери, наличие водоемов и зеленых зон и т.д.), продаются быстрее [13]. Риэлторы, стремясь повысить поку-

пательский спрос, нередко указывают в объявлениях, что квартира соответствует рекомендациям мастеров феншуй [14]. Таким образом, феншуй продолжает оказывать значительное влияние на продажи и аренду недвижимости как в Китае, так и по всему миру [15: с. 224–235]. Молодые семьи и бизнесмены не только обращают внимание на расположение и технические характеристики жилья и офисов, но и на их «энергетику» [12]. При этом немалое значение имеют также цифры в адресе и этажности. Например, цифра «8» считается очень удачной, а «4» – наоборот, избегается [16: с. 195]. Очень важным является не только выбор места, но и времени. Исходя из правил учения, китайцы склонны подбирать благоприятные даты для значимых событий – заключения брака, рождения детей и т.д. [17]. Феншуй как учение об «организации» пространственно-временного континуума в современной культурно-исторической среде неразрывно связан с ее так называемой «числовой культурой», также имеющей древние корни. Как отмечает М. Рубец, «в некоторых случаях произошла социализация древних текстов, и мы видим, как традиции цементируют социальное пространство. Можно сделать вывод, что современное бытовое понимание чисел у китайцев, на котором базируются современные приметы и обычаи, тесно связано с эмоциональным восприятием, ассоциативным мышлением как особым видом рациональности, которую можно охарактеризовать как рациональность повседневности» [16: с. 191]. В целом нужно отметить, что современные китайцы гораздо более традиционны, чем это кажется на первый взгляд [18]. Например, в современном Китае, как и в некоторых других восточноазиатских странах, по сей день существует традиция сжигания ритуальных («погребальных») денег, именуемых *цзиньчжи* (金纸 jīnzhǐ), или *чжичень* (纸钱, zhǐqián), для «передачи» их умершим родственникам. Деньги, передающие поток ценностей, есть энергия рода, через которую подобным ритуалом осуществляется связь между поколениями семьи. Современные «ритуальные деньги» подражают по стилю современным купюрам, нередко – долларам, содержат надписи на английском языке и даже портреты президентов США. Геомантия, особенно в своем «иньском» варианте, связанная с пространственно-временными условиями захоронений и будучи частью единой мировоззренческой модели, также восходит к культу предков и «среди всех форм гадательной практики является наиболее глубоко укорененной в китайской традиционной культуре» [19: с. 307].

Мы можем видеть, что интерес к этому древнему учению как в самой Поднебесной, где оно продолжает оставаться частью культурной традиции, так и за ее пределами стабильно высок. Оно как живой фактор может оказывать влияние на решения людей и в повседневных реалиях, и в бизнесе, что, безусловно, привлекает интерес современных исследователей, таких как Юй Сисянь, Беркли Юн Хунги, А. Мач, У Вейсинь, Ту Л., Хэ Сяо-синь, Р. Вебстрер, И.А.П. Шайнер, К.М. Брадлер, В. Чабсон, Той Л, С. Скиннер, Мань Хо Квок, А.И. Кобзев, М.Е. Ермаков, В.В. Малявин, Б. Виногродский, В.Г. Буров, В.Н. Куприенко, С. Россбах и др. Во многих отношениях эта система пронизала все сферы китайской культуры и явно присутствует в современном облике китайского мира с его дворцово-храмовыми комплексами и старыми городскими кварталами [20: с. 302–351; 21: с. 397–417].

Первоначальный интерес европейцев к этой системе носил больше практический, чем научный характер в связи с западной экспансией XIX в., когда «китайская сторона прибегала к феншуй как к последнему и не всегда бесполезному аргументу при территориальных спорах» [4: с. 11]. В 1873 г. Э. Айтель, изучавший феншуй в Китае, опубликовал брошюру «Феншуй – наука китайской древности», в краткой и доступной форме представляющей своеобразное руководство по этой древней китайской науке для западных обитателей сеттльментов. Он отмечал, что феншуй можно назвать полным слиянием науки и религии. Традиционная китайская система мышления, подобно натурфилософии древних греков, одухотворяла весь окружающий мир, рассматривая природу как единый живой дышащий организм. Эрнст Айтель в своей вышеупомянутой работе выделил 4 основных принципа, составляющих суть феншуй: жизненное дыхание природы *ци*, мировой порядок *ли,* числовые пропорции Вселенной *шу* и ее проявления-формы *ин.* [4: с. 21–22]. Все земное имеет свой небесный прототип, небесную правящую силу. Природные формообразования связаны с небесными конфигурациями (планеты, созвездия) и подвержены их влиянию. Иоганн де Гроот, голландский ученый и администратор голландской колонии в Китае рубежа XIX–XX вв., собиравший материалы о феншуй в провинции Фуцзянь [4: с. 12], в своем обширном разделе о феншуй, вошедшем в многотомный классический труд «Религиозная система Китая», вносил такие пояснения: «Природные конфигурации являются кладовыми влияний небес и, поэтому, могут оказывать наиболее благоприятное воздействие на судьбу человека. Это влияние, так называемое *тяньци* 天气 "небесное ды-

хание", есть энергия Ян, идентифицируемая с Небом. Она делит влияние в природе с *дици* 地气 "земным дыханием", или энергией Инь, и идентифицируется с Землей. Взаимодействием обоих принципов созидается жизнь» [4: с. 78]. Земля, «оплодотворенная» благоприятным влиянием Неба, может оказывать положительное воздействие на судьбу человека. Ветер разносит энергию, а вода – концентрирует ее. Задачей мастера фэншуй было найти место, где накапливается, депонируется благоприятная энергия *ци*.

Само это учение было, безусловно, одним из аспектов универсальной системы знаний, в которой теория и практика гармонически сочетались. Она относилась к гадательным (прогнозным) системам и, будучи по сути даосской практикой символического освоения пространства, основывалась в первую очередь на толковании вселенских законов трактатом «Чжоу и», иначе именуемом «И Цзин» («Книга Перемен»), являющимся одной из древних форм познания и объяснения мира. К этой древней книге, именуемой самими китайцами также «книгой книг» или «главной из десяти тысяч книг», восходят все основные идеи и схемы фэншуй. Мы, однако, коснемся этого трактата лишь относительно аспектов излагаемой нами темы. Согласно Б. Виногродскому, известному российскому синологу, переводчику древних китайских трактатов, «Книга Перемен» может быть определена как универсальный темпорально-семантический кодер, поскольку в ней излагается система, позволяющая работать со смыслами и временной матрицей одновременно [23]. Данная форма восприятия мира, рассматриваемая как один из способов бытования сознания, «пребывает» в особом ключе познания мира и, как любая другая, подразумевает введение мыслей и образов в определенную траекторию, включая также оценку и, соответственно, прогнозирование. В книге «Фэншуй. Временные циклы девяти звезд. Перемены таинственного пространства» Б. Виногродский использует понятие «переменология» в качестве термина, описывающего «пространство мира», в котором совершаются постоянные движения, перемены и перемещения, существующие по определенным законам бытования, изменений и цикличности, т.е. некоего круговорота изменений [24]. Фэншуй есть частный случай «переменологии», который описывает и объясняет пространство нашей жизни. Таким образом, фэншуй в общем смысле есть работа с пространством, подверженным влияниям и изменениям. Мастерство *каньюйцзя* заключалось в том, чтобы находить точки, где происходят эти определенные изменения, что в известном смысле означало работу с «миром», а не просто с физическим пространством. Все символы и серии исчислений, изложенные в «И Цзин», для целей геомантии были скомбинированы для практичного использования в форме компаса *лопань* 罗盘 (досл. «сетчатый диск», где 罗 luó – «сеть», а 盘 pán – «диск, круг») с магнитной стрелкой, указывающей на юг. Различные формы *гуа* (卦 guà, триграмма, гексаграмма), циклические знаки и остальные элементы, участвующие в расчетах, были записаны в концентрические круги вокруг стрелки. Э. Айтель определял китайский компас как «несомненно, умнейшее, изощреннейшее изобретение, наилучшее изобретение рудиментарных знаний по астрономии» [4: с. 36–37]. Таким образом, за техникой «обустройства» пространства стоят принципы «вселенских законов», основанные на знаниях, изложенных в «Книге Перемен».

Китайская геомантия с ее «организмической» метафоризацией по принципу «земля живая и все в ней дышит» подразумевает, что за критерий уподобления берется человеческий организм: внешний мир работает по таким же закономерностям, по каким работает человеческое тело. Это, например, отражено в таких понятиях, как *чжибин* (治病 zhìbìng, «лечить болезнь») и *чжиго* (治国 zhìguó, «управлять государством»), где используется один и тот же иероглиф 治, который можно перевести как «наводить порядок», «управлять», а также «лечить», «избавляться от ошибок, пороков». Подразумевается, что управление государством уподобляется лечению, управлению болезнями в человеческом теле, наведению порядка в человеческом организме. Используя красивую даосскую метафору – «акупунктура есть фэншуй тела, а фэншуй есть акупунктура Земли», – можно сказать, что мастера этого гадательного учения верили в то, что воздействия на некие точки пространства приводят к изменению течения энергии, которая затем «втекает» в пространство человеческой судьбы, изменяя ее в ту или иную сторону. Подобно врачу в традиционной медицине, *каньюйцзя* «убирает блоки» для гармоничной энергетической циркуляции. Как отмечал Э. Айтель, «человеческая энергия и предвидение в огромной степени способны повернуть формулу в любом направлении, изменяя и регулируя влияния, которые на него оказывают Небо и Земля. Отсюда основной предмет гордости системы фэншуй – это учить человека, как управлять Природой и своей собственной судьбой, указывая, как Небо и Земля управляют им» [4: с. 46]. Согласс-

но представлениям геомантов, Земля есть живой организм, а «вода – это кровь и жизненная энергия Земли» и движется в ней как кровь в кровеносных сосудах» [6: с. 268]. Кровеносные сосуды Земли *май* 脉 («артерия, сосуд, жила, пульс»), уподобляемые кровеносным сосудам человека, именовались «жилами Земли», или «драконовыми жилами» *лун май* (龙脉 lóngmài, «подземные магнетические токи»). Считаясь особо значимыми, они сравнивались с акупунктурными меридианами китайской медицины. Расположение захоронения или жилища в таких «местах силы», обладающих богатым энергетическим потенциалом, рассматривалось как очень благоприятное. Для обозначения горного рельефа с его подъемами и впадинами, поворотами и изменениями часто использовалось название дракона, поскольку рельеф может быть таким же изменчивым, как и дракон, умеющий сгибаться и вытягиваться, скрываться и появляться, «летать и погружаться в глубину». Горные хребты, где могли располагаться «драконовые жилы», считались местом выхода энергии *ци* и именовались также «пульсом дракона». Их относили к «артериям Земли» *димай* (地脉 dìmài, «кровеносная система земли») и считали «счастливыми предвестьями в земле», энергетическими каналами *цимай* 气脉. *Цимай* – это пути циркуляции жизненных сил, «жизненные артерии», следующие за ходом гор и рек, где происходит выход энергии из недр земли в контакте с небесными силами. Например, реки Хуанхэ, Янцзы и Чжуцзян рассматривались как три основные артерии, которые в сочетании с направлением горных хребтов образуют благоприятное с точки зрения фэншуй расположение, когда «горы окружают, вода обнимает». При поиске «драгоценного места» *баоди* 宝地 («сокровенная земля»), где «собирается ветер» и «накапливается вода», *каньюйцзя* использовали пять принципов, включающих в себя «поиск дракона», «осмотр холмов», «наблюдение за водой», «определение точки» и «установление направления». Истоком всех драконьих жил считался горный хребет Куньлунь (崑崙, упрощ.昆仑 kūnlún), который являлся важным символом в китайской мифологии, – ось мира, где берут свое начало все драконьи жилы и обитают бессмертные. Интересно, если в первом иероглифе заменить ключ «гора» на ключ «вода», появляется значение *хуньлунь* (混仑 hùnlún), т.е. «гора первородного хаоса», «изначальный завиток энергии» (ср.: 混沌 hùndùn – «первозданный хаос»).

Китайской цивилизации присуща совершенно особая знаковая система мышления, основанная на глубокого уровня традиции, и в последние десятилетия интерес к ней стабильно растет. По выражению Малявина В.В., «сегодня уже очевидно, что китайская цивилизация будет неотъемлемой частью, как теперь говорят в самом Китае, "общей судьбы человечества"» [3: с. 96]. Традиционные китайские науки и практики приобретают все большее число последователей. Китай был едва ли не единственным, кто создал поистине всеобъемлющую систему знаний подобного характера, дошедшую до нас в значительном объеме и сохранности, что было обусловлено непрерывной линией преемственности с глубокой древности и до наших дней. Будучи частью универсального знания, классическая китайская геомантия как древняя наука являет собой способ толкования и освоения мира, существующий в «контексте» И Цзин и принципиально отличающийся от европейской парадигмы. Его следует идентифицировать как сущность мировоззренческого порядка, способ бытования сознания, образ мышления, глубоко укорененный в прошлом и продолжающий существовать ныне в качестве «культурного кода» как части культурной традиции Китая в ее системном единстве.

Список источников

1. The Entire Global Economy in 2026 in One Chart (GDP, PPP). URL: https://www.visualcapitalist.com/the-global-economy-by-ppp-2026 (accessed: 29.05.26).

2. Руденко А.Ю. Россия традиционно славится своей школой китаеведения, история которой насчитывает не одно столетие // Российское китаеведение. 2023. № 1 (2). С. 7–13.

3. Малявин В.В. О китайской цивилизации // Российское китаеведение. 2022. № 1. С. 95–111.

4. Классический феншуй: введение в китайскую геомантию. Санкт-Петербург : Азбука-классика. Петербургское Востоковедение, 2003. 267 с.

5. Большой китайско-русский словарь. URL: https://bkrs.info (дата обращения: 29.05.26).

6. Кобзев А.И. Науки о земле. Геомантия (феншуй) // Духовная культура Китая : энциклопедия. В 5 т. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. Москва : Восточная литература, 2009. С. 266–275.

7. Chanley H. Feng-Shui // Encyclopaedia Sinica. Shanhai. 1917. P. 175.

8. Россбах С. Фэн-шуй: Китайское искусство композиции. Киев : Инициатива; Airland, 1995. 187 с.

9. Фу Цзин. Заимствованный концепт «фен-шуй» в русской языковой картине мира // Координаты современной урбани-

стики: новая гуманитарная перспектива : сборник статей. В 2 т. Т. 2. Москва, 2023. С. 313–319.

10. Ван Цзюньжун. Иллюстрированные десять книг янских жилищ. URL: https://kanyu.ru/bazovye-ponjatija-fjenshuj (дата обращения: 29.05.2026).

11. Рассуждения о сыхэюань Запретного города в Пекине. Фэншуй в традиционной архитектуре. URL: https://kanyu.ru/rassuzhdenija-o-syhjejuan-zapretnogo-goroda-v-pekine-fjenshuj-v-tradicionnoj-arhitekture (дата обращения: 23.05.2026).

12. Hong Kong: 6 times the philosophy of Feng Shui defined the architecture of the city. URL: https://www.casafutura.gr/blog/22?lang=en (accessed: 28.05.2026).

13. Горохова З. Недвижимость по фэншуй, или Богатство с помощью правильной квартиры // BN.RU. Санкт-Петербург. 24.06.2020. URL: https://www.bn.ru/gazeta/articles/259733 (дата обращения: 21.05.2026).

14. Быстро продать квартиру поможет практика фен-шуй // Агентство недвижимости «Капитал-выкуп». 30.03.2016. URL: https://capital-vikup.ru/blog/quickly-sell-the-apartment-with-the-help-of-feng-shui (дата обращения: 30.04.2026).

15. Цун В., Мартынова Н.В. Учение фен-шуй как «культурный фундамент» организации жизненного пространства современного интерьера в китайском стиле // Актуальные проблемы самосохранения традиционных искусств и народного творчества: Россия и Китай в мире глобализации : сборник материалов Междунар. науч.-практ. конф. / под общ. ред. М.П. Арутюнян, В.А. Давыденко, Н.В. Мартыновой. Хабаровск, 2021. С. 224–235.

16. Рубец М.В. Цифра/число в китайской традиции и «наивной» картине мира китайцев. // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14, № 4, Ч. 1. С. 191–214. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tsifra-chislo-v-kitayskoy-traditsii-i-naivnoy-kartine-mira-kitaytsev/viewer (дата обращения: 15.02.2026).

17. Гайнутдинова А. Фэншуй: секрет мягкой силы Китая раскрыли в Казанском университете // Информационная политика КФУ. 20.10. 2025. URL: https://media.kpfu.ru/news/fenshuy-sekret-myagkoy-sily-kitaya-raskryli-v-kfu (дата обращения: 05.03.2026).

18. Анашина М. Традиционен ли Китай? URL: https://anashina.com/tradicionen-li-kitaj (дата обращения: 12.05.2026).

19. Малявин В.В. Китайская цивилизация. Москва: Астрель, 2000. 632 с.

20. Малявин В.В. Волшебство сада // Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. Москва : АСТ, 2003. 436 с.

21. Новикова Е.В. Китайский сад −модель взаимоотношений Человека и Природы // Человек и Природа в духовной культуре Востока. Москва : ИВ РАН: Крафт, 2004. С. 397–417.

22. Кобзев А.И. Традиция предсказаний и «Канон перемен» // Духовная культура Китая : энциклопедия. В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. Москва : Восточная литература, 2007. С. 144–167.

23. Виногродский Б.Б. Универсальный способ мышления: Введение в книгу перемен. Москва : Эксмо, 2020. 224 с.

24. Феншуй. Временные циклы девяти звезд. Перемены таинственного пространства / составление и обработка текстов А. Букреев, Б. Виногродский ; пер. с кит. Б. Виногродского. Москва : Гермитаж-Пресс, 2006. 580 с.

References

1. The Entire Global Economy in 2026 in One Chart (GDP, PPP). URL: https://www.visualcapitalist.com/the-global-economy-by-ppp-2026 (accessed: 29.05.26).

2. Rudenko A.Yu. Russia is traditionally famous for its school of Chinese studies, the history of which spans several centuries // Russian Chinese Studies. 2023. No. 1 (2). P. 7–13. (In Russ.).

3. Malyavin V.V. On Chinese Civilization // Russian Chinese Studies, 2022. No. 1. P. 95–111. (In Russ.).

4. Classic Feng Shui: An Introduction to Chinese Geomancy. St. Petersburg: Azbuka-Klassika. St. Petersburg Oriental Studies, 2003. 267 p. (In Russ.).

5. Great Chinese-Russian Dictionary. URL: https://bkrs.info (accessed: 29.05.2026). (In Russ.).

6. Kobzev A.I. Earth Sciences. Geomancy (Feng Shui) // Spiritual Culture of China: Encyclopedia. In 5 volumes. Vol. 5. Science, technical and military thought, healthcare and education. Moscow : Vostochnaya Literatura, 2009. P. 266–275. (In Russ.).

7. Chanley H. Feng-Shui // Encyclopaedia Sinica. Shanhai. 1917. P. 175.

8. Rossbach S. Feng Shui: The Chinese Art of Composition. Kiev : Initiative; Airland, 1995. 187 p. (In Russ.).

9. Fu Jing. The Borrowed Concept of "Feng Shui" in the Russian Linguistic Worldview // Coordinates of Modern Urban Studies: A New Humanitarian Perspective: Collection of Articles. In 2 vols. Vol. 2. Moscow, 2023. P. 313–319. (In Russ.).

10. Wang Junrong. Illustrated Ten Books of Yang's Homes. URL: https://kanyu.ru/bazovye-ponjatija-fjenshuj (accessed: 29.05.2026). (In Russ.).

11. Reflections on the Sihuyuan of the Forbidden City in Beijing. Fengshui in Traditional Architecture. URL: https://kanyu.ru/rassuzhdenija-o-syhjejuan-zapretnogo-goroda-v-pekine-fjenshuj-v-tradicionnoj-arhitekture (accessed: 23.05.2026). (In Russ.).

12. Hong Kong: 6 times the philosophy of Feng Shui defined the architecture of the city. URL: https://www.casafutura.gr/blog/22?lang=en (accessed: 28.05.26).

13. Gorokhova Z. Real Estate by Feng Shui, or Wealth with the Help of the Right Apartment // BN.RU. St. Petersburg. 24.06.2020. URL: https://www.bn.ru/gazeta/articles/259733 (date of access: 21.05.2026). (In Russ.).

14. The practice of Feng Shui will help you sell your apartment quickly // Capital-Ransom Real Estate Agency. 30.03.2016. URL: https://capital-vikup.ru/blog/quickly-sell-the-apartment-with-the-help-of-feng-shui (accessed: 30.04.2026). (In Russ.).

15. Tsung V., Martynova N.V. Feng Shui as a "Cultural Foundation" for the Organization of Modern Chinese-Style Interiors // Current Issues in the Preservation of Traditional Arts and Folk Creativity: Russia and China in the World of Globalization: Collection of Materials from the International Scientific and Practical Conference / Ed. by M.P. Arutyunyan, V.A. Davydenko, N.V. Martynova. Khabarovsk, 2021. P. 224–235. (In Russ.).

16. Rubets M.V. The Number in the Chinese Tradition and the "Naive" Worldview of the Chinese. // Ideas and Ideals. 2022. Vol. 14, no. 4, Part 1. P. 191–214. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tsifra-chislo-v-kitayskoy-traditsii-i-naivnoy-kartine-mira-kitaytsev / viewer (accessed: 15.02.2026). (In Russ.).

17. Gainutdinova A. Feng Shui: the secret of China's soft power was revealed at Kazan University // Information Policy of KFU. 20.10. 2025. URL: https://media.kpfu.ru/news/fenshuy-sekret-myagkoy-sily-kitaya-raskryli-v-kfu (accessed: 05.03.2026). (In Russ.).

18. Anashina M. Is China traditional? URL: https://anashina.com/tradicionen-li-kitaj (accessed: 12.05.2026). (In Russ.).

19. Malyavin V.V. Chinese Civilization. Moscow : Astrel, 2000. 632 p. (In Russ.).

20. Malyavin V.V. The Magic of the Garden // Twilight of the Tao. Chinese Culture on the Threshold of the New Era. Moscow : AST, 2003. 436 p. (In Russ.).

21. Novikova E.V. The Chinese Garden as a Model of Human-Nature Relationship // Man and Nature in the Spiritual Culture of the East. Moscow : IV RAS: Kraft, 2004. P. 397–417. (In Russ.).

22. Kobzev A.I. Tradition of Predictions and the "Canon of Changes" // Spiritual Culture of China: Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 2. Mythology. Religion. Moscow : Vostochnaya Literatura, 2007. P. 144–167. (In Russ.).

23. Vinogrodsky B.B. Universal Way of Thinking: Introduction to the Book of Changes. Moscow : Eksmo, 2020. 224 p. (In Russ.).

24. Feng Shui. Time Cycles of the Nine Stars. Changes of Mysterious Space / compilation and processing of texts by A. Bukreev, B. Vinogrodsky ; translated from Chinese by B. Vinogrodsky. Moscow : Hermitage-Press, 2006. 580 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Н.К. Балалаева – кандидат философских наук, доцент кафедры «Лингвистические образовательные технологии, туризм и сервис».

Information about the author

N.K. Balalaeva is Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Linguistic Educational Technologies, Tourism and Service.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 246–251
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 246–251

Научная статья
УДК 327(520)
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-246-251

ТРАНСФОРМАЦИЯ ДВУСТОРОННИХ АЛЬЯНСОВ ЯПОНИИ В АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОМ РЕГИОНЕ В УСЛОВИЯХ АМЕРИКАНО-КИТАЙСКОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ

Виктория Николаевна Паламар

Тихоокеанский государственный университет, Хабаровск, Россия, 2018101249@togudv.ru, https://orcid.org/0009-0003-5855-8592

Аннотация. В статье анализируется трансформация оборонной политики и союзнических отношений Японии в Азиатско-Тихоокеанском регионе под воздействием стратегического соперничества США и Китая. Рассмотрены ключевые изменения, закреплённые в новой Стратегии национальной безопасности Японии (декабрь 2022 г.), включая переход к политике «контрнаступательных возможностей» и увеличение оборонного бюджета до 2 % ВВП. Выявлены основные ограничения реализации новой стратегии: демографический кризис, растущий количественный разрыв с Китаем и сохраняющаяся зависимость от американского «ядерного зонтика». Сделан вывод о маловероятности превращения Японии в самостоятельного военно-политического игрока в обозримом будущем.

Ключевые слова: Япония, США, Китай, стратегия национальной безопасности, Азиатско-Тихоокеанский регион, контрнаступательные возможности, QUAD, американо-японский союз

Original article

TRANSFORMATION OF JAPAN‘S BILATERAL ALLIANCES IN THE ASIA-PACIFIC REGION IN THE CONTEXT OF US-CHINA CONFRONTATION

Victoria N. Palamar

Pacific National University, Khabarovsk, Russia, 2018101249@togudv.ru, https://orcid.org/0009-0003-5855-8592

Abstract. The article analyzes the transformation of Japan’s defense policy and alliance relations in the Asia-Pacific region under the pressure of strategic rivalry between the United States and China. It examines the key changes introduced in Japan‘s new National Security Strategy (December 2022), including the shift toward “counterstrike capabilities” and the increase of defense spending to 2 % of GDP. The study identifies the main limitations to implementing this new strategy: demographic crisis, growing quantitative gap with China, and continuing dependence on the US nuclear umbrella. It is concluded that Japan is unlikely to become an independent military-political actor in the foreseeable future.

Keywords: Japan, USA, China, national security strategy, Asia-Pacific region, counterstrike capabilities, QUAD, US-Japan alliance

Азиатско-Тихоокеанский регион сегодня – это, в основе своей, арена соперничества между США и Китаем. Это противостояние, так или иначе, затрагивает всех, но особенно остро – положение Японии. С одной стороны, она является ключевым союзником Америки в регионе, с другой – у неё по-прежнему тесные экономические связи с КНР. В такой ситуации Японии приходится пересматривать свои союзнические обязательства, укрепляя оборону, и находить новые форматы сотрудничества с партнёрами.

После поражения во Второй мировой войне Япония была ограничена в вопросах развития вооруженных сил. Статья 9 Конституции, принятая в 1947 г., закрепила отказ от войны как суверенное право нации. Однако уже в 1950-е гг., в условиях холодной войны, под давлением США Япония создала Силы самообороны, что стало первым шагом к фактическому пересмотру пацифистских ограничений. Тем не менее на протяжении десятилетий японская военная политика оставалась сугубо оборонительной и жёстко ограниченной как внутренними, так и внешними рамками. Изменение этого статус-кво началось только в 2010-х гг., когда рост военной мощи КНР и нестабильность вокруг Тайваня поставили под сомнение прежнюю модель безопасности.

За последние годы произошло достаточное количество событий, которые заметно изменили «архитектуру» безопасности в АТР. Появились новые оборонные соглашения (AUKUS), активизировался диалог в формате QUAD, а трёхсторонний саммит США, Японии и Республики Кореи в Кэмп-Дэвиде (2023 г.) заложил основы для более тесной коор-

© Паламар В.Н., 2026

динации между тремя союзниками. Сама Япония приняла новую Стратегию национальной безопасности 16 декабря 2022 г., которая предусматривала приобретение контрнаступательных возможностей и увеличение оборонных расходов до 2 % ВВП. Эти изменения означают только одно – страна отходит от своей послевоенной «исключительной оборонительной» политики, а это обстоятельство требует дальнейшего рассмотрения и разбора.

Важно отметить, что трансформация японской оборонной политики не была бы возможна без изменения общественных настроений внутри самой Японии. Согласно данным опросов, проведённых телерадиокорпорацией NHK в 2014 г., лишь около 30 % японцев поддерживали идею пересмотра Конституции и расширения полномочий Сил самообороны. К 2024 г. этот показатель вырос почти до 55 % [7]. Рост северокорейских ракетных пусков, усиление военной активности Китая в Восточно-Китайском море и осознание уязвимости японской территории способствовали постепенному сдвигу в общественном мнении. Это создало политическую базу для решений, принятых правительством в 2022 г.

Реакция стран АТР на новую стратегию Японии оказалась неоднозначной. Китай назвал принятые документы подтверждением отказа Токио от послевоенного пацифизма и заявил, что такие действия подрывают региональную стабильность. Россия, в свою очередь, расценила усиление военного потенциала Японии как прямую угрозу своей дальневосточной безопасности. Филиппины, напротив, поддержали японский курс, заключив с Токио дополнительные соглашения в области обороны. Вьетнам также позитивно оценил новую стратегию, рассматривая Японию как естественный противовес растущему китайскому влиянию в Южно-Китайском море.

После Второй мировой войны Япония приняла пацифистскую конституцию. Её статья № 9 запрещала создание армии и использование силы для разрешения международных споров. Это означало, что Япония десятилетиями могла иметь только силы самообороны, а использовать их можно было исключительно для защиты своей территории. Но те изменения, которые происходили в регионе, – усиление военной мощи КНР и ракетные запуски КНДР, вынудили Токио пересмотреть этот подход. Всё привело к тому, что 16 декабря 2022 г. правительство Японии приняло три ключевых документа своей политики: новую Стратегию национальной безопасности, Национальную оборонную стратегию и Программу оборонного строительства. Данные документы, как пишут сами японские эксперты, ознаменовали «новый поворотный пункт» в послевоенной оборонной политике страны [2: с. 2].

Что же изменили эти документы? Главное нововведение – Япония официально заявила о своем намерении приобрести «контрнаступательные возможности». Здесь имелась в виду способность наносить удары по ракетным базам и командным пунктам противника, причём на его территории, но только в случаях неизбежной угрозы. Хотя раньше такое считалось просто недопустимым [2: с. 12]. Почему власти пошли на это? Японские официальные лица прямо указывают на Китай и Северную Корею. В Стратегии национальной безопасности прямо говорится, что КНР представляет «беспрецедентный и величайший стратегический вызов». А её подозрительная военная активность в Восточно-Китайском море, вокруг спорных островов Сэнкаку/Дяоюйдао и в западной части Тихого океана вызывает у властей Токио серьёзные опасения и тревогу [2: с. 4–5].

Одним из самых заметных решений стало увеличение оборонного бюджета страны до 2 % ВВП, т.е. до стандартов НАТО. На 2023–2027 гг. запланировано около 43 трлн иен (примерно, 273 млрд долларов) [10: с. 2]. На что именно пойдут эти средства? В документах выделено семь направлений [2: с. 10–11]:

1. Контрнаступательные возможности – ракеты большей дальности, способные поражать цели за пределами досягаемости обычной ПВО.

2. Комплексная ПВО и противоракетная оборона – усиление систем перехвата баллистических ракет.

3. Беспилотные системы – дроны и роботизированные комплексы, чтобы минимизировать потери среди людей.

4. Межсферные операции – интеграция космоса, киберпространства и электромагнитного спектра.

5. Командование, управление и разведка – создание постоянного Объединённого командования Сил самообороны.

6. Мобильность и защита гражданского населения – быстрое развёртывание сил, особенно на юго-западных островах.

7. Устойчивость и живучесть – создание запасов боеприпасов и топлива для длительных действий.

Однако, несмотря на столь амбициозные планы, Япония сталкивается с реальностью – проблемами. И здесь имеется как минимум три серьезных препятствия. Во-первых, нехватка людей. В «Defence of Japan 2024» отмечается, что численность сухопутных войск страны годами остаётся почти неизменной – около 140 тыс. человек. Для сравнения, у Ки-

тая – более миллиона солдат [10: с. 3]. Крайне сложной задачей становится и привлечение новых кадров, поскольку в государстве демографический кризис (старение и сокращение населения). Особенно остро не хватает технических специалистов: операторов дронов, экспертов по кибербезопасности, техников для сложной техники.

Во-вторых, растущий разрыв военного потенциала. Тоннаж военных кораблей Японии за девять лет (2013–2022) вырос на 14,8 %, тогда как у Китая – на 63 %. Количество самолётов в японских ВВС за тот же период сократилось с 420 до 370, а у КНР выросло с 2580 до 3190 [10: с. 4–5]. Как замечают аналитики, этот количественный разрыв вряд ли можно компенсировать качеством, каким бы высоким оно ни было.

К этому следует добавить и экономический фактор. Замедление темпов роста японской экономики, усугублённое демографическим старением населения, ограничивает возможности для наращивания военных расходов. Китай, напротив, демонстрирует устойчивый экономический рост, что позволяет ему последовательно увеличивать военный бюджет на 7–8 % ежегодно. По данным Стокгольмского международного института исследований проблем мира (SIPRI), в 2024 г. военные расходы Китая превысили японские почти в четыре раза [6: с. 7]. Это создаёт долгосрочный дисбаланс, который Япония не сможет преодолеть даже при достижении 2 % ВВП.

В-третьих, бюрократические сложности. По данным японских СМИ, в 2023 г. около 130 млрд иен (804 млн долларов) из выделенных средств остались неистраченными [10: с. 2]. Это говорит нам о том, что осваивать бюджет быстро и эффективно пока не получается.

Несмотря на активное стремление к большей самостоятельности, Япония по-прежнему опирается на США. В «Defence of Japan 2024» американо-японский союз описывает как «краеугольный камень» стратегии национальной безопасности. Вашингтон, в свою очередь, подтверждает свою приверженность защите Японии, включая «ядерный зонтик» [10: с. 5–6].

На совместной встрече министров иностранных дел и обороны США и Японии в Токио в июле 2024 г. стороны договорились усилить совместные возможности сдерживания и реагирования. Речь идет не только о защите самой Японии, но и о координации действий в более широком Индо-Тихоокеанском регионе [10: с. 6].

Однако на сегодняшний день одной только защиты уже недостаточно. Япония стремится сама вносить вклад в общую оборону. Именно поэтому в декабре 2022 г. было объявлено о создании постоянного Объединённого командования Сил самообороны – аналога американского Комитета начальников штабов. Оно координирует действия сухопутных, морских и воздушных сил, а также взаимодействие с американскими военными [10: с. 6].

Одним из самых значимых событий последних лет стал трёхсторонний саммит США, Японии и Южной Кореи в Кэмпл-Дэвиде в августе 2023 г. Это была первая в истории встреча лидеров трёх стран в таком формате. Ведущий американский эксперт по Японии Шейла Смит назвала её «исторической» [3]. Почему данная ситуация стала в принципе возможной? Долгие годы отношения между Японией и Южной Кореей были напряжёнными из-за исторических условий. Однако администрация Байдена с самого начала сделала укрепление трёхстороннего сотрудничества главным приоритетом. Свою роль также сыграл и тогдашний президент Южной Кореи Юн Сок Ёль, который в отличие от своего предшественника занял более решительную позицию в пользу сближения с Японией [4].

О чем конкретно договорились? Стороны решили, что в случае кризиса в регионе обязуются незамедлительно проводить консультации друг с другом, проводить ежегодные военные учения: на суше, море, в воздухе и киберпространстве, осуществлять координацию по экономической безопасности, т.е. защищать цепочки поставок и критических технологий. В итоговом документе саммита, в частности, говорилось о намерении создать механизм оперативного обмена разведывательной информацией в реальном времени, а также о запуске ежегодных многосферных учений, включающих не только традиционные виды вооружённых сил, но и киберпространство. Особое внимание было уделено координации действий в случае возникновения кризисной ситуации вокруг Тайваньского пролива. Данные договоренности не доходят до уровня обязательств НАТО (статья 5), но это всё равно значительный шаг вперёд. Как выразилась Шейла Смит, «каждая страна будет рассматривать стращание другого государства как угрозу против себя» [4]. Пекин, как и следовало полагать, отреагировал негативно – назвал саммит «менталитетом холодной войны» и «милитаризацией» региональных отношений.

Помимо остальных взаимодействий правительство Токио активно укрепляет двусторонние отношения с Филиппинами. В июле 2024 г. Токио и Манила подписали Соглашение о взаимном доступе (RAA), которое значительно упрощает проведение совместных военных учений и позволяет японским

Силам самообороны размещаться на филиппинской территории. Это соглашение стало логическим продолжением политики Токио по созданию сети «квазисоюзников» в Юго-Восточной Азии, направленной на сдерживание Китая в Южно-Китайском море. Филиппины, в свою очередь, рассматривают Японию как одного из ключевых партнеров в области безопасности, наряду с США и Австралией.

Помимо трёхстороннего формата Япония также активно участвует и в QUAD – диалоге по безопасности с США, Австралией и Индией. QUAD был возрождён в конце 2010-х как ответ на растущее влияние Китая. По мнению вьетнамского исследователя Чан Ань Конга, этот формат стал важным механизмом «сдерживания расширения власти КНР» в регионе [13: с. 4]. Особенно тесное сотрудничество у Японии с Австралией. В 2022 г. страны подписали Соглашение о взаимной логистической поддержке, т.е. их военные могут использовать базы друг друга для снабжения и ремонта. В «Defence of Japan 2024» Австралия названа «ближайшим партнёром Японии после США» [2: с. 16]. Сотрудничество с Индией также развивается, хотя и не так глубоко. Япония с Индией проводят совместные военно-морские учения Malabar (Япония участвует с 2015 г.) и координируют позиции в рамках QUAD [13: с. 5–6].

Не забывает Токио и о странах Юго-Восточной Азии. В «Defence of Japan 2024» говорится о поддержке «центральной роли АСЕАН» в установлении региональной безопасности. Однако, как показывают исследования Лоуи-института (2025 г.), влияние Китая в материковой части Юго-Восточной Азии (Камбоджа, Лаос) растёт намного быстрее, чем японское. Зато морские государства региона (Филиппины, Индонезия, Вьетнам) всё больше полагаются на США и их союзников, включая Японию [11: с. 7–8].

Попробуем обобщить все основные проблемы, с которыми сталкивается Япония при реализации своей оборонной стратегии. Первая и, пожалуй, самая серьёзная – кадровая. Демографический кризис в Японии – это не шутка, а большая проблема: население стареет и сокращается, а это напрямую влияет на способность Сил самообороны набирать людей. Разрыв в численности сухопутных войск с Китаем – около 870 тыс. человек [10: с. 3]. И быстро нарастить численность не получится – просто некого призывать.

Вторая – растущий количественный разрыв. Японская техника, скорее всего, намного качественнее китайской, но когда у Китая самолётов в восемь раз больше, это становится серьёзной проблемой. Как прямо сказано в аналитическом обзоре, «растущий количественный разрыв, вероятно, компенсирует любое относительное качественное превосходство» [10: с. 5].

Третья – сохраняющаяся зависимость от США. На обложке «Defence of Japan 2024» изображён меч – символ самостоятельности. Однако всё содержание документа, как замечают аналитики, касается исключительно того, что без Америки Япония себя защитить не может [10: с. 7]. Это создаёт и политические риски: а что, если США в какой-то момент решат, что им выгоднее сдерживание, а не эскалация?

Четвёртая – бюрократические трудности. Неосвоенные миллиарды иен, о которых говорилось выше, – признак того, что система закупок и управления не всегда поспевает за амбициями.

Пятая – внутриполитические ограничения. Статья 9 Конституции формально никуда не делась. И хотя правительство даёт очень гибкое её толкование, позволяющее стране иметь Силы самообороны, любые шаги по их расширению вызывают споры в обществе. Не все японцы согласны с идеей «контрнаступательных возможностей» – есть опасения, что страну могут втянуть в чужую войну.

Отдельного внимания заслуживает процесс постепенной «нормализации» Японии как военной державы. В экспертной литературе всё чаще проводят параллели с послевоенной Германией, которая также прошла путь от полного запрета на вооружённые силы до полноценного участия в коллективной обороне. Однако в отличие от Германии Япония не имеет аналогичных институциональных рамок (НАТО) и сталкивается с гораздо более сложным региональным контекстом, где ключевые соседи (Китай, Россия, КНДР) воспринимают её военное усиление с подозрением. Поэтому японская «нормализация» носит более медленный и противоречивый характер, чем это было в Европе.

Таким образом, мы видим, что трансформация двусторонних альянсов Японии в АТР – процесс не линейный, а скорее противоречивый и во многом вынужденный. С одной стороны, Япония, которая действительно демонстрирует решимость укреплять оборону: принята новая стратегия, растут расходы, создаётся объединенное командование, расширяется сотрудничество с США, Южной Кореей, Австралией, Индией и странами АСЕАН. С другой стороны, все эти шаги – реакция на объективно ухудшающуюся для Токио ситуацию: наращивание военной мощи Китая, нестабильность на Корейском полуострове и растущее понимание того, что прежняя пацифистская модель больше не работает.

Однако главный вопрос не в том, меняется ли политика Японии. Она меняется, и это очевидно. Вопрос в том, насколько успешно Токио сможет

справиться с внутренними ограничениями. Демографический кризис не решить за несколько лет, количественный разрыв с Китаем не сократить одной лишь волей, а зависимость от США вряд ли исчезнет в обозримом будущем. И самое сложное, пожалуй, – общественное мнение: сможет ли японское общество принять ту степень милитаризации, которая потребуется для реального сдерживания?

Перспективы японской оборонной стратегии во многом будут зависеть от того, насколько быстро Токио сможет решить кадровую проблему. Без привлечения молодёжи в Силы самообороны техническое перевооружение окажется малоэффективным. Кроме того, остаётся открытым вопрос о готовности японского общества принять увеличение военных расходов и возможное изменение статьи 9 Конституции, что потребует серьёзной внутриполитической работы.

Прогнозируя дальнейшее развитие событий, можно предположить, что к 2027–2028 гг. Япония значительно укрепит свои позиции в рамках американо-японского союза, но вряд ли станет полностью самостоятельной военной державой. Наиболее вероятный сценарий – углубление оперативной совместимости с США, расширение участия в многосторонних учениях и постепенное наращивание оборонного потенциала в рамках существующих конституционных ограничений. Однако полный отказ от пацифистской политики и превращение Японии в «нормальную» военную державу, способную самостоятельно принимать решения о применении силы, останется под вопросом как минимум до конца текущего десятилетия.

На данный момент говорить о превращении Японии в полностью самостоятельного военно-политического игрока не приходится. Демографические ограничения, растущий количественный разрыв с Китаем и сохраняющаяся зависимость от американского «ядерного зонтика» делают самостоятельность скорее целью, чем реальной перспективой. Скорее всего, Япония останется младшим партнёром США, пусть и с расширенными возможностями и большим голосом в рамках альянса.

Список источников

1. Defence of Japan 2024 (Digest) / Ministry of Defense of Japan. Tokyo, 2024. 7 p. URL: https://www.mod.go.jp/en/ (accessed: 22.04.2026).

2. Japan Ministry of Defense. National Defense Strategy of Japan 2022 / Ministry of Defense of Japan. Tokyo, 2022. 38 p. URL: https://www.mod.go.jp/en/ (accessed: 22.04.2026).

3. Glaser B.S. Made in China 2025 and the Future of American Industry: Testimony before the Senate Small Business and Entrepreneurship Committee, February 27, 2019 // Center for Strategic and International Studies (CSIS). Washington, 2019. 9 p. URL: https://www.csis.org (accessed: 05.01.2026).

4. Glaser B.S. New Concerns in the South China Sea // Council on Foreign Relations (CFR), Center for Preventive Action. New York, 2015. 4 p. (Contingency Planning Memorandum). URL: https://www.cfr.org (accessed: 13.02.2026).

5. Экономическое развитие стран Северо-Восточной Азии в условиях глобальных вызовов / отв. ред. Д.А. Изотов ; Институт экономических исследований Дальневосточного отделения Российской академии наук. Хабаровск : ИЭИ ДВО РАН, 2024. 390 с.

6. SIPRI. Military Expenditure Database 2024 / Stockholm International Peace Research Institute. Stockholm, 2025. URL: http://www.sipri.org (accessed: 14.07. 2026).

7. NHK. Public Opinion Survey on Constitutional Revision. Tokyo, 2024. URL: https://www.nhk.or.jp (accessed: 14.07.2026).

8. Lyons M., Rajah R., Stanhope G. The case for an Indo-Pacific Economic Resilience Bank // Lowy Institute. Sydney, 2024. 40 p. URL: https://www.lowyinstitute.org (accessed: 15.03.2026).

9. Pajon C. Japan's Delicate Balancing Act: Managing the Sino-American Rivalry // Asia-Pacific Journal. 2023. Vol. 21, Iss. 3. 8 p. URL: https://apjjf.org (accessed: 15.03.2026).

10. Shimodaira T. Maritime Security in the Indo-Pacific and the Way Forward for Maritime Cooperation: QUAD-ASEAN Partnership // NIDS Briefing Memo. Tokyo : National Institute for Defense Studies, 2018. 7 p. URL: https://www.nids.mod.go.jp (accessed: 04.02.2026).

11. Smith S.A. Dr. Sheila Smith on the Trilateral Leaders' Summit at Camp David // Asia Experts Forum. 2023. 4 December. URL: https://asiaexpertsforum.org/dr-sheila-smith-trilateral-leaders-summit-camp-david/ (accessed: 05.01.2026).

12. Tran A.C. The Role of Japan in the US Strategy for the Indo-Pacific Region Under President Joe Biden // Journal of Social Sciences and Humanities Research. 2024. Vol. 7, no. 10. P. 1–10. doi:10.47814/jssrr.v7i10.2362

13. Yaacob R., Patton S., Sato J. Southeast Asia's evolving defence partnerships // Lowy Institute. Sydney, 2025. 44 p. URL: https://www.lowyinstitute.org (accessed: 02.11.2025).

References

1. Defence of Japan 2024 (Digest) / Ministry of Defense of Japan. Tokyo, 2024. 7 p. URL: https://www.mod.go.jp/en/ (accessed: 22.04.2026).

2. Japan Ministry of Defense. National Defense Strategy of Japan 2022 / Ministry of Defense of Japan. Tokyo, 2022. 38 p. URL: https://www.mod.go.jp/en/ (accessed: 22.04.2026).

3. Glaser B.S. Made in China 2025 and the Future of American Industry: Testimony before the Senate Small Business and Entrepreneurship Committee, February 27, 2019 // Center for Strategic and International Studies (CSIS). Washington, 2019. 9 p. URL: https://www.csis.org (accessed: 05.01.2026).

4. Glaser B.S. New Concerns in the South China Sea // Council on Foreign Relations (CFR), Center for Preventive Action. New York, 2015. 4 p. (Contingency Planning Memorandum). URL: https://www.cfr.org (accessed: 13.02.2026).

5. Economic Development of the Countries of Northeast Asia in the Face of Global Challenges / Ed. by D.A. Izotov ; Institute of Economic Research of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences. Khabarovsk : IER FEB RAS, 2024. 390 p. (In Russ.).

6. SIPRI. Military Expenditure Database 2024 / Stockholm International Peace Research Institute. Stockholm, 2025. URL: http://www.sipri.org (accessed: 14.07. 2026).

7. NHK. Public Opinion Survey on Constitutional Revision. Tokyo, 2024. URL: https://www.nhk.or.jp (accessed: 14.07.2026).

8. Lyons M., Rajah R., Stanhope G. The case for an Indo-Pacific Economic Resilience Bank // Lowy Institute. Sydney, 2024. 40 p. URL: https://www.lowyinstitute.org (accessed: 15.03.2026).

9. Pajon C. Japan's Delicate Balancing Act: Managing the Sino-American Rivalry // Asia-Pacific Journal. 2023. Vol. 21, Iss. 3. 8 p. URL: https://apjjf.org (accessed: 15.03.2026).

10. Shimodaira T. Maritime Security in the Indo-Pacific and the Way Forward for Maritime Cooperation: QUAD-ASEAN Partnership // NIDS Briefing Memo. Tokyo : National Institute for Defense Studies, 2018. 7 p. URL: https://www.nids.mod.go.jp (accessed: 04.02.2026).

11. Smith S.A. Dr. Sheila Smith on the Trilateral Leaders' Summit at Camp David // Asia Experts Forum. 2023. 4 December. URL: https://asiaexpertsforum.org/dr-sheila-smith-trilateral-leaders-summit-camp-david/ (accessed: 05.01.2026).

12. Tran A.C. The Role of Japan in the US Strategy for the Indo-Pacific Region Under President Joe Biden // Journal of Social Sciences and Humanities Research. 2024. Vol. 7, no. 10. P. 1–10. doi:10.47814/jssrr.v7i10.2362

13. Yaacob R., Patton S., Sato J. Southeast Asia's evolving defence partnerships // Lowy Institute. Sydney, 2025. 44 p. URL: https://www.lowyinstitute.org (accessed: 02.11.2025).

Информация об авторе

В.Н. Паламар – аспирант 1-го курса.

Information about the author

V.N. Palamar is a 1st-year Postgraduate Student.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 252–262
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 252–262

Научная статья
УДК 81’272
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-252-262

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРИНЦИПОВ НОМИНАЦИИ СТАНЦИЙ МЕТРО МОСКВЫ И ТОКИО

Ольга Аркадьевна Сулейманова[1], Савелий Константинович Ершов[2]
[1, 2]Московский городской педагогический университет, Москва, Россия
[1]Souleimanovaoa@mgpu.ru, ORCID ID 0000-0002-4972-0338
[2]ErshovSK@mgpu.ru, ORCID ID 0009-0000-8216-5455

Аннотация. В статье представлены результаты сравнительного анализа принципов номинации станций Московского и Токийского метрополитенов на основе выявления ключевых принципов номинации станций и их связи с культурно-историческим контекстом. В исследовательское поле впервые вовлечен корпус японских номинаций Токио в сопоставлении с русскими названиями станций метро Москвы. Актуальность работы определяется возросшим интересом к культурным кодам как в культурных сообществах, так и среди исследователей. Методика работы основывается на анализе этимологических оснований наименований, обусловленных учетом ряда географических, историко-культурных принципов, отражающих социально-историческое развитие страны в различные периоды времени. Основное внимание уделяется ономастическому пространству Токио, в котором преобладает географический принцип номинации с опорой на историческое, природное и культурное наследие Японии. В результате исследования выявлено, что в Токио метронимы преимущественно образуются из названий исторических районов (мати), кварталов (тё:мэ), храмов, мостов и природных объектов, формируя идентичность некогда существовавшего «города Эдо». Важной отличительной чертой системы Токио является прагматизм системы, проявляющийся в краткости названий для быстрого визуального восприятия и использование различных семиотических кодов для навигации. В отличие от Москвы, где значительную роль в формировании регионального ландшафта города играют идеологические и коммеморативные наименования (например, по именам исторических политических деятелей и представителей культуры), наряду также и с географическими, в токийском метрополитене они практически отсутствуют – вместо идеологических элементов широкое применение здесь находят религиозные элементы, связанные с богами, верой и суевериями. В токийском метро особое место занимают номинации сразу по нескольким городским объектам на улице, что дает возможность пассажиру метро уточнять своё местоположение; в таких случаях реализован принцип вертикальной урбанизации. Перспективу исследования может составить анализ навигационной карты метро в прочих городах Японии и России с целью системного сопоставления принципов номинации станций метро и в итоге выстраивания фрагментов национально-культурных кодов, а также упрощения навигации для жителей города и приезжих в транспортных системах.

Ключевые слова: названия станций метро, принципы номинации, токийский метрополитен, московский метрополитен, семиотика города

Original article

COMPARING NOMINATION PRINCIPLES IN MOSCOW AND TOKYO METRO SYSTEMS

Olga A. Suleimanova[1], Savelii K. Ershov[2]
[1, 2]Moscow City University, Moscow, Russia
[1]Souleimanovaoa@mgpu.ru, ORCID ID 0000-0002-4972-0338
[2]ErshovSK@mgpu.ru, ORCID ID 0009-0000-8216-5455

***Abstract*.** The article presents the results of a comparative analysis of the principles of station naming in the Moscow and Tokyo Metro systems, based on identifying the key principles of station naming and their connection to the cultural and historical context. For the first time, the article includes a corpus of Japanese station names in Tokyo, in comparison with the Russian names of Moscow Metro stations. The relevance of the work is determined by the growing interest in cultural codes, both in cultural communities and among researchers. The research methodology is based on the analysis of the etymological foundations of names, which are determined by a number of geographical, historical, and cultural principles that reflect the socio-historical development of the country over different periods of time. Particular attention is paid to the onomastic space of Tokyo, which is dominated by the geographical naming principle, relying on the historical, natural, and cultural heritage of Japan. The study revealed that in Tokyo, metronyms are predominantly formed from the names of historical districts (machi), neighborhoods (cho:me), temples, bridges, and natural objects, shaping the identity of the once-existing "Edo City." An important distinguishing feature of the Tokyo system is its pragmatic approach, manifested in the brevity of the names for quick visual perception and the use of various semiotic codes for navigation. In contrast to Moscow, where ideological and commemorative names (e.g., named after historical political figures and cultural representatives) play a significant role

© Сулейманова О.А., Ершов С.К., 2026

in shaping the city's regional landscape, as well as geographical names, there are almost no names in the Tokyo subway system. Instead of ideological elements, religious elements related to gods, faith, and superstitions are widely used. In the Tokyo subway system, there are special names for several city landmarks on the street, which allows passengers to identify their location. This is an example of vertical urbanization. Future research prospects could include an analysis of the subway navigation map in other Japaneses and Russian cities to systematically compare the principles of naming subway stations, build fragments of national and cultural codes, and simplify navigation for city residents and visitors in transportation systems.

***Keywords*:** names of metro stations, nomination principles, Tokyo metro, Moscow metro, city semiotics

Введение

Метрополитен является незаменимой транспортной основой мегаполиса, выполняющей одновременно несколько значимых функций. Помимо перевозки пассажиров на длинные дистанции, он также является местом встречи, точкой притяжения, формирующей особый национальный код, который влияет на цифровую и визуальную идентичность не только города, но и всей страны. Многочисленные исследования в области лингвистики, семиотики, культурологии и теории коммуникации подчёркивают культурный потенциал названий станций метро и силу их диалогического взаимодействия с пассажирами [1–8]. Названия метро играют роль «мягкой силы», придающей конкретную форму урбанистическому пространству и позволяющей контактировать властным структурам с пассажирами.

Данное исследование проводится в рамках динамично развивающегося лингвокультурологического направления лингвистики, основанного на междисциплинарном подходе, объединяющем принципы истории культуры, урбанистики, этимологии и исторической географии. **Актуальность работы** определяется прежде всего возрастанием исследовательского интереса к изучению ономастических пространств городов и мегаполисов за последние пять лет [5; 7; 9; 10] на фоне прохождения городов через этап глобализации, характеризующийся активным туризмом и притоком новых людей с неодинаковыми культурами, что истинно не только для западных государств, но и для восточных, ранее не рассматривавшихся в урбанистическом аспекте: по данным Иммиграционного агентства Японии, число иностранных граждан, проживающих в Японии (июнь 2025 г.), составило 3 956 619 человек, это максимальный показатель [11; 12]. Японские города представляют собой сложное слияние семиотических пространств, предполагающих взаимодействие различных знаковых систем в формировании коммуникативного ландшафта города, в связи с чем возникает объективная необходимость в упрощении навигации для иногородних людей и использовании навигационных элементов для непосредственного познания элементов чужой культуры. Анализ топонимии и ее специфики в рамках японской культуры уже неоднократно проводился исследователями [9; 13; 14], однако преимущественно на материале художественной литературы, политики, географии и истории, в связи с чем возникает необходимость рассмотрения топонимов в аспекте городского пространства.

Объектом исследования являются метронимы Москвы и Токио, **предметом исследования** являются принципы номинации метронимов Москвы и Токио.

Цель работы состоит в проведении сравнительного анализа принципов номинации станций метро Москвы и Токио, для достижения которой требуется решение ряда **задач**: рассмотреть принципы номинации станций метро Токио и соотнести их с метронимами Москвы, при этом выявить характерные для японской культуры принципы номинации с учетом тенденций наречения станций в основные исторические периоды Японии; далее спрогнозировать возможную смену тенденции в процессах наименования.

Методика исследования включала несколько этапов. На первом этапе формировалась эмпирическая база: вся информация о построенных, строящихся, планируемых и временных станций метро, а также о перспективных продлениях взята с официальных сайтов метрополитенов; собрано 364 метронима Москвы и 319 наименований станций токийского метро, включая проектные. При этом наименования станций МЦК, МЦД, московского монорельса, а также сквозных линий JR в Токио не рассматривались ввиду неоднородности анализируемого материала, а также неодинаковости площадей Москвы и агломерации Большой Токио, затрагивающей соседние с Токио префектуры и города. На втором этапе изучались «вторичные» названия как результат «топонимической чистки» [10] – переименование под влиянием социально-политических изменений в обществе. На третьем этапе изучалась историко-этимологическая основа именований крупных московских и токийских объектов городской инфраструктуры, расположенных рядом со станциями, и спрогнозирована возможность номинации станций по ним. Этимология топонимов извлекалась из исторических форумов, веб-библиотеки Wikipedia, этимологических и энциклопедических сайтов Nippon.com, Zatsudangaku и следующих книг: «Топонимия Москвы» (Г.П. Смолицкая, М.В. Горба-

невский) и «*То:кё:-но тимэй юрай дзитэн* (Словарь этимологии топонимов Токио)» под ред. Такэути Макото [3; 15–17]. В зависимости от типа номинации и вида отношений между инфраструктурным объектом и станцией выделены типы метронимов: *географические*, отсылающие пользователей к какому-либо географическому объекту (улица, дорога, строение, мост, природа, проспект, иная станция и др.); *идеологические*, связанные с определённым мировоззрением, идеей и состоянием социума в конкретный промежуток времени; подгруппа метронимов с номинацией по объектам, олицетворяющим *индустриальный или социальный прогресс,* и *референтные*, отсылающие пассажиров к историческим личностям, деятелям культуры либо описывающие историческое событие в целом. На заключительном этапе исследования было подсчитано количество метронимов в каждой из выделенных подгрупп, и на основе имеющейся статистики были сформулированы выводы.

Результаты

Проведёный компаративный анализ принципов номинации станций токийского метро выявил существенные отличия московских метронимов от токийских: во-первых, опора на иные знаковые системы, представленные на станциях в виде сугубо фонетического и смешанного семантико-фонетического письма. Фонетическая система, передающая исключительно звуки речи, не представляет целостного концепта в своих символах и, как следствие, записывается дольше, чем в смешанных системах, передающих отдельными символами и звуки, и смысл. В области японской топонимии установлено, что большинство топонимов состоят из двух-трёх иероглифов, что также прослеживается и в метронимах: метронимы Токио чаще всего имеют двухкомпонентную или трёхкомпонентную структуру иероглифического состава и характеризуются доминированием визуальной составляющей над фонетической: 新橋 *Симбаси*, 銀座 *Гиндза*, 新大塚 *Син-О:цука*. Как можно заметить из приведённых примеров, станции записываются компактно и лаконично (2–3 символа) и изначально несут конкретный краеведческий смысл, поскольку содержат в названии иероглифы, закреплённые за определёнными концептами, вследствие чего возможно прогнозирование примерного смысла и принадлежности к определённому принципу номинации без владения фоновыми культурологическими знаниями: 新橋 *«новый» + «мост»*, 銀座 *«серебро» + «сидеть (имеет отдельную символику места, где собираются люди с общей целью)»,* 新大塚 *«новый» + «большой» + «насыпной холм / курган»*. Некоторые топонимы, содержащиеся в названиях станций метро, записываются посредством силлабического (слогового фонетического) письма ввиду содержания редких, необщеупотребительных иероглифов, но при этом названия всё равно остаются краткими: 勝どき *Катидоки*. Данное утверждение применимо, в том числе, к наименованиям станций, использующих притяжательные частицы *ノ но* и が/ヶ *га* в качестве инфиксов в составе своей топонимической части, которые сохраняют краткость общего названия: 虎ノ門 *Тора**но**мон*, 霞ヶ関 *Касуми**га**сэки*, 光が丘 *Хикари**га**ока*. При анализе разницы длины наименований станций в Токио и Москве также важно обратить внимание на то, что в Токио большинство станций метро имеют краткое наименование в 2–4 символа (если считать иероглифы таковыми). Кроме того, согласно А. Фращик, длина названий станций токийского метро достигает в среднем 10 символов [3]. В наименованиях станций метро Москвы (сентябрь 2025 г.) средняя длина метронима составила одиннадцать единиц (с учётом пробелов и дефисов в качестве отдельных символов). Иными словами, в Токио доминирует краткая запись в два-три символа, в то время как в Москве наиболее короткие наименования (три символа) получили лишь три станции: «Мир» – нынешняя «Алексеевская» Калужско-Рижской линии и «ЗИЛ» Троицкой и Бирюлёвской линии. При этом самыми длинными наименованиями в московском метро являются «Университет Дружбы Народов» Троицкой линии и «Бульвар Генерала Карбышева» Рублёво-Архангельской линии (24 символа), а в токийском – 押上（スカイツリー前）*Осиагэ (Сукайцури:-маэ)* линий Асакуса и Хандзомон (11 символов с учётом конкретизирующего маркера; 22 символа ромадзи в наименовании с учётом скобок и транскрипционных знаков в качестве отдельных символов).

Отметим, что у части токийских метронимов наблюдается двойная номинация, когда станция называется в честь нескольких объектов, находящихся на земле и взаимодействующих друг с другом и непосредственно с пассажирами. Как правило, это уточняющие классификаторы, конкретные местные указатели либо второстепенные топонимы, которые записываются наряду с основным топонимом: 小竹向原 *Котакэ-Мукайхара*, 本駒込 *Хон-Комагомэ*, 東大島 *Хигаси-О:дзима*, 新宿三丁目 *Синдзюку-Сантё:мэ*. Подобное явление, вероятно, связано с тем, что транспортно-пересадочные узлы (ТПУ) в Японии значительно отличаются от московских по своим масштабам (рис. 1).

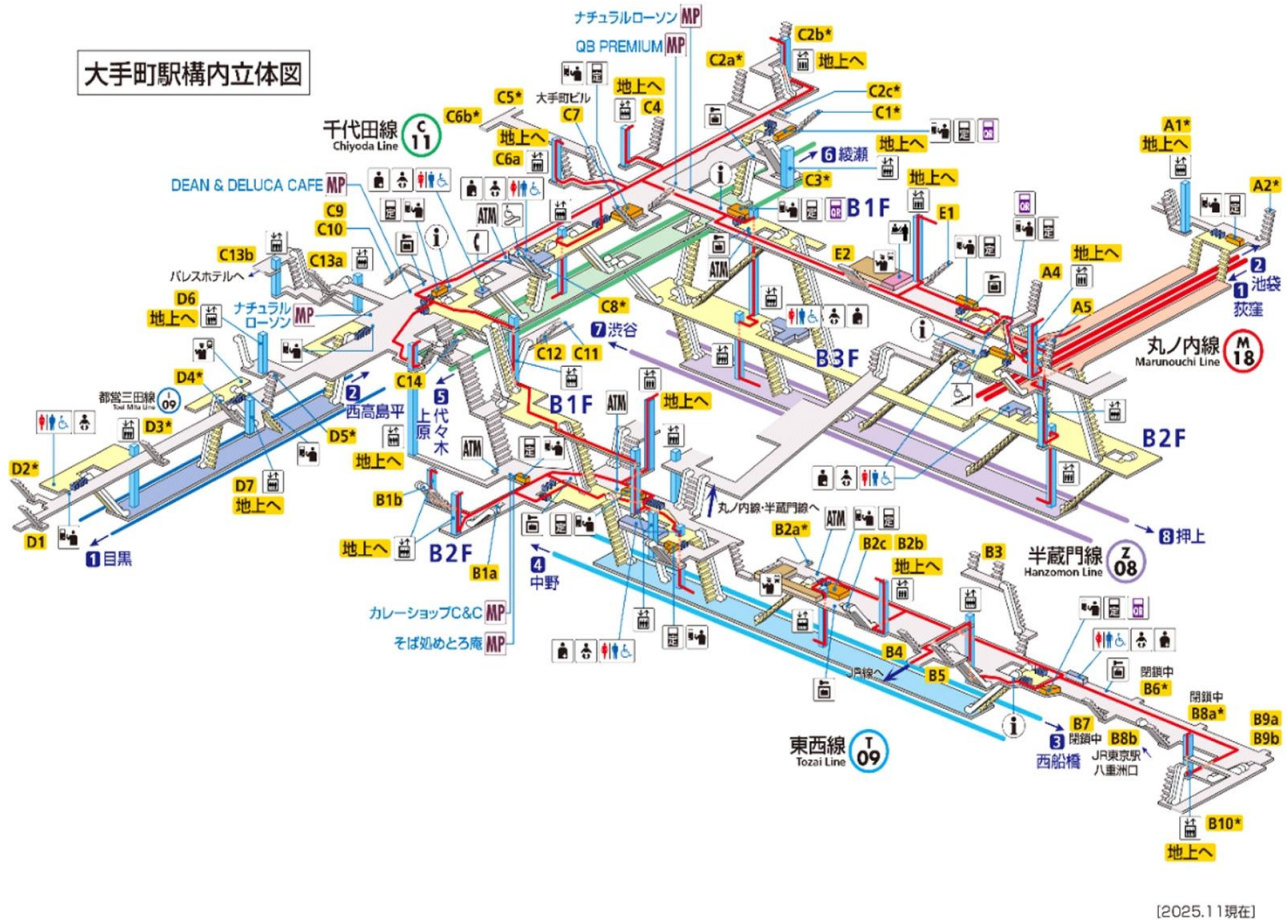


Рис. 1. Планировочное решение ТПУ «О:тэмати»

Исследователи отмечают, что «Москва и Токио как города развиваются по-разному. Москва может себе позволить и горизонтальную урбанизацию, и вертикальную урбанизацию, так как можно использовать ничем не затронутую территорию в пригороде. Токио же не обладает свободными, ничем не застроенными территориями, с помощью которых можно было бы развивать город, применяя принцип горизонтальной урбанизации, поэтому Токио продолжает расти вверх по принципу вертикальной урбанизации» [9: с. 5]. Более того, многоуровневость ТПУ обусловлена одновременным обеспечением эксплуатации городского, пригородного и регионального транспорта благодаря сквозному движению поездов в системе токийского метро: например, в 2023 г. некоторые поезда линии Намбоку после достижения конечной станции на линии стали продолжать движение в сторону пригорода по путям пригородных поездов (соединение с линиями Син-Ёкохама и Со:тэцу). Например, на рис. 2, демонстрирующем линейную схему линии Намбоку, видно, что поезда после окончания движения по линии не останавливаются, а продолжают движение в соседние города и регионы.

При этом важно отметить отличия японской почтово-адресной системы от западной. Структура японского адреса записывается в обратном порядке, от большей территориальной единицы к меньшей, в противовес западной [18]. Если брать во внимание городской адрес, порядок будет следующим: 県 *кэн* префектура, 市 *си* название населённого пункта, 区 *ку* название специального района, 町 *мати* название местности/района (в действительности данная административная единица меньше западной концепции «район») и 丁目 *тё:мэ* квартал. Другими словами, адреса жилых и нежилых строений не индивидуальны, как в западных странах, – вместо парадигмы «*один номер дома = на всю улицу*» находит большую популярность парадигма «*один номер дома = на один 丁目 тё:мэ*».



Рис. 2. Линейная схема линии Намбоку Токийского метрополитена

Таким образом, некоторые станции ввиду массивности и громоздкости пересадочных контуров и накладывающейся на данный фон иной почтово-адресной системы номинируют сразу несколько городских объектов на улице для уточнения своего местоположения пассажирам-коммуникантам городской знаковой системы. В редких случаях уточняемые метронимы повторно конкретизируются: 西新宿五丁目 *Нисиндзюку-Готё:мэ*. Конкретизирующие слова могут находиться как в препозиции (стороны света, второстепенный топоним, маркеры «Новый» и «Центральный» для демонстрации идейной и транспортной связности станции с иным пересадочным узлом с похожим наименованием), так и в постпозиции («квартал», историческое контекстуальное слово, объект городской инфраструктуры) от исходного основного топонима. В 2010 и 2012 гг. была реализована новая система уточнения исходной навигации путём добавления ближайших туристических мест «в скобках» к дополнительному локальному ориентиру: 押上（スカイツリー前）*Осиагэ (Сукайцури:-маэ)*, 明治神宮前（原宿）*Мэйдзи дзингу:-маэ (Харадзюку)*. В московской традиции практика наделения двойным или второстепенным именем пока не наблюдается. Конкретизация путём добавления к топонимической части уточняющего классификатора носит в Москве иной характер ввиду неодинаковых принципов номинации и далёкого расположения созвучных станций: Киевская (номинация по одноимённому вокзалу) – Киевское шоссе (номинация по одноимённому шоссе); Нагатинская (названа по одноимённой улице) – Нагатинский Затон (названа по одноимённому району); Аэропорт (названа по Центральному Московскому аэродрому на Ходынском поле) – Аэропорт Внуково (названа по одноимённому аэропорту); Фили (названа по селу Фили) – Филёвский парк (названа по одноимённому парку в непосредственной близости). Вероятно, формат, отдалённо совпадающий с японской практикой навигации, частично реализован на станциях «Косино» Некрасовской линии и «Новокосино» Калининско-Солнцевской линии. Тем не менее данный пример невозможно считать полностью тождественным японскому опыту ввиду различий в использовании маркера «Новый»: в японских реалиях данный маркер использовался для обособления существующих железнодорожных узлов. Например, при постройке станции «Син-О:цука» линии Маруноути железнодорожная станция «О:цука» линии Яманотэ эксплуатировалась в качестве транспортного узла, поэтому новую станцию назвали в честь района с добавлением части «Новый». В России данный маркер используется для отдельных поселений, имеющих общую историю, но не связанных административно; для Японии подобная ситуация нехарактерна, хотя есть исключения (станция «Накано-Симбаси» и станция «Симбаси» не названы по имени одного и того же моста, как может показаться из названия, – первая станция расположена на западе центральной части Токио, а вторая – в его самой центральной части, ближе к юго-востоку города).

В метро Токио в значительной степени представлен географический принцип номинации с дополнительным уклоном в историю и культуру Японии. Больше половины станций метро имеют наименования, связанные с окружающим их районом, специальным районом, либо местностью, в которой они были построены: 池袋 *Икэбукуро*, 西銀座 *Нисиндза*, 人形町 *Нингё:тё:*, 上野 *Уэно*. Значительная часть ономастического пространства Токио посвящена природным и водным объектам (как естественным, так и рукотворным) и отражает «непростой» гористый рельеф и характер страны. Наиболее популярными географическими объектами, к которым обращаются наименования станций, являются:

1. **«Мосты»**: 万世橋 *Мансэйбаси*, 日本橋 *Нихомбаси*, 二重橋前 *Нидзю:баси-маэ*, 浅草橋 *Асакусабаси*, 飯田橋 *Идабаси*.

2. **«Долины/равнины»**: 四ツ谷 *Ёцуя*, 茗荷谷 *Мё:гадани*, 南阿佐ヶ谷 *Минами-Асагая*, 入谷 *Ирия*, 代々木上原 *Ёёги-Уэхара*, 市ヶ谷 *Итигая*.

3. **«Парки/сады»**: 新宿御苑前 *Синдзюку-гёэммаэ*, 代々木公園 *Ёёги-ко:эн*, 芝公園 *Сиба-ко:эн*, 後楽園 *Ко:ракуэн*, 豊島園 *Тосимаэн*.

4. **«Холмы/склоны»**: 赤坂 *Акасака*, 神楽坂 *Кагурадзака*, 乃木坂 *Ногидзака*, 中野坂上 *Накано-Сакауэ*, 九段下 *Кудансита*.

5. **«Острова»**: 月島 *Цукисима*, 豊洲 *Тоёсу*.

6. **«Бухты»**: 一之江 *Итиноэ*, 瑞江 *Мидзуэ*.

7. **«Плато/возвышенности»**: 高輪台 *Таканавадай*, 西台 *Нисидай*, 平和台 *Хэйвадай*, 氷川台 *Хикавадай*, 白金台 *Сироканэдай*.

8. **«Реки»**: 菊川 *Кикукава*, 千川 *Сэнкава*, 落合 *Отиай*, 清澄白河 *Киёсуми-Сиракава*, будущ. 枝川 *Эдагава*.

9. **«Иная морская/водная тематика»**: 淡路町 *Авадзитё:* (букв. – дорога морской пены), 御茶ノ水 *Отяномидзу* (букв. – вода Великого чая), 落合南長崎 *Отиай-Минами-Нагасаки* (букв. – Слияние двух рек – (Юг) Длинный мыс), 篠崎 *Синодзаки* (букв. – Мыс бамбуковой травы).

10. **«Иная природная тематика»:** 蔵前 *Курамаэ* (станция названа по месту, где в период Эдо располагались рисовые хранилища сёгуната), 中野富士見町 *Накано-Фудзимитё:* (станция названа по району Накано и по холму, с которого была хорошо видна гора Фудзи), 六本木 *Роппонги* (станция названа по району, в котором либо росло шесть больших сосен, либо в котором жили видные даймё с фамилиями, связанными с деревьями: Уэсуги (криптомерия), Кутики (высушенное дерево), Такаги (высокое дерево), Аоки (зелёное дерево), Катагири (одинокая павловния либо одинокое Адамово дерево) и Хитоцуянаги (одна ива)) [19].

В метро Москвы, как и в Токио, присутствуют «природная» и «водная» составляющие: часть станций названы по лесопаркам, лесным массивам и паркам («Липовая роща», «Парк Победы», «Серебряный бор», «Филёвский парк», «Битцевский парк», «Изумрудные холмы»), рекам (через улицы и бульвары: «Окская», «Волжская», «Сходненская»), прудам («Чистые пруды», «Борисово»), озёрам (через улицы и площадь: «Озёрная», «Селигерская»), растениям (через улицы и бульвары: «Ольховая», «Кленовый бульвар»; через районы и населённые пункты: «Ясенево», «Дубровка», «Сосенки»), склонам/холмам/возвышенностям («Ленинские горы», «Воробьёвы горы»; через районы: «Крылатское», «Тёплый Стан») [6; 20]. Категории «острова», «бухты», «долины/равнины», «мосты» и «плато» (в чистом виде) в Московском метрополитене отсутствуют, поскольку основной акцент делается не на рельеф и морскую природу местности, а на разнообразие флоры. Для метро Токио также характерно использование метронимов географического типа, имеющих отношение к религии либо религиозным божествам и ритуалам: внутри Токио находится множество храмов–мотиваторов наименования относительно близких к ним станций: 護国寺 *Гококудзи*, 春日 *Касуга*, 湯島 *Юсима*, 水天宮前 *Суйтэнгу:-маэ*. Помимо храмов и святилищ в качестве метронимов религиозной направленности можно считать:

1. **«Погребения/курганы»**: 新大塚 *Син-О:цука*.

2. **«Ворота»**: 桜田門 *Сакурадамон*, 半蔵門 *Хандзо:мон*, 御成門 *Онаримон*.

3. **«Отсылка к японским божествам»**: 恵比寿 *Эбису* (станция называется так по бывшей пивоварне Sapporo, но пивоварня названа в честь одного из семи богов счастья – Эбису, бога рыбалки, океана и труда).

4. **«Улица/подход к храму»**: 表参道 *Омотэсандо:*, 北参道 *Кита-сандо:*, 本所東橋 *Хондзё-Адзумабаси*.

К религиозному элементу также можно отнести «благопожелательность топонимов», которую выделила А.Д. Садокова [21], а именно: японцы стремились записать топонимы «хорошими» иероглифами для того, чтобы приманить удачу и попросить у божеств защиту от ненастий и бед. В ходе анализа было отмечено, что метронимы с конкретизатором «квартал» чаще всего встречаются именно в связке с третьим кварталом: 本郷三丁目 *Хонго-**сан**тё:мэ*, 四谷三丁目 *Ёцуя-**сан**тё:мэ*, 志村三丁目 *Симура-**сан**тё:мэ*, 新宿三丁目 *Синдзюку-**сан**тё:мэ*. Самостоятельные топонимы также могут содержать цифру «три», например: 三ノ輪 ***Ми**нова*, 三田 ***Ми**та*, 三越前 ***Ми**цукоси-маэ*. Таким же «счастливым числом» следует считать и число пять: 五反田 ***Го**танда*. Более того, существует поверье, что при использовании иероглифов 和 *ва* и 光 *ко:* / *хикари* в топонимах божества слышат человека и даруют ему спокойствие и процветание. Вероятно, по этой причине в некоторых метронимах можно найти данные иероглифы (иногда в усиленной «закрепке»): 和光市 ***Вако:**-си*, 平和台 *Хэй**ва**дай*, 光が丘 ***Хикари**гаока*. В качестве антипримера можно выделить метроним 青山四丁目 *Аояма-ёнтё:мэ*, который переименовали спустя год ввиду неблагоприятного сочетания «несчастливой» цифры 4 и близкого расположения к наружному саду при храме Мэйдзи. В отличие от Токио для Москвы не характерно использование номинации по религиозному объекту.

Рассмотрим повременную периодику строительства метро Токио. При анализе метронимов Москвы авторы принимают хронологическую периодизацию, связывая её с этапами социально-исторического развития страны [6; 7; 10], тогда как для японского пространства подобная периодика не является подходящей ввиду несоответствий то-

чек отсчёта японского и европейского летоисчисления, принятой у учёных двух сторон. Для японской метронимии предлагаются следующие периоды, соответствующие японской историографии – конец эпохи Хэйсэй поделён на несколько маленьких периодов: 1920–1945 (период от начала проектирования метрополитена до конца Второй мировой войны), 1946–1988 (вторая половина японского периода Сёва), 1989–2012 (часть периода Хэйсэй до начала политики «Абэномика»), 2013–2018 (часть политики «Абэномика» до конца эпохи Хэйсэй), 2020–наст. вр. (начало эпохи Рэйва до 2026 г. с рассмотрением перспектив до 2040 г.).

Первый период (1920–1945) связан с планированием и запуском метрополитена в Токио (1927). В наименованиях первых станций метро активно используются исторические топонимы, связанные с городскими историческими объектами, имеющими культурное влияние (главный универмаг, главная улица, вокзал, храмы и святилища, парки, мосты, дороги в разные города, ворота в замок Эдо, Нижний город – современный центр Токио). На карты возвращаются исчезнувшие наименования («*Тавамати*» и «*Инаритё:*»), появляются навигационные дублирования («*Уэно*» и «*Уэно-хироко:дзи*») и имплицитная идеологичная повестка (末広町 *суэхиротё:* – топоним данного исторического района созвучен с японским словом «*суэхирогари*», имеющим прямой перевод «раскрывающийся веер» и переносный «процветать, идти напролом»). Сравнительно большое количество метронимов с формантами *-МАТИ/ТЁ:* (город) и *-БАСИ* (мост): 田原町 *Тавамати*, 稲荷町 *Инаритё:*, 日本橋 *Нихомбаси*, 京橋 *Кё:баси*, 新橋 *Симбаси*. Появление идентичных метронимов с местными конкретизирующими классификаторами: 青山一丁目 *Аояма-иттё:мэ*, 青山四丁目 *Аояма-ёнтё:мэ*, 青山六丁目 *Аояма-рокутё:мэ*. В метро Токио практика идеологических номинаций не наблюдается, в отличие от метро Москвы, где идеологические антропонимы и метронимы будут использоваться вплоть до 1960-х гг.

Второй период (1946–1988) совпадает со второй половиной периода Сёва, характеризующегося тяжёлым восстановлением Японии в послевоенное время, её постепенной индустриализацией и началом экономического процветания – «чуда». Во время данного периода открывается большая часть линий Токийского метрополитена – Маруноути, Асакуса, Хибия, То:дзай, Мита, Тиё:да, Ю:ракутё:, Хандзо:мон, Синдзюку. Метро, прежде ведущее из самого центра города на окраины в Сибуя, начинает осваиваться во все стороны. Большинство станций имеет уникальные наименования, отражающие географическую и историческую привязку к городу (чаще всего станции данного периода именуются по району/местности/специальному району): 淡路町 *Авадзитё:*, 赤坂見附 *Акасака-Мицукэ*, 新中野 *Син-Накано*, 三ノ輪 *Минова*, 大門 *Даймон*, 竹橋 *Такэбаси*, 日比谷 *Хибия*, 浦安 *Ураясу*, 湯島 *Юсима*. Одноосновные метронимы, номинированные по схожему пространству и имеющие классификатор «квартала», встречаются довольно редко – основное появление отмечено в 1950-е гг., во время открытия линии Маруноути. Также данный период характеризуется наибольшим использованием маркеров – сторон света в качестве уточнения положения станции относительно местности и других станций. Для Москвы данного периода характерна смена идеологической направленности метронимов на географическую: в 1953 г. проводятся «топонимические чистки», в 1955 г. строятся станции нового типа, согласно «Постановлению № 1871 об устранении излишеств в проектировании и строительстве», и идеологический принцип номинации окончательно вытесняется географическим.

Во время третьего периода (1989–2012) происходит кульминация развития японской экономики, которая сменится на застой, затянувшийся на три десятилетия. В это время открываются линии Намбоку и Фукутосин, открывается и окончательно замыкается линия О:эдо. В данный период на линии О:эдо появляется весьма редкая для Токио станция с эксплицитной идеологической номинацией – станция 勝どき *Катидоки* (букв. перевод – Победный клич). Считается, что данное название появилось от подбадривающего победного клича, использовавшегося во времена Русско-японской войны 1904–1905 гг. (по другой версии станцию назвали в честь паромной переправы до Цукидзи, которая существовала на том месте). У двух других станций появляются второстепенные наименования, указывающие на туристические достопримечательности: телебашню Skytree и модный квартал Харадзюку. Московский метрополитен во время данного временного отрезка находится под константным изменением общественных идей и мнений – часть идейных и коммеморативных метронимов убирается и заменяется географическими наименованиями из-за топонимических чисток; в Москве начинается эра доминирования географического принципа с использованием дополнительных (чаще всего исторических и культурных) элементов.

Четвёртый период (2013–2018) в Японии обусловлен концом эпохи Хэйсэй и экономическим кризисом, из-за которого строительство метро не ведётся. Объективно, метро Токио к 2013 г. достиг-

ло больших размеров, поэтому есть основания полагать, что планы новых продлений были отложены до нужных времён. В Москве в это время, напротив, растут темпы строительства метро – открывается первый участок Большой кольцевой линии, продлевается Солнцевский радиус Калининско-Солнцевской линии до Рассказовки.

Пятый, современный период (2019–2026) начинается с эпохи Рэйва (2019). Как и в четвёртом периоде, метро развивается неспешно: была открыта одна станция на линии Хибия: «*Toranomon Hills*», являющаяся пересадочной на станцию «*Тораномон*» линии Гиндза. С другой стороны, в Москве данный период характеризуется активным строительством метрополитена: окончательно замыкается Большая кольцевая линия, строится и продлевается Троицкая линия, готовится к открытию Рублёво-Архангельская линия до станции «Бульвар Генерала Карбышева», включая две станции («Шелепиха» и «Деловой Центр» РАЛ), построенные в 2017 г., но закрытые на длительную реконструкцию по случаю строительства новых тоннелей до станции «Звенигородская». Как итог, обе системы пришли к использованию географического принципа с комбинированием элементов истории и культуры, но с той оговоркой, что Токио всегда предпочитал данный принцип идеологическому, а Москва некоторое время колебалась. Периодизация и динамика развития метро в обеих столицах представлены в таблице.

Таблица

Периодизация развития метро Москвы и Токио

Периодизация	Токио	Москва
1931–1945 Россия в 1920: Гражданская война, разрушения Россия в 1930: индустриализация, формирование идеологии Япония в 1920: землетрясение в Канто, разрушения, оформление государственной идеологии Япония в 1930: экономический кризис, милитаризация общества	Географический принцип, историко-культурный компонент	Идеологический принцип номинации, географический принцип
Россия: 1946–1961 Восстановление после войны, начало холодной войны, гонки вооружений, хрущёвская оттепель (1953) Япония: 1946–1988 Восстановление, с 1950-х – экономическое чудо	Географический принцип, историко-культурный компонент, разнообразие типов номинаций метронимов	Идеологический принцип (географический принцип, топонимическая чистка, удаление ФИО И. Сталина)
Россия: 1962–1991 Конец хрущёвской оттепели, эпоха застоя, усиление цензуры, начало перестройки Япония: 1989–2012 Пик японской экономики, переходящий в стагнацию, «потерянное тридцатилетие»	Географический принцип, историко-культурный компонент	Географический принцип, культурно-научный компонент
Россия: 1992–2924 Распад Советского Союза, последующий экономический кризис и укрепление экономики, 2016 г. – открытие МЦК Япония: 2013–2018 Экономический кризис	Метро не строится	Географический принцип, культурно-научный компонент (топонимическая чистка, удаление идеологических наименований)
Россия Активное развитие системы метрополитена, 2019 – запуск МЦД (1 и 2-й диаметры), 2023 – запуск МЦД (3 и 4-й диаметры), начало строительства ВСМ Санкт-Петербург–Москва Япония: 2020–2026 Развитие внешних железных дорог и интеграций с ними вместо метро; небольшие, но нужные продления	Закрытие участка «*Сибуя-Омотэсандо:*», открытие станции «*Тораномон-Хиллз*» (географический принцип)	*Прогнозируется продолженное* Преобладание географического принципа

Для определения тенденций в номинации будущих станций был изучен период строительства метро Токио с 2012 по 2026 г., а также проанализирован план перспективных продлений. Процессы противодействия экономическому кризису и проведения политики «Абэномика» значительно снизили темпы строительства метро: в отличие от 2000 г., к концу которого успели сдать в эксплуатацию замыкание линии О:эдо, в 2010-е гг. наблюдается только неполное переименование станций, знаменующееся добавлением популярного туристического объекта в качестве второстепенного имени, предназначенного скорее для туристов, чем для местных жителей: «*Осиагэ (Сукайцури:-маэ)*» и «*Мэйдзи-Дзингу:-маэ (Харадзюку)*». Предполагается, что в будущем стратегия «добавления» известных туристических мест к уже существующим метронимам в рамках ориентирования на западную публику станет популярнее, вследствие чего часть топонимов конкретизирует свою номинацию – данная конкретизация отчасти возможна ввиду увеличения количества туристов (по данным на конец июня 2025 г.). Сходным образом подобная стратегия может не прижиться ввиду набирающей популярность в метро Токио проблемы «увеличения информационного шума», которая будет всячески препятствовать росту количества навигационной информации.

План строительства станций до 2040-х гг. довольно скромный: 18 единиц (строительство их подтверждено на портале Токийского метрополитена [19]). На портале указано, что 6 единиц из общего количества будет встроено в существующие ТПУ в качестве пересадочных, т.е. они фактически будут иметь географическую номинацию по имени всего хаба. Оставшиеся 12 единиц будут также иметь ярко выраженную географическую номинацию: вероятно, номинация будет происходить по названию парка – «*Сэнгоку*» (либо по названию специального района «*Ко:то:*» ввиду повторного использования наименования «*Сэнгоку*» линией Мита), по названию реки – «*Эдагава*», по названиям района Токио и железнодорожного вокзала – «*Синагава*», по названиям посёлков и районов – «*Досида*», «*О:идзуми*» и «*Харуми*», по названию образовательного учреждения – «*О:идзуми-Гакуэн*», по образованным дополнительным станциям, формирующим новые городские узлы – «*Син-Гиндза*» и «*Син-Цукидзи*», по новой коммерческой точке – «*Тоёсу-Сидзё:*» и по расположенному поблизости Международному выставочному центру – «*То:кё:-кокусай тэндзидзё:*». В отличие от московских новейших метронимов, содержащих антропонимы и воинские звания, в Токио используется исключительно географический принцип для понятной и быстрой навигации.

Заключение

В исследовании проведён сравнительный анализ наименований станций метро Москвы и Токио, сопоставляющий не только принципы номинации станций, но и выделяющий характерные черты номинативных элементов японской культуры. Анализ метронимов Токио выявил, что наименования преимущественно имеют географический принцип номинации с компонентами исторического и культурного японского знания. Метронимы берут свои корни от 町 *мати* – исторически сложившихся районов и местностей, 丁目 *тё:мэ* – кварталов, природных уникальных объектов – холмов, возвышенностей, прудов, склонов, рек, бухт и деревьев, храмов и мостов, порой имеющих многовековую историю. Некоторые метронимы содержат числа и цифры, которые, как считается, благоприятно влияют на судьбы пассажиров и работников станций и отводят от них неудачу. Наименования станций в большинстве своём являются компактными и краткими и отвечают требованиям быстрого визуального восприятия места. Важнейшей особенностью токийского метро является его направленный и доминирующий географический характер номинации станций, диктующий пассажирам, вовлекаемым в акт взаимной коммуникации, навигацию по метрополитену и городу: это проявляется в языковой составляющей подземного мира, в семиотической и даже в акустической – каждая станция имеет свой собственный номенклатурный номер, состоящий из буквенного обозначения (кода линии) и числа, и конкретную мелодию прибытия на станцию, транслирующуюся внутри поезда (так называемый джингл). В отличие от Москвы, имеющей значительное количество коммеморативных и идеологических метронимов, но делающей упор на географическом принципе, Токио обладает малым количеством идеологического и антропонимического характера: к первой группе можно отнести три метронима, ко второй группе, вероятно, только один. С другой стороны, в Москве не имеется столько же представленных единиц метронимов, названных по религиозным соображениям и суевериям, как в Токио. Из этого заключения можно сделать вывод, что топонимическое пространство Токийского метрополитена выступает не в качестве инструмента формирования единой идеологической или антропоцентрической наррации, а в качестве прагматичной, минималистичной и хранящей топонимы периода Эдо карты, которая формирует общую идентичность города, сочетая её с умными технологиями.

Список источников

1. Вепрева И.Т., Харитонова А.В. Ономастическое пространство Екатеринбурга: уровневая организация маркеров региональной идентичности // Вопросы ономастики. 2023. Т. 20, № 3. С. 184–199.

2. Викулова Л.Г., Макарова И.В., Милёхина К.Б., Осипович К.Б. Парижский метрополитен как коммуникативное пространство // Crede Experto: транспорт, общество, образование, язык. 2016. № 2. С. 79–87.

3. Fraszczyk A., Weerawat A.W., Kirawanich Ph. Metro Station Naming Strategies in Selected Megacities and Lessons for New Metro Systems // Transportation Research Procedia. 2020. Vol. 48. P. 2608–2620.

4. Вострикова О.В., Паймакова Е.А. Мемориальность названий станций лондонского и московского метро, содержащих антропонимы // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2020. Т. 11, № 4. URL: https:sfk-mn.ru/PDF/19FLSK420.pdf (дата обращения: 21.06.2026).

5. Лепилов В.Ю. Компаративный анализ принципов номинации станций метро Москвы, Санкт-Петербурга и Лондона в исторической перспективе // От слова к дискурсу: взаимодействие форм и (не)предсказуемость смыслов. 2023. С. 263–265.

6. Сулейманова О.А., Лепилов В.Ю. Мультимодальная семиотика метро городов России // Образование и город: проектирование развития. Москва : Некоммерческое партнёрство «Авторский Клуб», 2024. С. 222–241.

7. Холодова Д.Д. Названия станций метро как инструмент дискурсивного воздействия: на примере французского метрополитена // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: «Лингвистика». 2023. Т. 20, № 3. С. 41–52.

8. Одои-Аджей С. К вопросу и перспективе расширения словаря русской ономастической терминологии введением термина «метроним» // Казанская наука. 2023. № 10. С. 176–178.

9. Вольнов П.И., Вакуленко С.П. Применение японского опыта формирования транспортно-пересадочных узлов в отечественной практике // Дневник науки. 2021. № 6.

10. Suleimanova O.A., Kholodova D.D. Visual and verbal semiotics in Moscow-vs-Paris metro // Visual Anthropology. 2023. № 36 (1).

11. Nippon.com. 2025. URL: http://nippon.com/ (accessed: 14.05.2026).

12. 出入国在留管理庁 = Иммиграционное агентство Японии. 2025. URL: https://www.moj.go.jp/isa/publications/press/13_00057.html (дата обращения: 14.05.2026).

13. Лихолетова О.Р. Японские топонимы как источник культурологической информации // Японский язык в вузе: актуальные проблемы преподавания : материалы 3-й Междунар. науч.-практ. конф., Москва, 11–13 марта 2021 г. Москва : Ключ-С, 2021. С. 151–160.

14. Мещеряков А.Н. Культурные функции японских топонимов // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2000. № 4. С. 290–310.

15. Смолицкая Г.П., Горбаневский М.В. Топонимия Москвы. Москва : Наука, 1982. 176 с.

16. 東京の地名由来辞典 = Словарь этимологии топонимов Токио / под ред. Такэути М. Токио : Tokyodo, 2006. 451 с.

17. 雑学ネタ帳 = Собрание разнообразных премудростей. 2025.

18. Японская система адресов. 2025. URL: https://konnichiwa.ru/3597/ (дата обращения: 14.05.2026).

19. Токийский метрополитен. 2025. URL: https://www.tokyometro.jp/index.html (дата обращения: 16.05.2026).

20. Московский метрополитен. 2025. URL: https://mosmetro.ru/ (дата обращения: 15.05.2026).

21. Садокова А.Р. Японские «счастливые» топонимы // Актуальные проблемы филологии : материалы III Междунар. науч. конф., Казань, 20–23 мая 2018 г. Казань : Молодой ученый, 2018. С. 18–21.

References

1. Vepreva I.T., Kharitonova A.V. Onomastic Space of Yekaterinburg: Level Organization of Markers of Regional Identity // Voprosy Onomastiki. 2023. Vol. 20, no. 3. P. 184–199. (In Russ.).

2. Vikulova L.G., Makarova I.V., Milyokhina K.B., Osipovich K.B. The Paris Metro as a Communicative Space // Crede Experto: Transport, Society, Education, Language. 2016. No. 2. P. 79–87. (In Russ.).

3. Fraszczyk A., Weerawat A.W., Kirawanich Ph. Metro Station Naming Strategies in Selected Megacities and Lessons for New Metro Systems // Transportation Research Procedia. 2020. Vol. 48. P. 2608–2620.

4. Vostrikova O.V., Paimakova E.A. Memoriality of the Names of London and Moscow Metro Stations Containing Anthroponyms // World of Science. Sociology, Philology, Cultural Studies. 2020. Vol. 11, no. 4. URL: https:sfk-mn.ru/PDF/19FLSK420.pdf (accessed: 21.06.2026). (In Russ.).

5. Lepilov V.Yu. Comparative analysis of the principles of nomination of metro stations in Moscow, St. Petersburg, and London in a historical perspective // From word to discourse: interaction of forms and (un)predictability of meanings. 2023. P. 263–265. (In Russ.).

6. Suleimanova O.A., Lepilov V.Yu. Multimodal semiotics of the metro in Russian cities // Education and the city: development design. Moscow : Non-Profit Partnership "Author's Club", 2024. P. 222–241. (In Russ.).

7. Kholodova D.D. Names of Metro Stations as a Tool of Discursive Influence: The Case of the French Metro-politan // Bulletin of the South Ural State University. Series: Linguistics. 2023. Vol. 20, no. 3. P. 41–52. (In Russ.).

8. Odoi-Adjei S. On the Question and Prospect of Expanding the Dictionary of Russian Onomastic Terminology by Introducing the Term “Metronym” // Kazan Science. 2023. No. 10. P. 176–178. (In Russ.).

9. Volnov P.I., Vakulenko S.P. Application of the Japanese experience in the formation of transport and transfer hubs in domestic practice // Science Diary. 2021. No. 6. (In Russ.).

10. Suleimanova O.A., Kholodova D.D. Visual and verbal semiotics in Moscow-vs-Paris metro // Visual Anthropology. 2023. No. 36 (1).

11. Nippon.com. 2025. URL: http://nippon.com/ (accessed: 14.05.2026).

12. 出入国在留管理庁 = Immigration Agency of Japan. 2025. URL: https://www.moj.go.jp/isa/publications/press/13_00057.html (accessed: 14.05.2026).

13. Likholetova O.R. Japanese toponyms as a source of cultural information // Japanese Language at the University: Actual Problems of Teaching : Materials of the 3rd International Scientific and Practical Conference, Moscow, March 11–13, 2021. Moscow : Key-S, 2021. P. 151–160. (In Russ.).

14. Meshcheryakov A.N. Cultural Functions of Japanese Place Names // Bulletin of the Russian State University for the Humanities. 2000. No. 4. P. 290–310. (In Russ.).

15. Smolitskaya G.P., Gorbanevsky M.V. Toponymy of Moscow. Moscow : Nauka, 1982. 176 p. (In Russ.).

16. 東京の地名由来辞典 = Dictionary of the Etymology of Tokyo Place Names / ed. Takeuchi M. Tokyo : Tokyodo, 2006. 451 p.

17. 雑学ネタ帳 = Collection of various wisdoms. 2025.

18. Japanese address system. 2025. URL: https://konnichiwa.ru/3597/ (accessed: 14.05.2026). (In Russ.).

19. Tokyo Metro. 2025. URL: https://www.tokyometro.jp/index.html (accessed: 16.05.2026). (In Russ.).

20. Moscow Metro. 2025. URL: https://mosmetro.ru / (accessed: 15.05.2026). (In Russ.).

21. Sadokova A.R. Japanese "happy" toponyms // Actual problems of philology : proceedings of the III International Scientific Conference, Kazan, May 20–23, 2018. Kazan : Young Scientist, 2018. P. 18–21. (In Russ.).

Информация об авторах

О.А. Сулейманова – доктор филологических наук, профессор;
С.К. Ершов – магистрант.

Information about the authors

O.A. Suleimanova is Doctor of Sciences (Linguistics), Professor;
C.K. Ershov is a master's student.

Вклад авторов:
Сулейманова О.А. – концепция и проведение исследования, анализ результатов, итоговые выводы, научное редактирование.
Ершов С.К. – сбор материала, проведение исследования, описание результатов.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors:
Suleimanova O.A. – the research concept, conducting the research, article design, analyzing results, scientific editing.
Ershov C.K. – empirical database retrieval, conducting research, writing the source text.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2026. Т. XXIII, Вып. 3. С. 263–271
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2026. Vol. XXIII, Iss. 3. P. 263–271

Научная статья
УДК 378.184
doi:10.31079/1992-2868-2026-23-3-263-271

КРУЖКОВАЯ РАБОТА В ВУЗЕ: ОТ ИСТОКОВ ДО СТАНОВЛЕНИЯ (1937–1991)

Анна Сергеевна Цыганкова[1], **Юлия Владимировна Агранат**[2]
[1]Российский государственный аграрный университет им. Тимирязева, Москва, Россия, megakha@yandex.ru
[2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, agranat.yulia@yandex.ru

Аннотация. Студенческий научный кружок периода 1937–1991 гг. прошел несколько этапов в своем развитии: от разрозненных студенческих объединений до слаженной системы научного творчества студентов в вузе. Период 1937–1945 гг. стал основополагающим этапом в становлении студенческой научно-исследовательской работы, ключевыми достижениями которого стали количественный рост научных кружков, создание организационной структуры управления научно-исследовательской работы студентов (НИРС) в виде специального бюро под руководством ученых вуза, а также господдержка. Период 1946–1960-е гг. стал важнейшим этапом в становлении системы студенческой научно-исследовательской работы, главной характеристикой которого стало создание студенческих научных обществ (СНО) как централизованной формы управления научной работой студентов. Период 1970–1980-х гг. отличался организацией целостной, научно обоснованной системы НИРС, а также органичным единством учебных и внеучебных форм научной деятельности студентов на протяжении всего периода обучения.

Ключевые слова: научно-исследовательская работа студентов (НИРС), студенческое научное общество (СНО), научный кружок, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС), историческая реконструкция

Original article

STUDENT SCIENTIFIC CLUBS: FROM THE BEGINNING TO A PINNACLE (1937–1991)

Anna S. Tsygankova[1], **Yulia V. Agranat**[2]
[1]Russian State Agrarian University, Moscow, Russia, megakha@yandex.ru
[2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, agranat.yulia@yandex.ru

Abstract. Student scientific clubs of the period 1937–1991 went through several stages in their development from uncoordinated student associations to a well-structured system of student research. The period from 1937 to 1945 became a fundamental stage in the formation of student research, the key achievements of which were the quantitative growth of scientific clubs, the creation of a special bureau led by university scientists, as well as government support. The period of the 1946–1960s became the most important stage in the development of the student research system, the main characteristic of which was the creation of student scientific societies as a centralized form of students' scientific work management. The period of the 1970s and 1980s is characterized by an integrated, scientifically based research system, as well as the unity of curricular and extracurricular forms of students' scientific activity throughout the entire period of training.

Keywords: research work of students (RWS), student scientific society (SSS), scientific club, Far Eastern State Transport University (FESTU), historical reconstruction

Посвящается 90-летию ДВГУПС

Введение

В современных условиях обществом предъявляются высокие требования к подготовке специалистов, их способности конкурировать на рынке труда и адаптироваться к изменяющимся экономическим условиям. Одним из основных инструментов повышения качества выпускников вуза является научно-исследовательская работа студентов (НИРС). В процессе системного подхода к организации НИРС у будущих специалистов формируются фундаментальные исследовательские навыки, которые позволяют им справляться с научно-практическими вызовами в профессиональной сфере.

Настоящее исследование обращено к исторической реконструкции развития научной кружковой работы студентов как одной из форм НИРС в Дальневосточном государственном университете путей сообщения (бывшем Хабаровском институте инженеров железнодорожного транспорта) с 1937 по 1991 г. Накопленный теоретический и практический опыт позволяет рассматривать наследие советского периода как уникальный феномен, содей-

© Цыганкова А.С., Агранат Ю.В., 2026

ствующий обогащению современного процесса обучения в высшей школе. Источниковедческую базу исследования составили историко-педагогическая литература, публицистика и материалы периодической печати («Вестник высшей школы» 1940–1991 гг.; выпуски газеты ДВГУПС «Дзержинец» 1956–1991 гг., газеты «Тихоокеанская звезда» 1945–1991 гг.); исследования, рассматривающие развитие студенческой науки в вузах; монографии и книги, посвященные истории ДВГУПС. В качестве документальных источников были использованы дела, отчеты по научно-исследовательской работе студентов, отчеты о работе студенческого научного общества текущего архива ДВГУПС, а также фонда ДВГУПС, размещенного в Государственном архиве Хабаровского края и Государственном архиве Российской Федерации.

Материал

Дальневосточный государственный университет путей сообщения (бывший ХабИИЖТ) – крупнейшее высшее учебное заведение Дальнего Востока – был основан 8 сентября 1937 г. в соответствии с приказом народного комиссара путей сообщения СССР, а также постановлением ЦК ВКП (б) и Совета народных комиссаров. Основной задачей создания вуза стала подготовка инженерно-технических специалистов для железнодорожной отрасли, строительных организаций и промышленных предприятий Сибири и Дальнего Востока с ключевыми направлениями обучения «Паровозное хозяйство», «Движение и грузовая работа», а также «Путейско-строительная работа» [1]. Необходимость открытия института была обусловлена потребностью в увеличении пропускной способности железных дорог дальневосточного региона с целью ускорения его экономического развития и укрепления обороноспособности страны.

Научно-исследовательская работа студентов в Хабаровском институте инженеров железнодорожного транспорта началась одновременно с основанием вуза, что позволяет считать ее неотъемлемой частью его истории. В дальнейшем система НИРС, регулируемая решениями партийных съездов, постановлениями ЦК КПСС и нормативными актами Министерства высшего и среднего специального образования СССР, прошла длинный путь развития.

Результаты исследования

Период 1937–1945 гг.

На начальном этапе формирования студенческой научной работы в ХабИИЖТе основной формой вовлечения в науку стали научно-технические кружки. Их деятельность была направлена на углубленное освоение учебного материала, а также на развитие навыков научно-исследовательской работы у наиболее способных студентов с перспективой их поступления в аспирантуру и занятия преподавательской деятельностью.

Значительную роль в становлении студенческой научной работы ХабИИЖТа сыграл Николай Яковлевич Стефанов – кандидат технических наук, декан факультета «Движение и грузовая работа», который в 1940/41 учебном году инициировал создание первых научно-технических кружков при каждом факультете. Уже в 1941 г. при кафедрах действовали четыре кружка (математический, кружок по сопротивлению материалов и два кружка, посвященных изучению логарифмической линейки), в работе которых принимали участие 60 человек [2].

Научный кружок представлял собой относительно небольшую группу студентов (как правило, от 5 до 15 человек), объединенных общей творческой деятельностью и работой над одной или несколькими научными задачами, связанными с их профессиональной подготовкой или исследовательскими направлениями кафедры.

К основным формам деятельности научно-технических кружков при кафедрах относились подготовка и обсуждение рефератов по темам, выходящим за пределы учебной программы; сообщения преподавателей и работников предприятий о современных достижениях науки и производства; организация экскурсий на предприятия и в производственные лаборатории.

Эффективность работы кружков обеспечивалась соблюдением ряда организационно-педагогических условий. Ключевым из них являлась актуальность исследовательской проблематики, в разработке которой участвовали студенты. Это способствовало формированию у них осознания значимости выполняемой работы как составляющей реального научного поиска, а не учебного упражнения. Как правило, при включении в состав кружка студентам предоставляли основные направления научной деятельности кафедры, разъясняли их значение для народного хозяйства и прогнозируемые результаты при успешной реализации исследований.

Особое значение придавалось проблеме руководства кружками, поскольку их исследовательская направленность предполагала руководство учеными института. Работа требовала индивидуального наставничества и специальных узких знаний, что в условиях значительной загрузки преподавателей научно-исследовательской работой кафедр создавало определенные трудности. В связи с этим рекомендовалась практика закрепления за каждым доцентом или профессором 2–3 студентов – членов

кружка – для осуществления персонального научного сопровождения. При этом тематика студенческих исследований должна была коррелировать с научным исследованием руководителя, а сами студенты привлекались к подбору и первичной обработке исследовательских материалов. Заведующим кафедрами вменялось в обязанность осуществлять непосредственное руководство кружками.

К членам кружков предъявлялся ряд обязательных требований: регулярное участие в заседаниях, своевременное и добросовестное выполнение поручений, а также ответственность за отдельные направления работы, предусмотренные планом. В институте действовало правило, согласно которому студент, пропустивший три заседания без уважительной причины, подлежал исключению из кружка. Одновременно закрепилась практика непрерывного участия студентов в работе кружка на протяжении всего периода обучения, что обеспечивало стабильный его состав и преемственность в научной работе. Соблюдение дисциплины и ответственное отношение участников способствовало регулярному проведению заседаний (как правило, 1–2 раза в месяц), в ходе которых значительное внимание уделялось заслушиванию докладов студентов, предназначенных для последующего представления на студенческих научных конференциях.

В течение последующих пяти лет наблюдался значительный рост числа кружков. В частности, в 1940/41 учебном году действовали 4 кружка (60 студентов), в 1941/42 учебном году – 7 кружков (220 студентов); в 1942/43 – 16 кружков (243 студента), что составило около одной трети от общего контингента обучающихся, а в 1943/44 – 15 кружков (252 студента) [3]. За пять лет к первому выпуску инженеров ХабИИЖТа количество кружков увеличилось до 15 (таблица).

Таблица

Научно-технические кружки ХабИИЖТа (1941–1945) [3]

Учебный год	Кол-во кружков	Кол-во участников
1940/41	4	60
1941/42	7	220
1942/43	16	243
1943/44	15	252
1944/45	10	213

Положение научных кружков в ХабИИЖТе было усилено благодаря Резолюции совещания Совета народных комиссаров СССР при отделе вузов транспорта и связи от 27 ноября 1944 г. [4]. В документе подчеркивалась необходимость значительного расширения сети научно-технических кружков во всех транспортных вузах с привлечением к участию наиболее подготовленных студентов разных курсов для формирования у них навыков исследовательской деятельности.

В соответствии с Резолюцией начальник института Т.А. Павленко издал приказ № 45 от 24 февраля 1945 г., предусматривающий создание научных кружков при всех кафедрах института [4]. Вместе с тем руководство института оценивало организацию научно-исследовательской работы студентов как недостаточно эффективную. В служебных документах отмечалось, что в первом семестре 1944/45 учебного года деятельность кружков была организована на низком уровне: полноценная работа велась лишь на отдельных кафедрах, тогда как на ряде других кафедр, несмотря на формальное наличие кружков, ни один из заявленных вопросов не был доведен до стадии завершенного исследования. Начальник института обязал все кафедры до 1 мая 1945 г. разработать и представить тематику работы научно-технических кружков с обязательным включением тем, рекомендованных совещанием при отделе вузов транспорта.

Период 1946–1960-е гг.

После Великой Победы во Второй мировой войне страна приступила к восстановлению высших учебных заведений, учебной и научной деятельности, серьезно пострадавших в результате военных действий. 9 февраля 1946 г. на предвыборном собрании в Москве И.В. Сталин представил программу послевоенного пятилетнего восстановления страны. В дальнейшем Верховный Совет СССР утвердил Закон о новом пятилетнем плане восстановления и развития народного хозяйства (1946–1950) [5]. Данный план предусматривал ликвидацию последствий войны, восстановление пострадавших регионов и достижение довоенных показателей в промышленности и сельском хозяйстве с последующим их превышением. Значительное место в нем отводилось развитию науки: перед учеными ставилась задача не только достигнуть мирового уровня, но и опередить его.

На систему высшего образования возлагалась подготовка кадров для послевоенного экономического подъема – специалистов, обладающих не только знаниями, но и инициативностью, творческим потенциалом, а также развитым научно-техническим мышлением. Для достижения цели удвоения промышленного производства через 15 лет вузы должны были значительно увеличить контингент студентов и активно вовлекать их в научно-исследовательскую работу.

По мере нормализации учебного процесса в высших учебных заведениях происходило возобновление деятельности ранее существовавших и создание новых студенческих научных кружков. Рост их численности обусловил необходимость упорядочения научно-исследовательской работы студентов, что выразилось в формировании студенческих научных обществ (СНО). 18 июля 1947 г. Министерство высшего и среднего специального образования СССР утвердило Типовой устав СНО, который послужил нормативной основой для разработки внутривузовских уставов СНО [6].

Организационная структура СНО включала факультетские отделения, объединяющие научные кружки, функционирующие при кафедрах. Первичным структурным элементом выступали кружки, совокупность которых образовывала студенческое научное общество.

К основным целям СНО относились развитие научных интересов студентов, углубленное освоение различных отраслей науки и техники, формирование навыков самостоятельной исследовательской деятельности, участие в выполнении научно-исследовательских работ по тематике кафедр, решение производственных задач по заказу предприятий, а также популяризация научных знаний в студенческой среде.

Функции СНО включали организацию и координацию научных кружков, разработку тематики научно-исследовательской работы студентов, проведение конкурсов на лучшие научные работы, организацию студенческих научных конференций, а также публикацию результатов научной деятельности студентов.

Членство в СНО предоставлялось студентам, успешно осваивающим образовательные программы и вовлеченным в научно-исследовательскую деятельность. Участники общества обладали приоритетным правом пользования лабораторной и библиотечной базой, возможностью публикации своих научных результатов, получения изданий СНО, а также правом на индивидуальный учебный график по ходатайству руководящих органов общества.

Активным участникам СНО вместе с дипломом об окончании вуза выдавалось удостоверение, подтверждающее их участие в научной деятельности, с рекомендацией для поступления в аспирантуру или научно-исследовательские институты. Членство в обществе могло быть прекращено в случае невыполнения научно-исследовательской работы, академической задолженности и нарушения устава общества.

В 1950 г. в Москве состоялось Всесоюзное совещание представителей СНО, на котором обсуждались вопросы деятельности студенческих научных обществ. В докладе заместителя министра высшего и среднего образования СССР А.М. Самарина было отмечено увеличение числа СНО в стране, а также изменение характера студенческих научных работ, которые «постепенно переходили от описательных рефератов до самостоятельных исследований» [7: с. 14].

Вопрос о членстве в СНО приобрел особую значимость. Опыт ведущих вузов продемонстрировал широкие возможности массового привлечения студентов в научную деятельность и необходимость устранения ограничения при приеме в СНО. По итогам Всесоюзного совещания было принято решение о доступности студенческого научного общества для всех успевающих студентов, что впоследствии положительно отразилось на развитии НИРС и ее массовости.

Связь с производством стала первостепенной в организации работы СНО, поскольку она делала тематику научных работ студентов актуальной, погружала в производственную обстановку, помогала расширить технический кругозор студентов и способствовала приобретению навыков применения полученных в институте знаний на практике.

В 1949 г. в ХабИИЖТе было учреждено студенческое научно-техническое общество. Его создание стало результатом выполнения указаний Министерства высшего и среднего специального образования СССР и было закреплено приказом начальника института. Новая организация объединила кафедральные научные кружки, которые ранее существовали разрозненно. К моменту основания в СНО входили 53 действительных члена и 350 студентов [8]. Фактически активная деятельность научного общества началась после VIII студенческой научно-технической конференции 1948/49 учебного года, когда был избран Совет научно-технического общества.

Структура научного общества была построена по секционному принципу и включала следующие направления: путейско-строительное, эксплуатационное, механическое, общетехническое и строительную механику. В дальнейшем данная система была реорганизована: шесть секций были укрупнены и преобразованы в четыре отделения под руководством ведущих ученых института. Строительное отделение возглавлял профессор А.А. Пиковский, механическое – профессор В.И. Гнедовский, эксплуатационное – профессор А.В. Паталеев и обще-

техническое – доценты Н.Я. Стефанов, М.З. Криворучко и М.И. Феденко.

Проблематика деятельности СНО определялась актуальными научно-практическими задачами железнодорожного транспорта. В числе приоритетных направлений рассматривались вопросы взаимодействия различных видов транспорта, организации единого технологического процесса работы станций и путей промышленных предприятий, совершенствования оперативного планирования, повышения рентабельности эксплуатационной деятельности железных дорог, а также увеличения пропускной способности железнодорожных линий.

В период 1950–1960 гг. количество научно-технических кружков в вузе неуклонно росло и появлялись объединения различной направленности.

Студенческий конструкторский кружок

В 1957 г. в институте был открыт студенческий конструкторский кружок под руководством Н.А. Рогозина – первого его выпускника. Основная функция кружка заключалась в оказании помощи рационализаторам в оформлении новых предложений и их внедрении в производственные процессы. Узнав о кружке, рационализаторы с железной дороги и хабаровских заводов стали обращаться за помощью: от доработки изобретений и устранения дефектов до разработки технических проектов и рабочих чертежей.

В 1957 г. было получено 15 предложений от производственных предприятий, над реализацией которых работали 60 студентов под руководством квалифицированных конструкторов [9]. Помимо этого студенты оказывали помощь конструкторскому бюро института в разработке документации отдельных агрегатов и узлов механизированной звеносборочной базы.

В 1958 г. кружок выполнил заявку типографии «Трансжелдориздат» на конструирование устройства для перемотки и резки бумаги. Помимо этого конструкторская группа численностью 35 человек осуществила проектирование разгрузочного механизма для сыпучих материалов с железнодорожных платформ. Также значимым достижением стала разработка электропропеллерной системы почтовой передачи, внедрение которой обеспечило механизацию транспортировки документов на грузовые поезда между различными парками и технической конторой сортировочной станции Хабаровск-2. В этот же период студентами был спроектирован макет детской железной дороги, а позднее студенты приняли участие в ее строительстве (рис. 1).

Студенческие научные кружки кафедры «Основания и фундаменты»

Научно-исследовательские кружки кафедры «Основания и фундаменты» регулярно признавались передовыми в отчетах о научно-исследовательской работе вуза. В 1958 г. на кафедре функционировали несколько таких объединений. Бригада из 10 студентов успешно изготовила конструкцию штампа для производства пробных нагрузок на грунт, испытания прибора были проведены по договору на строительной площадке Хабаровского масложирового комбината. Одновременно бригада из восьми студентов под руководством И.А. Тюрина разрабатывала устройство для полевого обжига грунта; работы велись на объекте строительства лабораторного корпуса Дальгеологоуправления.



Рис. 1. Детская железная дорога, Хабаровск, 1958 г. (из фондов музея ДВГУПС)

В 1960 г. кружковцами реализованы городские инфраструктурные проекты значимой социальной ценности. Овраг на пересечении ул. Ленинградской и ул. Карла Маркса в г. Хабаровске нарушал эстетический облик главной улицы, при этом традиционная засыпка вызывала определенные трудности (рис. 2). Под руководством преподавателей института студенты разработали рациональное решение проблемы водоотвода: спроектировали сточные трубы для существующих водостоков и определили источники грунта для засыпки оврага.

Студенческие научные кружки кафедры «Технология металлов»

С 1954 г. на кафедре *«Технология металлов»* работали научно-исследовательские кружки по трем специальностям: обработка металлов резанием, сварка и технические измерения. Приоритетной задачей являлось формирование профессиональных компетенций студентов в качестве токарей-фрезеровщиков. В период 1954–1963 гг. ежегодно 3–8 студентов завершали обучение с присвоением квалификации 2–3-го разряда [10].

Радиоконструкторский кружок

Материалы студенческого научного общества за 1961/62 учебный год фиксируют высокую активность радиоконструкторского кружка: студент Подпалько сконструировал автоматическое устройство для активации наружного освещения; студенты Усенко и Букаенко завершили сборку телевизионных приемников [11].

В целях системного развития сети студенческих научно-технических кружков в 1959 г. ректор института издал приказ «О работе студенческих научных кружков», предусматривавший выделение специального времени (пятницы нечетных недель) с запретом на проведение лабораторных занятий, консультаций и иных мероприятий [12].

Однако, несмотря на активное расширение сети студенческих научных кружков в вузе, по мнению ректора В.И. Дмитренко, студенческое научное общество развивалось не так продуктивно, как хотелось. Вузу требовалось перестроить учебный процесс с целью усиления самостоятельной и научно-исследовательской работы студентов и максимального освобождения рабочего времени преподавателей для выполнения научных исследований.

Период 1970–1980-х гг.

В 1970–80-е гг. научно-исследовательская работа студентов ХабИИЖТа характеризовалась тесной взаимосвязью учебной и внеучебной деятельности на протяжении всего периода обучения. Основной формой организации НИРС выступали научные кружки, создававшиеся при всех кафедрах и научных подразделениях института. Участие в них позволяло студентам осваивать навыки проведения экспериментов, обработки результатов, разработки наглядных пособий, лабораторных установок и технических средств, а также навыки подготовки научных сообщений и представления их на конференциях и семинарах.

Вовлечение студентов в деятельность научных кружков рекомендовалось с первого курса, при этом содержание и характер работы последовательно усложнялись в зависимости от этапа обучения. На начальном этапе студенты участвовали в кружках по гуманитарным и общенаучным дисциплинам; на втором курсе – в кружках общепрофессиональной направленности; начиная с третьего курса – в научно-исследовательской работе по профилирующей специальности. К завершению третьего курса в процессе изучения общенаучных, общепрофессиональных и специальных дисциплин, а также выполнения самостоятельных исследовательских заданий формировались базовые исследовательские компетенции. На старших курсах деятельность студентов приобретала выраженный творческий характер, формировались устойчивые научные интересы, а работа преимущественно осуществлялась в кружках при выпускающих кафедрах (рис. 3).

В зависимости от целей, задач и состава студентов научные кружки делились на несколько типов.

Предметные кружки ориентировались на решение задач повышенной сложности в рамках отдельных дисциплин по учебному плану и, как правило, функционировали на младших курсах.

Научно-исследовательские кружки по специальности объединяли студентов разных курсов, которые вели научные исследования под руководством преподавателей в соответствии с научной тематикой кафедр. Научные кружки этого вида работали в основном при выпускающих и профилирующих кафедрах (рис. 4).

Межкафедральные и межвузовские комплексные научные кружки формировались для решения комплексных научных задач и включали студентов разных специальностей одного или нескольких вузов. Как правило, в состав таких кружков входили студенты старших курсов, проявившие желание, интерес и способности к выполнению научных исследований по одному из вопросов комплексной темы.

Эффективность работы кружков обеспечивалась рядом условий. К числу таковых относились: актуальность исследовательской проблематики, способствующая осознанию студентами практической значимости выполняемой работы; формирование у студентов устойчивого интереса к исследовательской деятельности, а также соблюдение принципа поэтапного усложнения деятельности – от освоения оборудования к самостоятельному проведению исследований.



Рис. 2. Пересечение ул. Карла Маркса и ул. Ленинградской, 1963 г. (из открытых источников)



Рис. 3. Старший преподаватель В.Б. Гороховский на заседании научного кружка кафедры физики, 1980-е гг. (из фондов музея ДВГУПС)



Рис. 4. Заседание студенческого научного общества, 1970-е гг.
(из фондов музея ДВГУПС)

Заключение

Период 1937–1945 гг. стал основополагающим этапом становления НИРС в Хабаровском институте инженеров железнодорожного транспорта. За первые пять лет существования института была создана прочная основа для дальнейшего развития студенческого научного творчества. Опыт этих лет показал важность сочетания государственной поддержки, административного руководства и личной заинтересованности преподавателей в успешном развитии научно-исследовательской работы студентов.

Период 1946–1960-х гг. стал этапом развития НИРС, когда в условиях послевоенного времени высшая школа не только восстановила довоенный уровень научной деятельности, но и создала новую организационную структуру для вовлечения студентов в исследовательскую работу. Ключевым достижением этого периода стало создание студенческих научных обществ как формы координации научной работы студентов. Созданная в этот период модель студенческих научных обществ с четкой структурой управления, системой стимулирования и тесной связью с производством стала фундаментом для дальнейшего развития студенческой науки в СССР и во многом определила принципы организации НИРС на десятилетия вперед.

Период 1970–1980-х гг. характеризовался качественным совершенствованием системы научно-исследовательской работы студентов. Существенной особенностью этого этапа стало создание целостной, научно обоснованной системы НИРС, характеризующейся органичным единством учебных и внеучебных форм на протяжении всего периода обучения. Студенческий научный кружок как основная форма внеучебной НИРС стал универсальным инструментом формирования исследовательских навыков.

Опыт ХабИИЖТа демонстрирует успешную трансформацию студенческого научного исследования от кружковой работы к комплексной системе, интегрированной в учебный процесс и обеспечивающей непрерывное развитие исследовательских компетенций будущих специалистов.

Список источников

1. Цыганкова А.С. Становление и развитие НИРС в Дальневосточном государственном университете путей сообщения (1937–1991 гг.) // Высшее образование в России. 2017. № 12. С. 144–153.

2. Отчет о работе ХабИИЖТа за 1 семестр 1940/41 уч.г. // ГАХК. Ф.Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 11.

3. Научно-технические кружки ХабИИЖТа (1941–1947 гг.) // ГАКХ. Ф.Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 147.

4. Планы, докладные записки о работе студенческих научно-технических кружков 1945–1946 гг. // ГАХК. Ф.Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 107.

5. Речь Сталина на предвыборном собрании избирателей сталинского избирательного округа Москвы // Вестник высшей школы. 1946. № 2. С. 1–5.

6. Типовой устав научного студенческого общества вуза : утв. приказом Министерства высшего образования СССР № 1008 от 18 июля 1947 г. Москва, 1947. 46 с.

7. Самарин М.А. Воспитывать у студентов творческую инициативу (о работе студенческих научных обществ) // Вестник высшей школы. 1950. № 3. С. 13–17.

8. Цыганкова А.С. Развитие идеи НИРС в отечественной дидактике высшей школы (70-80-е гг. XX в.) // Alma Mater (Вестник высшей школы). 2007. № 1. С. 11–13.

9. Рогозин Н.А. Конструкторский кружок // Дзержинец. 1957. 13 марта. С. 2.

10. Справка об истории развития кафедры «Технология металлов» 1939–1964 гг. // ГАХК. Ф.Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 851.

11. Цыганкова А.С. Исследования ведут студенты: историко-педагогический обзор: ДВГУПС (1937–1991) : монография. Хабаровск : Изд-во ДВГУПС, 2026. 176 с.

12. Материалы о работе студенческих научно-исследовательских кружков за 1959 г. // ГАХК. Ф.Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 758.

References

1. Tsygankova A.S. Formation and Development of Research and Educational Work at the Far Eastern State Transport University (1937–1991) // Higher Education in Russia. 2017. No. 12. P. 144–153. (In Russ.).

2. Report on the work of HabIIZhT for the 1st semester of the academic year 1940/41 // GAKH. F.R-1732. Op. 1. Unit. 11. (In Russ.).

3. Scientific and technical clubs of HabIIZhT (1941–1947) // GAKH. F.R-1732. Op. 1. Ed.hr. 147. (In Russ.).

4. Plans, reports on the work of student scientific and technical clubs in 1945–1946 // GAKH. F.R-1732. Op. 1. Ed.hr. 107. (In Russ.).

5. Stalin's speech at the election meeting of voters in the Stalin electoral district of Moscow // Bulletin of Higher Education. 1946. No. 2. P. 1–5. (In Russ.).

6. Model Statute of the Scientific Student Society of a University: Approved by Order No. 1008 of the Ministry of Higher Education of the USSR dated July 18, 1947. Moscow, 1947. 46 p. (In Russ.).

7. Samarin M.A. To cultivate students' creative initiative (about the work of student scientific societies) // Vestnik vysshey shkoly. 1950. No. 3. P. 13–17. (In Russ.).

8. Tsygankova A.S. Development of the idea of research and development work in the domestic didactics of higher education (70-80s of the XX century) // Alma Mater (Vestnik vysshey shkoly). 2007. No. 1. P. 11–13. (In Russ.).

9. Rogozin N.A. Design circle // Dzerzhinets. 1957. March 13. P. 2. (In Russ.).

10. Information about the history of the development of the Department of "Technology of Metals" 1939–1964 // GAHK. F.R-1732. Op. 1. Ed. hr. 851. (In Russ.).

11. Tsygankova A.S. Research is conducted by students: historical and pedagogical review: DVGUPS (1937–1991) : monograph. Khabarovsk : Publishing House of FESU, 2026. 176 p. (In Russ.).

12. Materials on the work of student research groups in 1959 // GAKH. F.R-1732. Op. 1. Unit. 758.

Информация об авторах

А.С. Цыганкова – кандидат педагогических наук, доцент;
Ю.В. Агранат – кандидат педагогических наук, доцент, проректор по молодежной политике и воспитательной деятельности.

Information about the authors

A.S. Tsygankova is Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor;
Y.V. Agranat is Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Vice-Rector for Youth Policy and Educational Activities.

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; одобрена после рецензирования 01.06.2026; принята к публикации 30.06.2026.
The article was submitted 15.05.2026; approved after reviewing 01.06.2026; accepted for publication 30.06.2026.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ И ПОДПИСЧИКОВ / AUTHORS GUIDELINES

1. В журнале печатаются рукописи не публиковавшиеся ранее.

2. Все поступившие в редакцию статьи проходят рецензирование.

3. Публикация статей бесплатная.

4. Требования к рукописи, представляемой в редакционную коллегию, размещены на официальном сайте журнала – http://www.eastjournal.ru/docs/author.htm

5. Материалы, не имеющие научного аппарата или неправильно оформленные, не соответствующие указанным выше правилам, не рассматриваются. Рукописи не возвращаются.

6. К рукописи должны прилагаться следующие сведения об авторе: ФИО, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий адрес, телефон, e-mail.

7. К рассмотрению принимаются материалы, поступившие только на официальную электронную почту журнала: journal@festu.khv.ru.

1. The journal publishes materials which have not been published before.

2. The articles submitted to the editorial board undergo a reviewing procedure.

3. The publication is free of charge.

4. The requirements for manuscripts submitted to the editorial board – http://www.eastjournal.ru/docs/author.htm

5. Materials without substantiated research support or not corresponding to the rules mentioned higher will not be considered. Manuscripts will not be returned.

6. The following data about the author should be attached to the manuscript: first name, middle name initial, last name, academic degree, academic title, place of employment, postal address, work address, home address, office phone number, home telephone number, fax, e-mail.

7. Please address the materials to the following e-mail: journal@festu.khv.ru

Наш журнал распространяется по подписке и поступает в розничную продажу.

Подписку на журнал можно оформить по каталогу ООО «Урал-Пресс Округ». Подписной индекс – 84277.

Научное издание

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Научно-теоретический журнал
Том XXIII
Выпуск 3, 2026

Под общей научной редакцией Е.Н. Спасского

Редактор *Т.М. Яковенко*
Технический редактор *И.А. Нильмаер*

План 2026 г. Поз. 6.7. Подписано в печать 25.09.2026 г. Дата выхода в свет 30.09.2026 г.
Усл. печ. л. 31,9. Зак. 121. Тираж 500 экз. (1-й завод 1–40 экз.). Цена свободная.

Отпечатано в издательстве ДВГУПС.
Адрес издательства и типографии: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47.