философия
социология
культурология
политология
психология
педагогика
право
история
филология

ISSN 1992-2868

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке

The Humanities and Social Studies in the Far East

THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

CURRENT THEORETICAL, METHODOLOGICAL AND APPLIED PROBLEMS OF VIRTUAL REALITY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

philosophy
sociology
cultural studies
political science
psychology
education
law
history
philology

Vol. XXII, Issue 3, 2025

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке

The Humanities and Social Studies in the Far East

THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

CURRENT THEORETICAL, METHODOLOGICAL AND APPLIED PROBLEMS OF VIRTUAL REALITY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Vol. XXII, Issue 3, 2025

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 XXII

Выпуск 3, 2025

Хабаровск, 2025

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. XXII

Issue 3, 2025

Khabarovsk, 2025

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.; **Кальво-Мартинез Томас Мариано**, PhD (Испания);
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);
И.В. Пахно, канд. психол. наук, доц. (ответственный секретарь);
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.А. Рудецкий, канд. филос. 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.;
О.А. Рудецкий, канд. филос. наук, доц.

СОТРУДНИКИ РЕДАКЦИИ

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

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.

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
Tomás Mariano Calvo-Martinez, PhD (Spain)
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)
Irina V. Pakhno, Candidate of Science (Psychology), Associate Professor (Executive Secretary)
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
Oleg A. Rudetsky, Candidate of Science (Philosophy), 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
Oleg A. Rudetsky, Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor

EDITORIAL STAFF

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

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

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

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Антропологическая проблематика в классическом философском понимании: от древности к современным интерпретациям

Лившиц Р.Л. Отсутствие у философии антропологической перспективы 10

Мартишина Н.И. Антропологическая тематика в философии науки 20

Ячин С.Е. Социальный прогресс с антропологической точки зрения 28

Тайсина Э.А. Джанни Ваттимо: «Классик декады». Техника и экзистенция 37

Арутюнян М.П. Антропологические контексты философской концептуализации понятия религии Ф. Шлейермахером 44

Коробейников В.С. Осмысление «мировой гражданственности» Марком Аврелием (фрагмент IV.4): антропологический аспект 50

Гуршалов Н.А. Проблемы феноменологического определения кино 57

Человек и мир в пространстве философской традиции Востока

Конончук Д.В. Имя Конфуция в Лунь Юе: историко-философский аспект семантики слова Цзы 子 65

Гордиенко А.В. К вопросу о роли Син 性 в системе человеческой мотивации в трактате Сюнь-Цзы 74

Коновалова В.И. Заимствование китайских и корейских художественных элементов в японской живописи: антропологические аспекты 79

Котова Д.Д. Категория Дэ 德 в «Каноне поэзии» (Ши Цзин): от благодати к добродетели 84

Вопрос о человеке в русской религиозной философии

Пишун С.В., Калниболанчук И.С. Две линии в православной метафизической психологии: «сенсуализм» Александра Потехина и «духовный онтологизм» Фёдора Голубинского 89

Луценко В.Е., Сунь Цзинь. Некоторые особенности немецкой христианской апологетики XIX века 95

Чеботарева О.А., Королева М.В. Западная мысль и особенности понимания и перевода термина *соборность* 102

Сахатский А.Г. Место Г.С. Сковороды в историко-философском процессе 108

Столяров А.Г. Аналитическая тенденция в русской философии конца XIX – начала XX века на примере работ В.В. Лесевича, П.С. Юшкевича, А.А. Богданова и М.И. Каринского 114

Чернявина Ю.А. Античный идеализм: интерпретация П.И. Линицким философии Платона 124

Медовник С.В. Основные идеи, структура и особенности «виталистической философии» архиепископа Иннокентия (Борисова) 130

Грудинин В.П. Тема онтологии сознания в интеллектуальном наследии В.Н. Карпова 137

Чугунов Г.А. Модель теоретического обоснования теистического рационализма в философии Петра Ивановича Линицкого 143

Гэн Хайтянь, Пишун И.С. Концепция соборности классического евразийства: антропологический аспект 147

АКТУАЛЬНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Рудецкий О.А., Фалеева Е.В. Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта 152

Лазарева И.В., Сердюков М.Ю. Системы искусственного интеллекта в судопроизводстве 159

Подкорытова В.А., Сердюков Ю.М. Обман и манипуляции в виртуальной среде в контексте психолингвистики и технологий нейрогенеративного интеллекта 165

Кортелев К.В. Эмоциональная регуляция как ключевой механизм управления мультипликативностью образа Я в цифровой среде.....175

Лещев С.В. Рискогенность общего искусственного интеллекта: агентность, идентичность, коммуникация 184

ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Злобина О.Г., Никитина М.А., Карякина Ю.Н. Рубрики как средство оценивания сформированности части компетенций дисциплины «Иностранный язык» у студентов неязыкового вуза Дальнего Востока 190

Брейтман А.В. Цветовой нарратив и проблема национальной идентичности в фильме Чжан Имоу «Герой» (2002).....200

Матвеева Е.В., Митиненко И.В. Актуальные направления и формы патриотического воспитания подрастающего поколения в Республике Бурятия 209

Спасский Е.Н., Лю Дяньбо. Управленческая культура вуза как фактор формирования эффективной образовательной среды: опыт вузов Китайской Народной Республики 215

Цыганкова А.С. Организация учебно- и научно-исследовательской работы студентов в Дальневосточном государственном университете путей сообщения: историко-педагогический обзор (1970–1980-е годы XX века).....224

НАШИ ЮБИЛЯРЫ 232

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ И ПОДПИСЧИКОВ.....234

CONTENTS

THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

ANTHROPOLOGICAL ISSUES IN CLASSICAL PHILOSOPHICAL THOUGHT: FROM ANTIQUITY TO CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

Livshits R.L. The Lack of an Anthropologic Perspective in Philosophy 10

Martishina N.I. Anthropological Themes in the Philosophy of Science 20

Yachin S.E. Social Progress From an Anthropological Perspective 28

Tajsina E.A. Gianni Vattimo: “Classic of the Decade”. Technique and Existence 37

Arutyunyan M.P. Anthropological Contexts of Philosophical Conceptualization of the Religion Concept by F. Schleiermacher 44

Korobeynikov V.S. Marcus Aurelius' Interpretation of World Citizenship (Fragment IV.4): The Anthropological Aspect 50

Gurshalov N.A. Problems of the Phenomenological Definition of Cinema 57

THE HUMAN BEING AND THE WORLD IN THE FRAMEWORK OF EASTERN PHILOSOPHICAL TRADITION

Kononchuk D.V. Confucius’ Name in “The Analects”: the Historical and Philosophical Perspective of the Semantics of the Word *Zi* 子 65

Gordienko A.V. On the Issue of the Role of *Xing* in the System of Human Motivation in *Xunzi* 74

Konovalova V.I. Borrowing of Chinese and Korean Artistic Elements in Japanese Painting: an Anthropological Aspects 79

Kotova D.D. The Category of *De* 德 in the “Book of Poetry” (“Shi Jing”): From Grace to Virtue 84

THE THEME OF MAN IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Pisun S.V., Kalnibolanchuk I.S. Two Lines in Orthodox Metaphysical Psychology: "Sensualism" by Alexander Potekhin and "Spiritual Ontologism" by Fedor Golubinsky 89

Lutsenko V.E., Sun Jin. Some Features of German Christian Apologetics of the 19th Century 95

Chebotareva O.A., Koroleva M.V. Western Thought and Specifics of Understanding of the Term Sobornost 102

Sakhatsky A.G. G.S. Skovoroda's Role in the Historical and Philosophical Process 108

Stolyarov A.G. An Analytical Tendency in Russian Philosophy of the Late 19th – Early 20th Centuries (on the Example of Works of V.V. Lesevich, P. S. Yushkevich, A.A. Bogdanov and M.I. Karinsky) 114

Chernyavina J.A. Ancient Idealism: P.I. Linitsky's Interpretation of Plato's Philosophy 124

Medovnik S.V. Main Ideas, Structure and Features of “Vitalistic Philosophy” of Archbishop Innocent (Borisov) 130

Grudinin V.P. The Theme of the Ontology of Consciousness in the Intellectual Heritage of V.N. Karpov 137

Chugunov G.A. A Model of Theoretical Substantiation of Theistic Rationalism in the Philosophy of Peter Ivanovich Linitsky 143

Geng Haitian, Pishun I.S. The Concept of Collegiality of Classical Eurasianism: Anthropological Aspect 147

CURRENT THEORETICAL, METHODOLOGICAL AND APPLIED PROBLEMS OF VIRTUAL REALITY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Rudetsky O.A., Faleeva E.V. The Philosophy of Virtual Reality and Artificial Intelligence 152

Lazareva I.V., Serdyukov M.Yu. Artificial Intelligence Systems in Court Proceedings 159

Podkorytova V.A., Serdyukov Yu.M. Deception and Manipulation in a Virtual Environment in the Context of Psycholinguistics and Neurogenerative Technologies 165

Korteliev K.V. Emotional Regulation as a Key Mechanism for Managing the Multiplicativity of Self-Image in the Digital Environment 175

Leshchev S.V. Risks of Artificial General Intelligence: Agency, Identity, Communication 184

PROBLEMS OF THE FAR EAST

Zlobina O.G., Nikitina M.A., Karyakina Ju.N. Rubrics as a Means of Assessing Competencies in the "Foreign Language" Course Among Students of a Non-Linguistic University in the Far East 190

Breitman A.V. Color Narrative and the Problem of National Identity in Zhang Yimou's Film "Hero" (2002) 200

Matveeva E.V., Mitinenko I.V. Current Trends and Forms of Patriotic Education of the Younger Generation in the Republic of Buryatia 209

Spassky E.N., Liu Dianbo. University Management Culture as a Factor in Creating an Effective Educational Environment: the Experience of Chinese Universities 215

Tsygankova A.S. Organization of Students' Scientific Work as Part of Curriculum and as Extracurricular Activities in the Far Eastern State Transport University: Historical Review (1970–1980 XX Century) 224

OUR HEROES OF ANNIVERSARY 232

AUTHORS GUIDELINES 234

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 10–19
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 10–19

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КЛАССИЧЕСКОМ ФИЛОСОФСКОМ ПОНИМАНИИ:
ОТ ДРЕВНОСТИ К СОВРЕМЕННЫМ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМ

THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY
ANTHROPOLOGICAL ISSUES IN CLASSICAL PHILOSOPHICAL THOUGHT:
FROM ANTIQUITY TO CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

Научная статья
УДК 141.319.8
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-10-19

ОТСУТСТВИЕ У ФИЛОСОФИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ

Рудольф Львович Лившиц
Независимый исследователь, Гатчина, Россия, rudliv@yandex.ru

Аннотация. Философия и наука представляют собой разные формы духовного освоения действительности, принадлежащие, однако, к общей родовой сущности. Целью и философии, и науки является постижение истины. В ряде наук существует возможность провести решающий эксперимент, в иных выработаны четкие критерии установления достоверности теоретических положений; добытая в науке истина становится общим достоянием и не подвергается далее сомнению. Философия опирается на *всю* историческую практику, которая принципиально не завершена; поэтому в ней заблуждения продолжают воспроизводиться даже после того, как удалось открыть истину. Таким зерном абсолютной истины в философии является идея, сформулированная в шестом тезисе Маркса о Фейербахе. Открытие Маркса позволило поставить изучение человека и общества на почву реальных отношений, понять диалектику фундаментальных социальных процессов. Однако идеологическая ситуация, сложившаяся в современном российском обществе, подталкивает часть исследователей к отказу от непреходящих достижений социально-философской мысли. Разбираются некоторые попытки такого отказа, выявлена и продемонстрирована их контрпродуктивность.

Тезис о наличии у философии антропологической перспективы выглядит как вполне невинный и даже многообещающий. Но в конкретных условиях современной России он представляет собой завуалированный призыв отринуть философскую истину, добытую гением Маркса. Если сущность человека понимается как совокупность общественных отношений, то на этом пути возможно достижение новых научных результатов. Но альтернативное видение проблемы способно лишь привести к повторению прежних заблуждений. Именно в этом смысле антропологическая перспектива у философии отсутствует.

***Ключевые слова*:** истина и заблуждение в философии, сущность человека, антропологическая перспектива

Original article

THE LACK OF AN ANTHROPOLOGIC PERSPECTIVE IN PHILOSOPHY

Rudolf L. Livshits
Free researcher, Gatchina, Russia, rudliv@yandex.ru

Abstract. Philosophy and science are two distinct forms of spiritual comprehension of reality, yet they have common generic nature. Both philosophy and science aim to discover truth. In some sciences, it is possible to conduct decisive experiments, while others have developed clear-cut criteria for verifying the validity of theoretical propositions; the truths discovered in science become common knowledge and are no longer subject to questioning. Philosophy, however, relies on the entirety of historical practice, which is inherently incomplete. As a result, false assumptions persist even after the truth has been discovered. One such kernel of absolute truth in philosophy is the idea formulated in Marx's Sixth thesis on Feuerbach. Marx's discovery enabled the study of man and society to be conducted on the grounds of real social relations, making it possible to understand the dialectics of fundamental social processes. The ideological climate in contemporary Russia, however, tempts some researchers to reject the unyielding achievements of socio-philosophical thought.

This paper examines some attempts of such sort and demonstrates their counterproductivity. The point that philosophy possesses an anthropological perspective appears quite innocent and even promising. However, in the specific context of contemporary Russia, it serves as a veiled call to discard the philosophical truth uncovered by Marx's genius. If the essence of man is understood as the totality of social relations, then such approach can lead to new scientific discoveries. Conversely, an alternative vision of the problem can only result in the repetition of past errors. It is in this sense that philosophy possesses no anthropological perspective as such.

Keywords: truth and error in philosophy, the essence of man, anthropological perspective

© Лившиц Р.Л., 2025

Философия и наука. Истина и заблуждение в философии

Мы не откроем большого секрета, если скажем, что наука и философия произрастают из одного корня. В истории человечества сложилось так, что в разных местах ойкумены почти одновременно общественное развитие привело к формированию условий, при которых традиционный тип мировоззрения перестал удовлетворять высшие слои общества, свободные от необходимости трудом добывать себе средства к существованию. Свойственная социальным низам нерассуждающая вера в духов, душ, богов, благоговение простых земледельцев или ремесленников перед авторитетом жрецов – все это вызывало у верхов снисходительную насмешку, порождало желание отделить себя от наивных простаков, возвыситься над ними, выработать принципиально иное отношение к действительности. Иначе говоря, все это побуждало заняться поисками мудрости, которой не ведали и не могли ведать простолюдины (в силу ограниченности условий своего существования). Таким образом, философия возникает как антитеза религиозно-мифологического восприятия мира, как стремление постичь действительность собственным разумом, причем безотносительно к непосредственной пользе, выработать целостную картину мира. Возникновение философии знаменует собой новый тип духовного освоения действительности, основанного не на благоговении перед религиозными авторитетами или бездумном принятии мнений массы, а на признании суверенных прав человеческого разума. С течением времени от философии отпочковались отдельные отрасли познания, получившие статус наук. Но все науки (и социально-гуманитарные, и так называемые точные) принадлежат к той же родовой сущности, что и философия: мир постигается в них посредством разума.

Будучи двумя проявлениями одной и той же сущности, конкретные науки и философия различаются в одном важном отношении: философия занимается исследованием проблем, которые не имеют окончательного решения. Например, каким бы убедительным ни казался нам детерминизм, всегда отыщутся факты, способные посеять в нас сомнения в существовании всеобщей причинно-следственной связи. И поэтому история философии представляет собой нескончаемый спор между однажды найденными ответами на мировоззренческие вопросы. Неоспоримый факт состоит в том, что никакое решение философской проблемы не является последним. В науке споры ведутся до того момента, пока не будет найдено верное решение. Гелиоцентризм одержал верх над геоцентризмом, вопрос исчерпан. Фиксизм в геологии был побежден мобилизмом, проблема закрыта. В биологии с утверждением теории эволюции идея неизменности видов оказалась навеки отвергнутой. Практика – вот что позволяет преодолевать заблуждения в науке и ведет к торжеству истины.

Совершенно иначе обстоит дело в философии. У философов отсутствует шанс поставить experimentum crucis, и поэтому всегда остается возможность для сохранения противоположных позиций. Линия Платона никогда не возьмет верх над линией Демокрита, и наоборот. Идее всеобщей изменчивости придется и далее сосуществовать с представлением о неизменности вещей. Спор между теми, кто признает присутствие в мире Высшего начала, и атеистами никогда не завершится. Можно продолжить перечень мировоззренческих оппозиций, в которых не в состоянии одержать верх ни та, ни другая сторона, но стоит ли? Сказанного достаточно для того, чтобы подвести читателя к выводу: философия имеет дело не с истиной, а с мнениями. Получается, таким образом, что различение истины и заблуждения имеет смысл по отношению к науке, но не к философии.

Но этот вывод противоречит тезису о том, что наука и философия принадлежат к одной и той же родовой сущности. Вопрос стоит так: либо в философии тоже существует истина, либо в науке истины нет, а имеют место лишь субъективные мнения. Однако отрицание объективного содержания научного знания влечет за собой отказ от всех достижений человечества, в том числе и от науки. Поэтому отказаться следует не от притязаний науки на истину, а от мнения, что философия не способна истину постигнуть. Необходимо признать: прогресс философской мысли, как и мысли научной, состоит в движении от заблуждения к истине. Так, потерпела фиаско идея изначального превосходства одних народов над другими. Ушли в прошлое представления о решающей роли личности в истории. Жизнью доказана несостоятельность взгляда на демократию как на «естественное» политическое устройство, само по себе открывающее блестящие перспективы социального и культурного прогресса.

Философские идеи, как и научные представления, подвергаются практической проверке и точно так же обнаруживают свое соответствие или несоответствие действительности. Но в силу того, что философия обретается на самых высоких этажах идеологической надстройки общества, т.е. в максимальной степени удалена от его экономического базиса, проверка философских идей представляет

собой нетривиальную процедуру, которая всегда оставляет возможность альтернативных интерпретаций. Иначе говоря, такая проверка исключительно сложна в методологическом отношении. Следует учесть и фактор ангажированности, неизбежно влияющий на позицию философа. Это очень хорошо видно на примере отечественной философии. В советские времена все философы (кто искренне, кто лицемерно) выступали под флагом марксизма, но когда советский проект был свернут, большинство предпочло от марксизма дистанцироваться. И при этом поспешило отказаться от тех зерен истины, которые были в нем добыты. В общем, дело обстоит так, что гносеологические трудности и влияние социально-классовых факторов побуждают определенную часть философов воспроизводить одни и те же заблуждения, отказываться от уже добытой истины.

Шестой тезис Маркса о Фейербахе

Такова, в частности, открытая К. Марксом истина, гласящая, что тайна человека заключена в тайне общества, а не наоборот. Лучше, чем классик, сказать невозможно, поэтому мы приведем соответствующие слова основоположника диалектического и исторического материализма точно по тексту: «Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [1: с. 3]. Итак, сущность отдельного человека – это вовсе не изначальная данность, она – порождение тех общественных условий, в которых он формировался. Отсюда следует, что не общество таково, каким его создали люди, а, наоборот, люди обладают теми или иными представлениями о жизни, теми или иными чертами характера, которые детерминированы объективными историческими условиями.

Так, альтруистическое поведение совершенно естественно для человека доклассового общества. Конечно, этот альтруизм был ограничен только родственниками, в первую очередь кровными. Они и воспринимались как «свои». К другим людям относились как к чужакам, видели в них источник бед и опасностей. И все это объясняется не какими-то данными от природы свойствами человека, а не зависящими ни от кого лично материальными факторами. Низкий уровень развития производительных сил делал альтруизм безальтернативной стратегией выживания во враждебной природной среде. Добываемые людьми средства к существованию были столь скудными и ограниченными, что не оставляли ни малейшей возможности для проявлений эгоизма и жадности. Те сообщества, в которых подобные явления возникали, беспощадно отметались метлой отбора, который на данном этапе развития мало чем отличался от естественного. И эта же суровость условий существования накладывала жесткие ограничения на тип альтруистического поведения. Оно не могло распространяться на чужих, ибо эти последние несли в себе потенциальную, а то и реальную угрозу благополучию и даже жизни «своих».

Но для человека капиталистического общества девиация – это как раз не жадность, а альтруизм. Бессмысленно пытаться найти причину столь радикальной перемены в природе вида homo sapiens. Причину, по которой альтруизм и бескорыстие уступили на исторической арене место жадности и эгоизму, следует искать в сфере социальных отношений, в первую очередь в области экономики.

Современный этап развития человечества – это этап практически безраздельного господства капиталистического способа производства. А мотор капиталистической экономики работает только тогда, когда извлекается прибыль. Без прибыли он глохнет и останавливается. Мало того, капиталист, чтобы избежать разорения, должен добиваться максимальной прибыли. В капиталистическом обществе экономика из механизма обеспечения потребностей человека, какой она была до возникновения классов и в значительной мере продолжала оставаться в обществе добуржуазном, превратилась в инструмент извлечения прибыли. Что же произошло с потребностями? Они, естественно, никуда не девались, ибо человеческая жизнь без потребления невозможна. И нет иного способа произвести блага, необходимые для удовлетворения человеческих потребностей, кроме как заниматься экономической деятельностью. Но экономика, ориентированная на прибыль как на свою высшую цель, закономерно влияет и на человеческие потребности, и на отношение к самому процессу потребления. Она превращает потребление из средства обеспечения жизненного процесса в цель жизни. В условиях капитализма человек не потребляет, чтобы жить, а живет ради потребления. Иначе говоря, социальная среда заставляет его превратиться из потребителя по необходимости в потребителя по убеждению. Обладание становится для человека целью и смыслом бытия. Все иные радости, даруемые природой, искусством, общением с ближними и дальними, творчеством, тускнеют на фоне ослепительного счастья, которое доставляет человеку процесс потребления. Такая потерявшая всякие берега страсть к потреблению и

есть не что иное, как жадность. Если индивид готов удовольствоваться малым, если он не желает включаться в гонку за миражами потребительского рая, то он – существо для капиталистической экономики бесполезное и даже вредное. Он – помеха для святого дела извлечения прибыли и по этой причине подлежит стигматизации и маргинализации. В условиях капитализма быть жадным – значит жить в ладу с обществом, соответствовать представлениям о должном, о моральной норме. И, напротив, альтруизм воспринимается как деструктивная жизненная установка, в лучшем случае как потенциально опасное чудачество [2]. Так человечество, проделав долгий эволюционный путь, сформировало тип человека, который по своим базовым характеристикам прямо противоположен тому, что мы видим в глубокой древности.

С позиций фейербахианства эта эволюция не может быть объяснена. Лишь Маркс, отринувший идею вечной неизменной сущности человека, сумел представить положение вещей в подлинном свете. Как в свете теории Дарвина каждый биологический вид обрел свое законное место на эволюционной лестнице, так и в марксизме сущность человека предстала как продукт общественных отношений, как результат социальной эволюции.

Итак, в шестом тезисе сформулировано одно из важнейших открытий социальной философии, имеющее непреходящее значение. Говоря без обиняков, перед нами – зерно абсолютной истины, добытое гением Маркса.

Однако в настоящее время определенная часть российского философского сообщества стремится дистанцироваться как от марксизма в целом, так и от философских прозрений, в нем содержащихся. В частности, от идеи, сформулированной в шестом тезисе Маркса о Фейербахе. Предпринимаются такие попытки, разумеется, из самых благих побуждений, с целью творческого развития теории.

От Коперника к Птолемею

10 лет назад о таких тенденциях писал И.А. Гобозов в статье с говорящим названием «Реанимация философской антропологии – шаг назад в изучении человека» [3]. «Реанимация философской антропологии, – писал этот видный марксистский мыслитель, не поддавшийся соблазну ренегатства, – есть не что иное, как возврат к домарксистской мысли, то есть к антропоцентристской системе. Это все равно что отказаться от гелиоцентристской системы и вернуться к геоцентрической. В естествознании это исключается, а в обществознании допускается» [3: с. 15]. Найденный И.А. Гобозовым образ столь удачен, что не имеет смысла заменять его другим, лучше дополнить своими соображениями.

Сомнение – важнейший конструктивный элемент научного познания. Без него немыслимы не так называемые точные науки, ни гуманитаристика. Всякая новая идея встречается научным сообществом с известной долей скепсиса, поскольку она противоречит устоявшимся представлениям. Наука (и философия как ее, так сказать, праматерь) – важнейший элемент высокой культуры, которая не может не быть консервативной. Но консерватизм науки уравновешивается ее изначальным критицизмом. Всесторонняя придирчивая проверка новых идей позволяет отделить истину от заблуждения. В ряде естественных наук решение такой задачи облегчается принципиальной возможностью проведения решающего эксперимента. В некоторых науках выработаны иные механизмы соотнесения теоретических положений с практикой, позволяющие достоверно судить о соответствии идей действительности. Теория, выдержавшая проверку, включается в корпус научного знания и становится элементом традиции. Но и после такого включения теоретические споры обычно продолжаются, однако уже за пределами научного дискурса. Так, и в наши дни находятся ниспровергатели специальной и общей теории относительности Эйнштейна. Есть и такие экстравагантные личности, что придерживаются теории плоской земли.

Не станем вдаваться в обсуждение причин, порождающих эти и им подобные явления, но специально отметим, что они носят характер эксцессов, протекающих *вне* науки. Так, профессиональные физики, не колеблясь, квалифицируют попытки доказать несостоятельность специальной и общей теории относительности как пароксизмы псевдонауки, а профессиональные биологи столь же решительно отказывают креационизму в праве считаться наукой. В социально-гуманитарных науках возможность провести решающий эксперимент отсутствует, однако существует ряд косвенных методов, позволяющих ученым вынести вердикт относительно соответствия той или иной теории критериям научности. Например, «новая хронология» А.Т. Фоменко и Г.В. Носовского отвергается профессиональным сообществом историков не как «нормальное» заблуждение, неизбежное на пути поиска объективной истины, а как феномен псевдонауки [4]. Во всех тех случаях, когда объектом анализа выступают не научные идеи (пусть и спорные), а псевдонаучные построения, критика принимает вид *разоблачения*.

Другое дело – философия. Принципиальная невозможность «закрыть» ту или иную мировоззренческую проблему приводит к тому, что идеи, не получившие подтверждения в процессе общественной практики, сохраняются в философском дискурсе, порой пребывая в тени, а иногда выходя на авансцену. Важно отметить, что человек, выражающий взгляды, уже преодоленные прогрессом философского познания, в общем случае не воспринимается философским сообществом как чудак, ретроград, невежда или фрик. Идеи, даже самые странные и экзотические, изложенные в соответствии с принятыми в профессиональном сообществе нормами, обладают такой же респектабельностью, как и те, истинность которых доказана совокупной исторической практикой. Разумеется, подобные идеи подвергаются критике, и было бы странно, если бы дело обстояло иначе, но эти дискуссии протекают в рамках философии как формы духовного освоения действительности, а не вне этих рамок.

Антропологический материализм Л. Фейербаха имел то немаловажное достоинство, что позволял преодолеть спиритуализацию человека, свойственную гегельянству. Но это преодоление было неполным и непоследовательным из-за того, что сам человек мыслился как существо по преимуществу природное. В оптике автора «Сущности христианства» общественные отношения представали как реализация естественных качеств, присущих человеку от века. Иначе говоря, в его концепции антропология выступала ключом к социологии. В данном случае Л. Фейербах воспроизвел ошибку, которая свойственна идеалистическому пониманию истории: видимость он принимал за сущность. На поверхности явлений дело обстоит так, что люди строят свои общественные отношения на основе своих представлений о том, что такое хорошо и что такое плохо. Иными словами, в социальных порядках реализуются свойственные людям привычки, желания, влечения, предрассудки и т.п. Различия между человеческими коллективами объясняются, соответственно, различиями между людьми, которые их образуют. Так, «дикарь» в силу своей наивности, интеллектуальной неразвитости не может придумать ничего более сложного, чем родовой строй. Человек, живший в Средние века, воспринимал неравенство сословий как божественное установление и по этой причине был не в состоянии изобрести ничего лучшего, чем сословное общество и т.д. Непреходящая заслуга К. Маркса состоит в том, что он снял с социальных отношений покров кажимости и выявил действительное положение вещей. Основоположник исторического материализма показал, что характер человека формируется социальными условиями, а не наоборот.

Как известно, Коперник открыл, что видимое движение небесных светил скрывает действительную картину. Птолемеевская картина мира базировалась на иллюзии человеческого восприятия, и Коперник эту иллюзию сумел преодолеть. Отказ от гелиоцентрической системы означал бы в наши дни шаг назад, возвращение к былому заблуждению. «Нормальные» ученые такого шага и не делают, подобные эксцентрические выходки – удел фриков.

Но в философии картина иная. Здесь забвение достижений пытливой мысли – обычное дело, а воскрешение уже преодоленного заблуждения – самое рядовое явление. Специфика философии такова, что возврат от Коперника к Птолемею, будучи идейной деградацией по существу, не влечет автоматически перемещения ренегата из респектабельных членов сообщества в малопочтенную группу маргиналов. Более того, такое отступничество при определенных условиях положительно влияет на перспективы карьерного роста. В послесоветской России именно такие условия и сложились. В нашей стране в результате свертывания советского проекта и масштабной попытки «возвращения в лоно мировой цивилизации» наблюдается массовый отказ от марксизма, от его базовых идей и философских открытий. В том числе и от открытия, сформулированного Марксом в шестом тезисе о Фейербахе.

«Антропологическая перспектива» в конкретном исполнении

Было бы интересно ознакомиться с достижениями современной социально-гуманитарной мысли, освобожденной от «марксистской догматики». Некоторые из них столь любопытны, что заслуживают специального разбора. Вот, например, статья «Философская антропология об основаниях автономности творческой индивидуальности», которую представили научному сообществу Г.А. Акопян и А.Д. Похилько [5]. В начале статьи сделано следующее заявление: «Антропоцентрическая модель экзистенциального общества с ее высвобождением энергии индивидуального, автономного начала по отношению к стабильным социокультурным формообразованиям имеет несомненные достоинства и выступает в качестве важнейшего фактора культурного и цивилизационного прогресса» [5: с. 139]. (Явная описка нами исправлена. – *Р.Л.*) Как видим, творческой индивидуальности авторов тесно в рамках общепринятых норм, и они смело прокладывают новые пути и в социально-гуманитарном познании, и в логике. Ими, например, в статье используется понятие «экзистенциальное общество».

Кто бы смог объяснить, что это такое? Было бы также любопытно узнать, каким образом модель (т.е. определенное представление о социальной реальности) выступает в качестве фактора культурного и социального прогресса. Да к тому же фактора не рядового, а важнейшего. В общем-то понятно, что авторы сказать хотели, но не сумели: их концепция лучше, чем прочие теории, позволяет объяснить, каким образом происходит общественный прогресс. Может быть, это и так, судить не беремся. Но приходится исходить не из того, что должно быть выражено, а из того, что фактически сказано.

Приведем еще одну цитату из той же статьи: «Свобода индивидуальности, как ни парадоксально, вызывает тревогу у общества в связи с тем, что эта свобода может быть направлена против общественного порядка. Однако <…> позитивная свобода реализует творческий потенциал человека потенциала, и личность, имеющая инновационный потенциал и реализующая его в рамках социокультурного пространства не может иметь антисоциальных мотивов проявлять деструкцию. Личность, самореализуясь, не представляет угрозы безопасности человека и общества, она использует свободу как продуктивную силу, фактор творческого развития человека в культуре» [5: с. 143]. (Пунктуация источника. – *Р.Л.*) Мы бы согласились с утверждением, что «позитивная свобода реализует творческий потенциал человека потенциала», если бы имели представление о том, кто такой человек потенциала. А вот тезис о том, что «личность, имеющая инновационный потенциал и реализующая его в рамках социокультурного пространства, не может иметь антисоциальных мотивов», вызывает у нас серьезные сомнения. Творчество – категория внеморальная. Бандиты порой проявляют такую изобретательность, что иной нобелевский лауреат ей позавидует.

Основная идея разбираемой статьи выражена в следующем положении: «Свобода человека, ответственность, творческая способность преобразовывать ход событий как в природе, так и в обществе, несомненно есть выражение автономности человека. Однако акцент надо делать не на относительности автономии, что связано с железной клеткой социологизма, который как раз свободы человека и не видит, а экспликация абсолютных модальностей автономии» [5: с. 142]. (Фраза не согласована, мы исправить этот дефект не имеем возможности. – *Р.Л.*) Таким образом, авторы исходят из положения, что человек есть существо автономное, от общества не зависящее (и в силу этого свободное и творческое). Тот, кто думает иначе, пребывает в «железной клетке социологизма». Другими словами, не человек есть продукт общества, а, напротив, общество – результат деятельности индивидов. Авторы воспроизвели заблуждение, преодоленное К. Марксом.

У вопроса существует и практическое измерение. Находясь в «железной клетке социологизма», мы имеем возможность выстроить осознанную стратегию влияния на людей: создаем такие общественные условия, которые способствуют формированию у личности положительных качеств и препятствуют развитию пороков. Так, лучший способ борьбы с таким злом, как проституция, – создание рабочих мест для женщин. Но при другом взгляде на проблему надо действовать как-то иначе? Как именно? Никаких конструктивных идей на этот счет цитируемые авторы не предложили.

Зона ответственности общества – создание внешних условий для положительной самореализации личности. А вот выбор смысложизненных ориентиров – прерогатива самого человека. Это относится и к такой сфере социальной жизни, как система образования. Но у авторов статьи на этот счет другое мнение, отличное от традиционного. Оно выражено в следующей сентенции: «Философия образования должна искать новую онтологию личности, которая выражает универсальные основания творческой спонтанности индивидуального духа» [5: с. 143]. Хорошо бы узнать, в чем состоят эти «универсальные основания творческой спонтанности индивидуального духа». Было бы еще лучше понять, что все это означает в переводе на язык родных осин. Может быть то, что отныне преобразование общественных отношений – дело десятое? Главное – спонтанное формирование у личности положительных жизненных установок. Спонтанное – значит непроизвольное, внешними факторами не обусловленное. Только в реальной жизни на такую спонтанность никто не полагается и «новой онтологии личности» не взыскует. Поскольку любой разумный человек хорошо знает: если вы не научите ребенка первым здороваться при встрече со взрослыми, он сам о такой норме вежливости может и не догадаться. В столь приземленной манере авторы рассуждать явно не склонны, они предпочитают витать в облаках высокой теории. Когда же все-таки им приходится спускаться с этих облаков, их суждения представляют собой, в сущности, абстрактные пожелания, никак не соотносящиеся с реалиями жизни. Вот их итоговое суждение по интересующему нас вопросу: «В качестве следствия напрашивается <…> вывод о необходимости органического соединения индивидуализма и коллективизма в виде органической социальности, основанной на плюрализме индивидуально-

стей» [5: с. 143]. Предоставим читателю возможность по достоинству оценить и совершенство слога, и глубину мыслей, заключенных в этом суждении.

Приведем еще один пример ретроградного новаторства в новейшей отечественной философской литературе. Это статья Е.С. Жигарева «Философская антропология – криминологический аспект» [6]. Свою исходную позицию автор формулирует следующим образом: «Насущную потребность в ином подходе познания человека, являющегося действительным продуцентом всяческих преступлений и аморализма вообще, испытывают сегодня не только философия, но и криминология, вышедшая, наконец-то, из пут монистического учения марксизма с его тотальным диалектическим материализмом» [6: с. 89]. Сказано не вполне по-русски, но зато очень решительно и определенно. Из общей антимарксистской установки Е.С. Жигарева вполне логично вытекает следующий вывод: «Прежний ориентир на марксистский постулат, что человек – совокупность всех общественных отношений уже не может удовлетворить ни философов, ни криминологов» [6: с. 90]. (Пунктуация источника. – *Р.Л.*) Е.С. Жигарев приписывает Марксу мысль, которую создатель диалектического и исторического материализма не высказывал. Тот же, кто имеет обыкновение заглядывать в первоисточник, знает, что в шестом тезисе Маркса о Фейербахе речь идет о *сущности* человека. Но не будем акцентировать внимание на столь пустяковом обстоятельстве, как незнакомство Е.С. Жигарева с подлинными словами Маркса, лучше воздадим должное его прямоте: он не прячет свою мысль за частоколом вычурновитиеватых фраз, а выражается по-военному четко: Маркс не прав. И с этим, если верить автору, согласны как философы, так и криминологи. Логичный вопрос: все они или только некоторые? Насчет философов никакого разъяснения не дано, а вот о криминологах сказано, что некоторые из них все-таки придерживаются «неправильных» взглядов. Так, в статье упоминается учебник криминологии, написанный рядом авторов, в котором преступность по-прежнему рассматривается как явление, обусловленное социальными факторами [7]. Во избежание обвинений в неверном толковании точки зрения Е.С. Жигарева приведем его высказывание в подлинном виде: «Кризис общества с его пресловутыми общественными отношениями, которые, по мнению криминологов-детерминистов, обусловливают и преступность [7, с. 207], с точки зрения философской антропологии, есть результат кризиса личности человека» [6: с. 90]. Итак, позиция «криминологов-детерминистов», полагающих, что преступность обусловлена влиянием «пресловутых общественных отношений», автором не разделяется, он связывает преступность с «кризисом личности». И далее следует фраза, которую мы вынуждены процитировать, несмотря на ее грамматическую беспомощность и неуклюжесть: «Ибо нравственное состояние (а по образному выражению классиков марксизма, "нравственную физиономию") общества определяют люди, его составляющие, а не наоборот, как представляют авторы вышеназванного источника, что личность изменяется в зависимости от совершенствования общества и его общественных отношений [7, с. 286]» [6: с. 90]. Основная мысль, столь косноязычно изложенная Е.С. Жигаревым, понятна: состояние общества определяется состоянием морального сознания личностей, его образующих. Но в таком случае возникает закономерный вопрос о том, от чего зависит моральное сознание индивидов. На этот вопрос дается такой ответ: «Философская антропология обращает внимание на современного человека, ища именно в нем истоки, причины духовной коррозии, нравственного деформирования, результаты которого гибельно сказываются и на состоянии окружающей среды, и соответствующе отзываются на налаживании взаимоотношений как между людьми, так и государствами в целом» [6: с. 90].

Идея проста и понятна: отвратительное моральное состояние современного общества имеет своим истоком нравственную испорченность современного человека. Так повелевает нам думать «философская антропология» в интерпретации Е.С. Жигарева. Но отчего же произошла нравственная деградация современного человека? В поисках ответа на этот закономерный вопрос автор обращается к А. Гелену. (Только не к первоисточнику, конечно, а к популярному изложению взглядов немецкого мыслителя.) При этом Е.С. Жигарев отмечает следующее: согласно А. Гелену, человек «представляет собой непредсказуемость как в выборе способа существования, так и в определении способа поведения, даже находясь в повторяющихся однотипных ситуациях» [6: с. 90–91]. И что эта (в общем-то банальная) сентенция дает для понимания вопроса о причинах нравственной порчи современного человека? Никакого внятного суждения на этот счет мы в статье не находим. Зато в ней содержится ряд высказываний о концепции другого классика философской антропологии – М. Шелера. Суждения Е.С. Жигарева, как и следовало ожидать, почерпнуты не из первоисточника, а из «Философского энциклопедического словаря». Пересказав чужой пересказ, Е.С. Жигарев пришел к

следующему заключению: «<…> Сущность человека есть неопределенность, в силу которой нельзя точно определить, как поведет себя человек в повторяющейся ситуации» [6: с. 92]. (Итак, «неопределенность, в силу которой нельзя определить». О, златоуст!) По существу мысль та же, что и у А. Гелена, и столь же мало пригодная для объяснения причин, которые привели к нравственной деградации «современного человека». (Кстати, это конкретно кто?)

Так и не дав ответа на вопрос о том, почему «современный человек» столь низко пал, Е.С. Жигарев формулирует свою главную идею. Приведем соответствующее высказывание: «Если философская антропология считает, что человек при отсутствии способствующих условий все же может совершить преступление, значит, некие способности к этому заложены в нем изначально. В процессе же "существования" (экзистенции), т.е. в естественной фактичности, всяческие потенции проявляют себя через конкретные действия человека. А они могут выразиться как в добрых делах, так и в преступных. Но в любом случае внешние средовые обстоятельства напрямую детерминировать преступные действия не могут в принципе» [6: с. 94]. Интересно, а кто из столь нелюбимых Е.С. Жигаревым «криминологов-детерминистов» утверждает, что социальная среда обусловливает преступность *напрямую*? Где доказательства? Их в статье нет, и мы, кажется, догадываемся, почему. Их нет и в природе. Никто из разумных людей подобного абсурда не одобрит. Автор намеренно оглупляет своих оппонентов, приписывая им то, чего они никогда не говорили и сказать не могли. Зато теперь он может с блеском разбить явную нелепицу. «Следовательно, – пишет Е.С. Жигарев, – причин, порождающих действия (в том числе и преступные), во внешней среде не может быть по определению. Потому что буквально все, что человек испытывает, взаимодействуя со средой, им осмысливается, порождая свои личностные побудительные причины (мотивы) действий. Таким образом, человек в среде лишь социализируется, формируется как личность, а в основе направленности социализации всегда лежат внутренние потенции (способности)» [6: с. 94].

Итак, философская антропология (т.е. Е.С. Жигарев) утверждает, что социальных причин преступности не существует. Отсюда со всей определенностью следует вывод, будто люди от рождения (изначально) делятся на законопослушных граждан и преступников.

Замечательная теория! Лысый человек не отвечает за то, что у него на голове плешь, не так ли? Такова его изначальная природа. А у преступника другая изначальная природа, она повелевает ему нарушать нормы человеческого общежития. Стало быть, люди, преступившие закон, – объект сочувствия и жалости, но никак не наказания. Вот к каким странным утверждениям приводит теория доктора юридических наук Е.С. Жигарева, вознамерившегося вырваться из «из пут монистического учения марксизма с его тотальным диалектическим материализмом».

Читатель уже имел возможность убедиться в том, что Е.С. Жигареву не дан «витийства грозный дар». Впрочем, для ученого такой дар и не обязателен. Единственное требование, которое к нему предъявляется обществом, – добросовестность, а это качество обязывает не только изучать первоисточники и тщательно строить фразы, но и обдумывать конечные выводы из своих теоретических построений.

Прецедент Е.С. Жигарева показателен еще в одном отношении. Встав однажды на путь отрицания истин, добытых развитием философии, можно зайти в такие дебри, из которых выхода просто нет.

Своеобразным шедевром в этом смысле является «Философский манифест Московской Антропологической Школы», принадлежащий перу Ф.И. Гиренка [8]. Этот документ можно цитировать от первой строчки до последней, и ваши брови будут подниматься все выше и выше. Щадя время и терпение читателей, приведем лишь одну небольшую выдержку: «Мы знаем, что воображаемое переполнено смыслами, а реальность кишит только событиями. Смыслы – это не события, а события не смыслы. Они ведут между собой непрерывную войну. Они не совозможны, ибо когда они совозможны, начинается зона сингулярности» [8: с. 222]. Кажется, нечто подобное нам уже приходилось читать. Именно так изъяснялся повар-оккультист Юрайда, один из героев бессмертного романа Ярослава Гашека «Похождения бравого солдата Швейка»: «Форма есть небытие, а небытие есть форма. Небытие неотделимо от формы, форма неотделима от небытия. То, что является небытием, является и формой, то, что есть форма, есть небытие» [9: с. 377]. Текст «Манифеста» исполнен столь глубокого смысла, что постичь его ординарному человеческому уму не представляется возможным. По этой, вероятно, причине сей документ, при всей его эпатажности и революционности, не произвел на философскую общественность сколько-нибудь заметного впечатления. «Шумим, братцы, шумим!»

Наше критическое отношение к «философской антропологии» в аранжировке Е.С. Жигарева вовсе

не означает, что мы отрицаем право такой дисциплины на существование. Во избежание недоразумения считаем нужным определенно заявить: нет, наша точка зрения иная. Мы отрицательно относимся к попытке отказаться от истины о человеке, добытой марксизмом. А на честь дисциплины под названием «философская антропология» мы покушаться не намерены. Мы вполне солидарны с тезисом о том, что «философская антропология представляет собой раздел философии, который изучает человека как субъекта, его природу, сущность и место в мире. Эта область философии стремится ответить на вопросы о смысле человеческого существования, его отношениях с миром и другими людьми, а также о целях и ценностях, которые направляют его деятельность» [10: с. 167].

Резюме

Любая наука представляет собой систему дисциплин; не является исключением и философия. Общество как целое осмысливается в рамках социальной философии, процесс познания является предметом исследования в теории познания, культура – в философии культуры и т.д. Дисциплины выделяются из общего массива знаний не по произволу, а в силу объективных причин. Есть предмет изучения – возникает со временем и соответствующая дисциплина. Поэтому нет ничего удивительного в том, что осмысление проблем, связанных с бытием человека, на каком-то этапе развития конституируется в отдельную дисциплину. Другое дело – ракурс анализа, понимание сущности человека. То решение вопроса, которое было сформулировано в марксизме, является достижением науки, позволяющим увидеть взаимосвязь вещей в ее истинном свете. В марксизме человек предстает как существо, которое исторически меняется под влиянием условий бытия, им же создаваемых и преобразуемых. Это позволяет разобраться в диалектике свободы и ответственности личности, природного и культурного в человеке, человеческой массы и индивида и т.п.

Если абстрагироваться от конкретных условий современного российского общества, тезис о наличии у философии антропологической перспективы, о новых возможностях, открывающихся перед исследователями при обращении к анализу человеческой жизни, выглядит вполне невинно и даже привлекательно. Но если рассуждать не столь отстраненно и учитывать идейную атмосферу, в которую мы погружены, то картина оказывается совсем другой. Дело в том, что идеологический мейнстрим современного российского общества по-прежнему образуют антисоветизм и неразрывно связанный с ним антикоммунизм. Этот мейнстрим находится в явном противоречии с реалиями современной России и создает препятствия для решения стоящих перед нашей страной задач, однако он, хоть и в смягченном в сравнении с ельцинскими временами виде, сохраняется [11]. В таких условиях тезис о наличии у философии антропологической перспективы приобретает вполне определенное звучание. В этом тезисе, как мы полагаем, содержится скрытый призыв отказаться от важнейшей истины о человеке и обществе, добытой для человечества гением Маркса. Фактически отказаться от гелиоцентризма в пользу геоцентризма. По нашему убеждению, *в этом смысле* у научной философии антропологической перспективы не существует.

Список источников

1. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1–3.

2. Лившиц Р.Л. Жадность как фактор исторического процесса // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2021. Т. XVIII, Вып. 2. С. 81–90.

3. Гобозов И.А. Реанимация философской антропологии – шаг назад в изучении человека // Философия и общество. 2015. № 1. С. 5–16.

4. История и антиистория: Критика «новой хронологии» академика А.Т. Фоменко: Анализ ответов А.Т. Фоменко. 2-е изд., доп. Москва : Языки славянской культуры, 2001. 576 с.

5. Акопян Г.А., Похилько А.Д. Философская антропология об основаниях автономности творческой индивидуальности // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2021. № 1. С. 138–144.

6. Жигарев Е.С. Философская антропология: криминологический аспект // Вестник Московского университета МВД России. 2019. № 4. С. 88–95.

7. Аванесов Г.А., Иншаков С.М., Лебедев С.Я. Криминология : учебник для студентов вузов / под ред. Г.А. Аванесова. 5-е изд., перераб. и доп. Москва : Юнити-Дана, 2015. 576 с.

8. Гиренок Ф.И. Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек. 2019. № 14. С. 220–229.

9. Гашек Ярослав Похождения бравого солдата Швейка // Библиотека всемирной литературы. Т. 144. Москва : Художественная литература, 1976. 671 с.

10. Акматов О.С., Бекбоев А.А. К концептуальной характеристике философской антропологии // International Journal of Humanities and Natural Sciences. 2024. Vol. 2-2 (89). С. 167–173.

11. Лившиц Р.Л. Идеологический мейнстрим против реалий современной России // Новые идеи в философии. 2024. № 13(34). С. 47–64.

References

1. Marks K. Tezisy o Fejerbahe // Marks K., Engels F. Sobr. soch. 2-e izd. T. 3. S. 1–3. (In Russ.).
2. Livshits R.L. Zhadnost' kak faktor istoricheskogo processa // Social'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke. 2021. T. XVIII, Vyp. 2. S.81–90. (In Russ.).
3. Gobozov I.A. Reanimaciya filosofskoj antropologii – shag nazad v izuchenii cheloveka // Filosofiya i obshchestvo. 2015. № 1. S. 5–16. (In Russ.).
4. Istoriya i antiistoriya: Kritika «novoj hronologii» akademika A.T. Fomenko: Analiz otvetov A.T. Fomenko. 2-e izd., dop. Moscow : Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2001. 576 s. (In Russ.).
5. Akopyan G.A., Pohil'ko A.D. Filosofskaya antropologiya ob osnovaniyah avtonomnosti tvorcheskoj individual'nosti // Ekonomicheskie i gumanitarnye issledovaniya regionov. 2021. № 1. S. 138–144. (In Russ.).
6. Zhigarev E.S. Filosofskaya antropologiya: kriminologicheskij aspekt // Vestnik Moskovskogo universiteta MVD Rossii. 2019. № 4. S. 88–95. (In Russ.).
7. Avanesov G.A., Inshakov S.M., Lebedev S.Ya. Kriminologiya: Uchebnik dlya studentov vuzov / pod red. G.A. Avanesova. 5-e izd., pererab. i dop. Moscow : Yuniti-Dana, 2015. 576 s. (In Russ.).
8. Girenok F.I. Filosofskij manifest Moskovskoj Antropologicheskoj Shkoly // Chelovek. 2019. № 14. S. 220–229. (In Russ.).
9. Gashek Yaroslav Pohozhdeniya bravogo soldata Shvejka // Biblioteka vsemirnoj literatury. T. 144. Moscow : Hudozhestvennaya literatura, 1976. 671 s. (In Russ.).
10. Akmatov O.S., Bekboev A.A. K konceptual'noj harakteristike filosofskoj antropologii//International Journal of Humanities and Natural Sciences. 2024. Vol. 2-2 (89). S. 167–173. (In Russ.).
11. Livshits R.L. Ideologicheskij mejnstrim protiv realij sovremennoj Rossii // Novye idei v filosofii. 2024. № 13 (34). S. 47–64. (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 01.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 01.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 20–27
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 20–27

Научная статья
УДК 165.1
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-20-27

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА В ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Наталья Ивановна Мартишина[1, 2]

[1]Сибирский государственный университет путей сообщения, Новосибирск, Россия, nmartishina@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-6402-443X
[2]Новосибирский государственный университет экономики и управления, Новосибирск, Россия

Аннотация. Поскольку магистральная традиция философии науки долгое время оставалась позитивистски ориентированной, рассматривая развитие науки как логико-методологический процесс и соответственно оставляя за пределами тематического пространства социокультурные и антропологические параметры науки, обращение к последним стало важнейшей составляющей смены парадигмы в постпозитивистской философии науки. Можно утверждать, что перспектива развития теоретического науковедения связана прежде всего с формированием антропологически-размерного образа науки. В статье предложен обзор направлений разработки антропологической проблематики в философии науки. Автор стремился показать, что все ключевые тематические области философской антропологии, в том числе проблема происхождения и природы человека, сущности человека, его предназначения и смысла существования, получили свои варианты разработки в современной отечественной философии науки и инициировали эвристичные и практически значимые исследования.

Ключевые слова: философия науки, философская антропология, антропология науки, ученые, природа человека

Original article

ANTHROPOLOGICAL THEMES IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

Natalya I. Martishina[1, 2]

[1]Siberian Transport University, Novosibirsk, Russia, nmartishina@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-6402-443X
[2]Novosibirsk state university of economics and management, Novosibirsk, Russia

Abstract. The mainstream tradition of the philosophy of science has long remained positivist-oriented, considering the development of science as a logical-methodological process and, accordingly, leaving sociocultural and anthropological parameters of science outside the thematic space. Therefore, an emergence of a sociocultural and anthropological perspective of consideration has become the most important component of the paradigm shift in post-positivist philosophy of science. Now the prospects for the development of theoretical science studies are primarily associated with the formation of an anthropological-dimensional image of science. The article provides an overview of the directions in which anthropological issues are being developed in the philosophy of science. The author sought to show that all key thematic areas of philosophical anthropology, including the problem of the origin and nature of human, the essence of human, the purpose and the meaning of existence, have received their own versions of development in modern Russian philosophy of science and initiated heuristic and practically significant studies.

Keywords: philosophy of science, philosophical anthropology, anthropology of science, scientists, human nature

Традиционная философия науки, берущая свое начало от определения науки как позитивного знания, на протяжении достаточно длительного периода своей истории оставалась позитивистски ориентированной. Одним из проявлений этой ориентации было рассмотрение развития науки как «истории идей», управляемой естественной динамикой содержания и имманентными логико-методологическими параметрами. Научная деятельность в этом контексте трактуется преимущественно как решение концептуальных проблем, которое становится доступным по мере накопления эмпирических и теоретических оснований; логика при этом может быть и нелинейной – проблемы не обязательно решаются в первоначальной постановке, они снимаются, переформулируются, обретают новые подходы – но, во всяком случае, в основном наука регулируется диалектикой возникающих вопросов и найденных ответов.

Одним из аспектов, от которых абстрагируется эта теоретическая модель, является человеческая размерность исследовательской деятельности: в предельном случае ученый рассматривается в позитивистской философии науки как «логический автомат», непредвзято и беспристрастно производящий интеллектуальную обработку данных, а какие-либо индивидуально-личностные проявления представляют собой в этом процессе скорее потенциальный источник помех и ошибок. Широко известно высказывание Т. Куна, в котором он сравнивает проблему выбора ученым той или иной теоретической позиции при недостаточной опре-

© Мартишина Н.И., 2025

деленности предпочтений чистой логикой исследования с «ящиком Пандоры» и выражает намерение, только приоткрыв этот ящик (т.е. введя в рассмотрение культурно-исторические детерминанты и ценности), тут же его захлопнуть [1: с. 39–40] – пока оттуда не полезли как раз личностные особенности ученых, их индивидуальный опыт и прочие многочисленные и разнородные моменты.

На этом фоне допущение в философию науки антропологического ракурса ее рассмотрения оказалось одним из наиболее значимых моментов смены парадигмы в науковедении после позитивизма (включая постпозитивизм). Достижение достаточно точной теоретической реконструкции логико-гносеологической составляющей развития науки одновременно сделало очевидной ее недостаточность по отношению к общему содержанию процесса. Исследование операций в составе научного познания приводило в каждом случае к сходным выводам: например, подробный разбор процедур научного обоснования обнаружил, что без подключения на каком-то этапе «принципа доверия человеку познающему» [2: с. 158], возможности положиться на его добросовестное свидетельство полным обоснование быть не может; попытки выявить реальные основания творческого акта в науке привели к необходимости обязательного учета «личностного знания» как индивидуализированного набора идей и исследовательских навыков, вовлекаемых в решение отчасти неявно и т.д. Иными словами, в описании каждого этапа научной деятельности и науки в целом попытка не учитывать тот факт, что эта деятельность осуществляется людьми, обладающими собственными качествами, характерами, установками, мотивами и жизнедеятельностью вообще, ведет к принципиальной неполноте гносеологического образа.

В общем же плане представляется вполне оправданным следующее соображение (высказанное, в частности, Е. О. Акишиной): философия какой-то предметной сферы (философия религии, политики, техники и т.п.) для достижения достаточной полноты должна иметь структуру, общую для философского знания, т.е. включать как минимум онтологию, гносеологию и аксиологию своего объекта (а в максимальном варианте – и его метафилософию, философскую антропологию, социальную философию, праксеологию, этику, эстетику и т.д.) [3: с. 193]. С этой точки зрения присутствие антропологии в составе философии науки оправдывается не только эмпирическими задачами точности и адекватности описания, но и общими принципами организации философского знания: философия – прежде всего целостное видение объекта, из которого не должен выпадать ни один существенный ракурс.

Развивая последний тезис, можно сказать, что, в свою очередь, антропология определенной предметной области, в данном случае – антропология науки как «философское направление, занятое тематизацией научного познания в его человеческих измерениях» [4: с. 8], также должна структурно определяться по аналогии с составом общей философской антропологии, т.е. в целом включать все ее основные тематические направления.

Вопрос о границах тематического пространства философской антропологии остается достаточно спорным. В широком смысле к ней относят все философские изыскания, связанные с проблемой человека (в том числе практически всю историю философии, поскольку мало кто из философов не проявил внимания к данной теме), и многие авторы в связи с этим справедливо указывают, что в результате она предстает в виде «довольно рыхлого конгломерата самых разнообразных исследований, исходящих из самых разных и подчас не связанных между собой ни дисциплинарно, ни концептуально традиций, объединяемых только номинально общей тематикой» [5: с. 18]. В узком смысле философская антропология – это фактически философская школа, созданная М. Шелером и ориентированная на поставленную им задачу объединения различных традиций, сложившихся в исследованиях человека (естественно-научной, гуманитарной, теологической), и создания интегрированного философского дискурса относительно человека; в этом плане критичным представляется то обстоятельство, что данная цель не была достигнута в последующих изысканиях, в связи с чем отмечается (например, Ф. Долмейером в [6]) частичная деактуализация исследовательской программы данной школы к концу XX в. Средневзвешенным вариантом между этими крайностями представляется выделение в составе философской антропологии «твердого ядра» в форме вопросов, а не ответов, т.е. круга ключевых проблем, инвариантных для подавляющего большинства философских направлений и концентрирующихся вокруг задачи, ради которой и создавалась философская антропология как локализованное течение: «Дать ясные и окончательные ответы на вопрос – что такое человек и каково его место в бытии?» [7: с. 29]. К таковым относятся в первую очередь вопросы о происхождении и природе человека; о его сущности, т.е. качественно-определяющих свойствах; и о его предназначении, смысле бытия. В данной статье мы

постараемся показать, что каждая из этих тематических линий уже обозначилась в философии науки и оказалась достаточно эвристичной, инициировав спектр восходящих исследовательских программ.

Проблема *происхождения человека* в научном плане разрабатывалась преимущественно в естественно-научной ветви антропологии, на основе эволюционной теории. Человек в этом контексте рассматривается как «еще один уникальный вид», одна из специфических, но не выпадающих из общих закономерностей линий эволюционного развития; соответственно природа человека трактуется как эволюционно-выработанная основа его существования – видовые особенности морфологии, физиологии, поведения, образа жизни, которые остаются более или менее инвариантными на всем протяжении культурной истории человечества и над которыми надстраиваются индивидуальные качества.

Эта идея в сфере исследований познания вызвала к жизни, во-первых, течение эволюционной эпистемологии, изучающей познание как форму приспособления вида Homo sapiens к среде и образу своего существования и выводящей из этого направленность, характер и качество человеческого познания. Отдельную тему эволюционной эпистемологии образует изучение эволюционной обусловленности ряда познавательных способностей человека (цветовое зрение, диапазон восприятия звука, память, вычислительные способности и др.) и некоторых механизмов познания (например, мышление оппозициями, через противопоставление). Начало эволюционной эпистемологии традиционно связывается с трудами К. Лоренца, а в отечественной философии она получила развитие в 1990-е гг., прежде всего в научной школе под руководством И.П. Меркулова [8] (до 2013 г. в Институте философии РАН существовал сектор эволюционной эпистемологии, впоследствии преобразованный в сектор философских проблем творчества), и в осуществленной этой школой реализации исследовательской программы происхождение ряда имманентных познанию механизмов действительно получило объяснение. Но следует отметить, что эволюционная эпистемология была направлена на познание (а на практике даже на культурное поведение человека) в целом, а не научное познание как особую его разновидность. Применительно к науке преимущественно разрабатывалось лишь описание эволюции ее идей и концепций посредством понятий, заимствованных из эволюционной биологии и в данной сфере, по существу, являющихся метафорами.

Идея же *природы человека* как основы всякой его деятельности получила значительно более широкое развитие в исследованиях и познания, и науки, удачно соединившись там с традиционно обращенным к науковедению запросом на выявление условий формирования личности, способной к интеллектуальной творческой деятельности. Какие природные качества человека наиболее значимы для познания и какое влияние они оказывают на ход и результаты познания – весьма обширная тема, в первую очередь ввиду многоплановости самих этих качеств. Еще более объемной она становится при использовании характерной для современной философской антропологии расширенной трактовки природы человека, включающей в нее не только собственно-биологические параметры (например, задатки), но и приобретенные им в личностном развитии психические и физические ресурсы (например, развитые способности), образующие единый «фонд бытия» человека (термин Г. Хенгстенберга, разграничившего природу человека как «фонд», которым он располагает, и личность как инстанцию, которая распоряжается этим фондом). В определении Г. Хенгстенберга «к природе как к материалу, которым распоряжаются, принадлежит и то, чем мы располагаем от рождения, и то, что сами приобретаем в течение жизни в области фондов бытия, способностей и склонностей» [9: с. 223]. Заметим, что такая интерпретация природы человека во многом снимает традиционное противопоставление натуралистического и социокультурного подходов, поскольку сама природа оказывается сформированной в культурной деятельности и в социокультурном взаимодействии.

Влияние отдельных компонентов природы человека, т.е. его качеств, способностей и склонностей, на то, как сложится его жизнь в науке, привлекало к себе внимание исследователей едва ли не с самого зарождения науковедения. Самые ранние прикладные исследования науки (например, «Великие люди» В. Оствальда) фокусировались именно на этом вопросе – о том, как склад ума ученого и его личностные особенности становятся фактором выбора научной специализации и направления научных исследований, определяют уровень и характер научных результатов и в конечном счете успешность научной деятельности в целом. Среди российских классиков можно назвать тоже достаточно ранние разработки, в частности, книгу И.И. Лапшина [10], где показан глубинный уровень детерминации исследовательской деятельности личными акцептуациями ученых – такими как визионерство, склонность к упорядочиванию, любопытство, «коллекционерская наклонность», «архитектоническая наклонность» и т.п.; при этом И.И. Лапшин прослеживает, с одной стороны, природные истоки таких «первичных наклон-

ностей» (например, коллекционерство восходит к инстинкту запасания пищи у животных) и, с другой стороны, их воплощение в высших формах познания (повышенная склонность к коллекционерству порождает систематизаторский дар, например, у Аристотеля) [10: с. 266–267].

Фундаментальную систематизацию обширного спектра сложившихся в данной области направлений исследования провел А.В. Волков [11]. Он выделил целый ряд моментов научного познания, в которых дает о себе знать природа человека, причем речь идет как о «первой», так и о «второй природе». Первый тип может быть, в свою очередь, подразделен на проявление индивидуальных морфологических и физиологических качеств человека в реализации им эмпирической и теоретической познавательной деятельности (например, природная скорость реакции позволяет или не позволяет конкретному исследователю получить некоторые эмпирические данные) и влияние на познание различий между биосоциальными группами (например, гендерных). Второй тип выражается в многоплановой детерминации индивидуального стиля познавательной деятельности теми условиями, в которых происходит становление ученого и его дальнейшая работа в науке – его принадлежностью к определенной школе, лаборатории, национальному научному сообществу и т.д. А.В. Волков приводит ряд примеров того, что научные лаборатории, даже работающие по одной и той же тематике, «создают свои know-how в отношении того, чему в ходе исследовательского процесса следует придавать значение и как должно действовать, чтобы достичь результата в работе» [11: с. 217]; соответственно освоение этого know-how становится основой «личностного знания» и формирует тот самый «фонд бытия», который окажется в распоряжении конкретного ученого.

Многие указанные тематизации проявлений человеческого в науке к настоящему времени превратились в относительно самостоятельные зоны исследовательских интересов. Так, вопрос о гендерной размерности научного познания получил развитие в феминистской философии науки, уже давно не сводящейся лишь к критике неравноправия и «стеклянного потолка» для женщин в науке, а выявляющей специфику женского стиля и «женского опыта» в различных моментах научной деятельности – в сборе эмпирических данных, во взаимодействии с объектом исследования и отношении к нему, в работе с фактическим материалом, в выдвижении и аргументации гипотез, в работе с конкурирующими и взаимодополнительными концепциями, в сотрудничестве с коллегами и внешней коммуникации, в способах продвижения идей и т.д. Основные векторы данного тематического поля систематизированы, в частности, в [12]. Вместе с тем в российской философии феминизма данная тематика все-таки представляется не первоочередной: исследования данного направления сосредоточены в большей степени на социальных проблемах, а в практическом плане – на рецептивных и потребительских стратегиях. Вероятно, это одна из перспективных точек роста для отечественной философии науки. Кроме того, в зарубежной традиции уже существует ряд аналогов гендерной эпистемологии, обращенных к другим составляющим природы человека – раса, этнос, сексуальная ориентация, религиозная принадлежность и т.д. (например, «черная эпистемология»). Все они основываются на общем предположении о том, что различия в способах человеческого бытия порождают и различия исходных позиций в познании, причем расширение круга таких фундаментальных установок, способное обогатить науку, может быть обеспечено прежде всего вовлечением в нее «бывших аутсайдеров» (с предоставлением им даже некоторых преимуществ, поскольку у них долго не было возможности высказаться). Вероятно, не у всех этих направлений есть серьезная основа для развития в российской культуре в ближайшем будущем, но представляется перспективной, например, коллаборация этой тематической линии с теорией поколений, позволяющая поставить вопрос о характерном для каждого поколения стиле познания и исследовательской деятельности. В частности, «поколение Z», особенности потребительского поведения и учебной деятельности которого уже хорошо изучены, в настоящее время входит и в науку, в связи с чем актуальным становится вопрос о тех ценностных ориентациях, познавательных приемах и способах выполнения научной работы, которые оно с собой принесет [13].

Познавательная ценность рассмотренного направления исследований для философии науки оценивается в настоящее время неоднозначно. С одной стороны, внимание к проявлениям природы человека в познавательной деятельности уже принесло огромное количество конкретного эмпирического материала, и новые данные продолжают поступать. С другой стороны, этот материал достаточно разрознен и плохо поддается теоретическому обобщению (за исключением того факта, что в каждом случае влияние природы человека действительно существует). Вместе с тем это направление исследований может иметь существенное значение для практики, поскольку успешность ор-

ганизации современной научной работы (как правило, коллективной) во многом зависит от того, насколько в ее рамках находятся способы учета возможностей каждого сотрудника и распределения деятельности в соответствии с этим.

Переходя далее от концепта природы человека к тематической линии его *сущности*, можно отметить, что и в данном случае прослеживается аналогия между тенденцией развития общей философской антропологии и определенным способом постановки проблемы в философии науки.

Уже на заре современной философской антропологии М. Шелер противопоставил сущностное определение человека «понятию, относящемуся к естественной систематике» [14: с. 32]: второе, по его мнению, описательно, первое же должно быть прежде всего выводящим за рамки, возвышающим человека над его природным бытием. М. Шелер пишет: «Сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности» [14: с. 51]. Представляется, что эта установка стала отправной для дальнейшего развития философской антропологии: сущность человека определяется не «по факту», а в контексте вопросов о том, что делает человека человеком, и каким он должен быть в этом качестве. «Сущность человека не предстает перед нами естественно и необходимо, как это происходит с сущностью окружающих его вещей; … в каждую историческую эпоху перед человечеством встает задача создать себе новую сущность» [15: с. 76]. Сущность человека осознается как цель, достигаемая в самосозидании.

Транспонируя эту установку в философию науки и задавая вопрос о том, что делает человека «человеком науки», «настоящим ученым», мы выходим в актуальную проблемную область исследования эпистемических добродетелей. Данное понятие, впервые появившееся в статье, а затем в книге Э. Соса [16], означает в первом приближении совокупность качеств, обеспечивающих надежность познания, достаточную для возможности того, чтобы субъекты познания полагались на суждения друг друга. Объем этого понятия в его теоретическом развитии смещался как раз в сторону долженствования: если в начальном определении, когда речь шла о познании вообще, оно означало прежде всего хорошие перцептивные способности и хорошую память, то при переходе к научному познанию среди эпистемических добродетелей ученого появляются более сложные «превосходные качества интеллектуального характера: любовь к истине и знанию, открытость ума, интеллектуальное мужество, интеллектуальное смирение» [17: с. 10], интеллектуальная интуиция, научная смелость, готовность к отказу от стереотипных позиций [18] и др. Ближайшая перспектива, по-видимому, состоит в соединении вопроса о сущностных характеристиках настоящего ученого с хорошо разработанной темой критериев научности, поскольку последние получают все более выраженную операциональную интерпретацию: качественно определяющие свойства научного знания не возникают сами собой, а должны целенаправленно обеспечиваться в научной деятельности, так что в современных условиях, по замечанию Р. Мертона: «Методологические каноны часто представляют собой как технические приемы, так и моральные принуждения» [19: с. 768]. Все ключевые критерии научности могут быть рассмотрены, таким образом, в качестве руководства к действию, требующему определенных эпистемических добродетелей. Так, объективность как характеристика знания применительно к ученому представляет собой готовность считаться с фактами, принимать во внимание различные, а не только укладывающиеся в концепцию данные, беспристрастно оценивать эффективность собственных научных результатов. Обоснованность знания одновременно выступает как обязанность ученого обеспечивать достаточную аргументированность собственной позиции и адекватно воспринимать логическую силу аргументов и контраргументов. Универсальность знания требует открытости в научных коммуникациях и несовместима с идеологией априорного доминирования той или иной школы. Методологизм означает для ученого требование владеть инструментарием своей предметной области, осваивать новые методологические разработки, а также предполагает его ответственность за выбор адекватных методов и их качественную реализацию. Прогрессизм (в описании динамики знания – прогрессивный сдвиг проблем) предполагает профессиональное освоение существующих традиций и работу на их основе, и т.д. Поскольку с возрастанием объемов научных исследований утрачивают свое значение присущие классической науке механизмы контроля качества знания (например, независимая перепроверка результатов), эпистемические добродетели ученых оказываются все более необходимой составляющей научных исследований, действительно превращаясь из идеализированных ценностных ориентиров в сущностные определители ученого как человека и человека как ученого.

Результирующим среди ведущих тематических направлений философской антропологии является

проблема смысла бытия человека, его *предназначения*. В сфере философии науки она превращается в вопрос о глобальном смысле научной деятельности и – конкретнее – ее мотивации.

В теоретическом плане смысловая ось данного вопроса восходит к М. Веберу, показавшему расхождение двух ключевых мотивационных систем – отношения к науке как к призванию и как к профессии. Профессия в данном случае предполагает добросовестное исполнение работы, ориентированное частично на внешние цели – обеспечение семьи, достойного образа жизни, использование возможных социальных лифтов и т.д. Призвание же означает выбор науки ради нее самой и имманентно присущих ей целей – интенции к истине, стремления все узнать, понять, разобраться, достичь полного и непротиворечивого представления о том, как устроен мир в целом. Человек, относящийся к науке как к профессии, рассматривает ее в конечном счете как средство для достижения того, что его на самом деле интересует; в результате он рискует в конечном итоге стать «нанятым работником, руководимым чисто техническими целями и продающим результаты своей узко специализированной деятельности на рынке труда» [20: с. 107]. Напротив, «призвание указывает на сопряженность индивидуальных стремлений, потребностей, интересов человека и надындивидуальных ценностей, которые "призывают" его к особой миссии как предназначению» [21: с. 279]. Как сам М. Вебер, так и участники дискуссии, состоявшейся в год 100-летия публикации статьи «Наука как призвание и профессия», говорили о том, что мотивационная дилемма, возникшая естественным образом в связи с профессионализацией науки (и все более усиливающаяся с углублением специализации), существенно трансформирует характер научной деятельности и что будущее науки во многом зависит от сохранения отношения к ней как к призванию. Наука представляет собой если и профессию, то «свободную» – такое определение применяется к видам профессиональной деятельности с выраженной творческой составляющей. А такая профессиональная деятельность по определению не может быть успешной без погружения в нее, хотя бы частично внеутилитарного, без внутренней увлеченности процессом, исключительно в рамках предзаданных параметров и алгоритмов его осуществления. Таким образом, в данном аспекте человеческая составляющая научной деятельности оказывается фактором самосохранения науки как созидательного труда по производству нового знания, «вторжения в неведомое», рискованного (без гарантированного результата) поиска истины – а это качества, непосредственно связанные с ее сущностью.

В практическом плане вопросы, связанные со смыслом работы в науке и предназначением ученого, представляют собой обширное поле для эмпирических исследований, причем поскольку социальный контекст российской науки и она сама достаточно динамичны, обращение к данным проблемам должно быть достаточно регулярным. Предметом исследования выступают как ожидания и оценки российского общества по отношению к науке (общий ценностный контекст), так и ценностные ориентации и мотивы деятельности самих участников научного и образовательного процесса (здесь традиционно обращается внимание на этап вхождения в науку, начала академической карьеры молодых ученых). Крупные опросы по данной тематике, например, регулярно проводятся ВЦИОМ. Так, в опросах 2011, 2013, 2021 и 2023 гг. россияне отвечали на вопросы о том, как они представляют себе ученых, о престиже профессии ученого, о месте российской науки в мире и ее достижениях, о том, интересуются ли они достижениями науки (и в каких областях). Резюмирующим отношение россиян к науке и повторявшимся в разные годы был вопрос о том, хотели бы респонденты, чтобы их дети выбрали профессию ученого [22]. Также регулярно возобновляются прикладные исследования социального самочувствия и мотивации ученых, прежде всего научной молодежи (представленные, например, в [23; 24] и др.).

В названных и других эмпирических исследованиях не только получено большое количество фактических данных, но и сформулировано достаточно много конкретных рекомендаций к созданию оптимальных условий для работы ученых и развития научных исследований. Среди этого огромного массива эмпирических результатов хотелось бы в заключение нашего обзора назвать одну, возможно, самую существенную тенденцию. При всех изменениях, происходящих в российском обществе, эмпирически фиксируется сохранение положительного отношения россиян к науке (ВЦИОМ, в частности, фиксирует возрастание доли положительных оценок научной деятельности и профессии ученого от 2011 до 2023 г.). При этом как в обоснованиях этих оценок, так и среди мотивов личного выбора устойчиво определяется позиция, согласно которой научная работа не только важна и значима для общества, но и интересна для человека и открывает хорошие возможности для самореализации. Иными словами, в российском обществе понимание человеческого смысла науки и значимости призвания к ней сохраняется на фоне любых

социальных трансформаций, и это представляется весьма обнадеживающей тенденцией с точки зрения перспектив ее развития.

Таким образом, можно констатировать, что антропологическая тематика в философии науки образует достаточно обширный спектр проблем, в ряде случаев открывающих перспективные направления исследований и лежащих в основе вполне конкретных и эвристичных исследовательских программ. Многие из развивающихся направлений антропологии науки имеют несомненное практическое значение, в том числе в связи с необходимостью кадрового обеспечения требующегося прорыва в развитии российской науки. Представляется, что следующий этап роста отечественной философии науки будет связан именно с освоением в ней антропологической перспективы.

Список источников

1. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Философия науки. 1997. Вып. 3. С. 23–48.

2. Микешина Л.А. Философия познания: полемические главы. Москва : Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.

3. Акишина Е.О. Проблемы и статус философской антропологии науки в структуре философии науки // Манускрипт. Тамбов : Грамота, 2019. Т. 12, Вып. 12. С. 192–196.

4. Волков А.В. Homo cognoscens: от позитивизма к антропологии науки // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 1. С. 7–13.

5. Говорунов А.В. Философская антропология – возвращение проекта // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 12–20.

6. Долмейр Ф. Возвращение философской антропологии: субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5–11.

7. Смирнов С. Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья. 2. Макс Шелер. В поисках метода // Философская антропология. 2020. Т. 6, № 1. С. 27–40.

8. Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. Москва : РОССПЭН, 1996. 194 с.

9. Хенгстенберг Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек: антология. Москва : Высшая школа, 1995. С. 211–249.

10. Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии. Москва : Республика, 1999. 399 с.

11. Волков А.В. Человеческое измерение научного познания. Петрозаводск : ПетрГУ, 2012. 276 с.

12. Воронина О.А. Основные идеи и концепты феминистской социальной эпистемологии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 2. С. 141–151. doi: 10.17072/2078-7898/2017-2-141-151

13. Ерохина П.В., Мартишина Н.И. Наука и поколение Z // Научный вестник Омской академии МВД России. 2024. Т. 10, № 4 (95). С. 378–383. doi: 10.24412/1999-625X-2024-495-378-383

14. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. Москва : Прогресс, 1988. С. 31–95.

15. Сервера Эспиноса А. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: антология. Москва : Высшая школа, 1995. С. 75–100.

16. Sosa E. Knowledge in Perspective. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1991. 316 p.

17. Каримов А.Р. К знанию через добродетели: об основаниях аретического подхода в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56, № 3. С. 6–21.

18. Визгин В.П. Эпистемические добродетели и пороки А. Эйнштейна // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58, № 4. С. 175–195.

19. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. Москва : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 873 с.

20. Столярова О.Е. Наука сегодня – профессия или призвание? // Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология. 2020. № 56. С. 107–112.

21. Касавина Н.А. Научное призвание как экзистенциальный выбор // Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология. 2020. № 55. С. 279–284.

22. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) представляет результаты исследования, проведенного в партнерстве с Фондом Росконгресс для Форума будущих технологий, о том, как россияне 18–55 лет представляют себе ученого и инженера. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/obraz-uchenogo-i-inzhenera-glazami-rossijan (дата обращения: 05.03. 2025).

23. Михалкина Е.В., Герасимова О.Я. Исследование трудовой мотивации преподавателей и молодых ученых федерального университета // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2018. № 3. С. 30–38. doi: 10.22394/2079-1690-2018-1-3-30-38

24. Яковлева А.Ф., Селезнева А.В., Емельянова Н.Н. Образ науки в представлениях молодых ученых: социокультурные измерения // ΠΡΑΞΗΜΑ. 2020. № 4 (26). С. 194–213. doi: 10.23951/2312-7899-2020-4-194-213

References

1. Kun T. Logika otkrytija ili psihologija issledovanija? [The logic of discovery or the psychology of research?] // *Filosofija nauki*. 1997. No. 3. P. 23–48. (In Russ.).

2. Mikeshina L.A. *Filosofija poznanija: polemicheskie glavy* [Philosophy of Knowledge: Polemical Chapters]. Moscow : Progress-Tradicija, 2002. 624 p. (In Russ.).

3. Akishina E.O. Problemy i status filosofskoj antropologii nauki v strukture filosofii nauki [Problems and status of philosophical anthropology of science in the structure of philosophy of science]. *Manuskript*. Tambov : Gramota, 2019. Vol. 12, no. 12. P. 192–196. (In Russ.).

4. Volkov A.V. Homo cognoscens: ot pozitivizma k antropologii nauki [Homo cognoscens: from positivism to the anthropology of science] // *Srednerusskij vestnik obshhestvennyh nauk*. 2012. No. 1. P. 7–13. (In Russ.).

5. Govorunov A.V. Filosofskaja antropologija – vozvrashhenie proekta [Philosophical Anthropology: The Return of the Project] // *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury*. 2014. No. 2 (15). P. 12–20. (In Russ.).

6. Dolmejr F. Vozvrashhenie filosofskoj antropologii: sub#ektivnye razmyshlenija [The Return of Philosophical Anthropology: Subjective Reflections] // *Chelovek*. 2010. No. 4. P. 5–11. (In Russ.).

7. Smirnov S. Antropologija kak strogaja nauka? K voprosu o metodologicheskom obosnovanii filosofskoj antropologii. Stat'ja 2. Maks Sheler. V poiskah metoda [The Return of Philosophical Anthropology: Subjective Reflections] // *Filosofskaja antropologija*. 2020. Vol. 6, no. 1. P. 27–40. (In Russ.).

8. Jevoljucionnaja jepistemologija: problemy, perspektivy [Evolutionary Epistemology: Problems, Prospects]. Moscow : ROSSPJeN, 1996. 194 p. (In Russ.).

9. Hengstenberg G.Je. K revizii ponjatija chelovecheskoj prirody [Towards a Revision of the Concept of Human Nature] // *Jeto chelovek: antologija.* Moscow : Vysshaja shkola, 1995. P. 211–249. (In Russ.).

10. Lapshin I.I. Filosofija izobretenija i izobretenie v filosofii [Philosophy of Invention and Invention in Philosophy]. Moscow : Respublika, 1999. 399 p. (In Russ.).

11. Volkov A.V. Chelovecheskoe izmerenie nauchnogo poznanija [Human Dimension of Scientific Knowledge]. Petrozavodsk : PetrGU, 2012. 276 p. (In Russ.).

12. Voronina O.A. Osnovnye idei i koncepty feministskoj social'noj jepistemologii [Main Ideas and Concepts of Feminist Social Epistemology] // *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija.* 2017. No. 2. P. 141–151. doi: 10.17072/2078-7898/2017-2-141-151 (In Russ.).

13. Erohina P.V., Martishina N.I. Nauka i pokolenie Z [Science and Generation Z] // *Nauchnyj vestnik Omskoj akademii MVD Rossii*. 2024. Vol. 10, no. 4 (95). P. 378–383. doi: 10.24412/1999-625H-2024-495-378-383 (In Russ.).

14. Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The Position of Man in Space]. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*. Moscow : Progress, 1988. P. 31–95. (In Russ.).

15. Servera Jespinosa A. Kto est' chelovek? Filosofskaja antropologija [Who is Man? Philosophical Anthropology] / *Jeto chelovek: antologija*. Moscow : Vysshaja shkola, 1995. P. 75–100. (In Russ.).

16. Sosa E. Knowledge in Perspective. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1991. 316 p.

17. Karimov A.R. K znaniju cherez dobrodeteli: ob osnovanijah areticheskogo podhoda v jepistemologii [Towards knowledge through virtues: on the foundations of the aretic approach in epistemology] // *Jepistemologija i filosofija nauki*. 2019. Vol. 56, no. 3. P. 6–21. (In Russ.).

18. Vizgin V.P. Jepistemicheskie dobrodeteli i poroki A. Jejnshtejna [Epistemic virtues and vices of A. Einstein] // *Jepistemologija i filosofija nauki.* 2021. Vol. 58, no. 4. P. 175–195. (In Russ.).

19. Merton R. Social'naja teorija i social'naja struktura [Social theory and social structure]. Moscow : ACT: ACT MOSKVA: HRANITEL, 2006. 873 p. (In Russ.).

20. Stoljarova O.E. Nauka segodnja – professija ili prizvanie? [Science today – a profession or a calling?] // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta: Filosofija. Sociologija. Politologija.* 2020. No. 56. P. 107–112. (In Russ.).

21. Kasavina N.A. Nauchnoe prizvanie kak jekzistencial'nyj vybor [Scientific vocation as an existential choice] // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta: Filosofija. Sociologija. Politologija.* 2020. No. 55. P. 279–284. (In Russ.).

22. Vserossijskij centr izuchenija obshhestvennogo mnenija (VCIOM) predstavljaet rezul'taty issledovanija, provedennogo v partnerstve s Fondom Roskongress dlja Foruma budushhih tehnologij, o tom, kak rossijane 18–55 let predstavljajut sebe uchenogo i inzhenera [The All-Russian Public Opinion Research Center presents the results of a study conducted in partnership with the Roscongress Foundation for the Future Technologies Forum on how Russians aged 18–55 imagine a scientist and engineer]. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/obraz-uchenogo-i-inzhenera-glazami-rossijan (accessed: 05.03.2025). (In Russ.).

23. Mihalkina E.V., Gerasimova O.Ja. Issledovanie trudovoj motivacii prepodavatelej i molodyh uchenyh federal'nogo universiteta [A study of work motivation of teachers and young scientists of the federal university] // *Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Uchenye zapiski*. 2018. No. 3. P. 30–38. doi: 10.22394/2079-1690-2018-1-3-30-38 (In Russ.).

24. Jakovleva A.F., Selezneva A.V., Emel'janova N.N. Obraz nauki v predstavlenijah molodyh uchenyh: sociokul'turnye izmerenija [The Image of Science in the Perceptions of Young Scientists: Sociocultural Dimensions]. *ΠΡΑΞΗΜΑ*. 2020. No. 4 (26). P. 194–213. doi: 10.23951/2312-7899-2020-4-194-213 (In Russ.).

Информация об авторе

Н.И. Мартишина – доктор философских наук, профессор.

Information about the author

N.I. Martishina is Doctor of Science (Philosophy), Professor.

Статья поступила в редакцию 07.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 07.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 28–36
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 28–36

Научная статья
УДК 141.2
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-28-36

СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС С АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Сергей Евгеньевич Ячин

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, yachin.se@dvfu.ru, https://orcid.org/0000-0002-4309-2211

Аннотация. Беспрецедентное ускорение всех социальных процессов, которое наблюдается в последние десятилетия, предельно обостряет спор об историческом смысле тех трансформаций, которые претерпевает современное общество. Этот смысл может быть раскрыт только при том условии, что мы становимся на исходную философскую позицию, исходя из вопроса о месте человека в мире, и в этом ключе рассматриваем социальный прогресс в возникающих при этом формах совместного существования людей, с точки зрения их соответствия сущности человека. Антропология Канта даёт нам урок того, как может быть философски осмыслено такое соответствие, когда критерий социального прогресса устанавливается нравственной природой человека. В русле кантовской антропологии вопрос о социальном прогрессе должен быть поставлен на принцип целеполагания должного для той или иной социальной общности людей. Недостатком нынешних подходов к решению проблемы социального прогресса является то, что сторонники разных точек зрения в отчётливой для себя форме не фиксируют тот нравственный идеал, который всегда имеет метафизический характер и из которого они неизбежно исходят. Социальный прогресс раскрывается в своей внутренней противоречивости: с одной стороны, как движение к определенному идеалу совместного существования людей, а с другой – как отрицание привычных форм этой жизни. Показательным в этом отношении является то стремление к идеалу, которое было характерным для русской философии.

Ключевые слова: метафизика нравственности, антропология Канта, нравственный идеал, антропологический принцип

Original article

SOCIAL PROGRESS FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Sergey E. Yachin

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, yachin.se@dvfu.ru

Abstract. The unprecedented acceleration of all social processes observed in recent decades acutely intensifies the debate regarding the historical meaning of the transformations that contemporary society is undergoing. This meaning can only be revealed on the condition that we adopt a fundamental philosophical stance, proceeding from the question of humanity's place within the world. From this perspective, social progress, in its attendant forms of co-existence, must be examined in terms of its correspondence to the essence of human nature. Kant's anthropology offers a valuable lesson in how such a correspondence can be philosophically understood, wherein the criterion for social progress is established by the moral constitution of human beings. A deficiency of current approaches to addressing the problem of social progress lies in the failure of proponents of different viewpoints to articulate, in a distinct and self-conscious manner, the moral ideal – which invariably possesses a metaphysical character – from which they inevitably proceed. Social progress is revealed in its internal contradiction: on the one hand, as a movement toward a certain ideal of the coexistence of people, and on the other, as a denial of the usual forms of this life. Indicative in this regard is the striving for the ideal that was characteristic of Russian philosophy.

Keywords: metaphysics of morality, Kantian anthropology, moral ideal, anthropological principle

Введение

Возможно ли, обозревая историю человечества и рассматривая всё разнообразие форм совместной жизнедеятельности людей, избежать *идеи* прогресса как закономерности социального развития?

Могут ли сами человеческие общности, способные сформировать свою коллективную субъектность, в принципе избежать стремления к совершенствованию условий и правил своей совместной жизни?

Не является ли *воля к прогрессу* условием выживания любой человеческой общности и всего человечества?

Эти вопросы будут для нас отправными. Они же диктуют необходимость прояснить смысл самого концепта: что мы имеем в виду, когда характеризуем некие изменения в обществе и в истории как прогрессивные?

Следует сразу же оговориться, что прогрессистский взгляд на историческое развитие человечества

© Ячин С.Е., 2025

не является универсальным. Большую часть исторического времени социальные системы проводят в циклах простого или расширенного воспроизводства, и только в крупном временном масштабе могут быть видны прогрессивные тенденции.

Для современности вопрос о смысле социального развития и, соответственно, прогресса приобретает особое значение в связи с невероятным ускорением темпов исторических трансформациий и обострением вызванных ими социальных противоречий[1]. Это обстоятельство накладывает особый отпечаток на «вечный спор» сторонников и противников социального прогресса, на разногласия социальных реформаторов и консерваторов, на тех, кто видит выход из «кризиса эпохи перемен» в ускорении социальной динамики, и тех, кто пытается эту динамику затормозить.

Невнятность и безысходность этого спора, прежде всего, вызвана разным пониманием самой идеи социального прогресса. Является ли научно-технический прогресс (естественно-исторический характер которого едва ли кто-нибудь возьмётся оспаривать) – социальным? Являются ли социальным достижением и, соответственно, прогрессом успехи современной медицины и всей социальной системы здравоохранения, которые обеспечивают достаточно радикальное увеличение средней продолжительности жизни? Следует ли считать прогрессом почти поголовную грамотность взрослых людей в современном обществе? Список подобного рода прогрессивных изменений в обществах современного типа можно продолжить, но наряду с ним тут же составить другой список – негативных последствий по каждому из упомянутых пунктов. И, может быть, одним из самых тревожных последствий *прогрессирующего ускорения социального времени* становится то, что слишком многие не поспевают за ним, а потому им так хочется это время приостановить.

Тогда о чём же идёт спор? Может быть, «социальным» мы должны считать лишь революционные изменения политических порядков, отношений собственности, изменение человеческой идентичности? Как бы не ставился вопрос, необходимо осознать те основания, которые позволяют оправдывать или оспаривать саму идею прогресса.

Но прежде – о смысловой нагрузке слова «прогресс»: нагрузке, которая не позволяет во многих контекстах заменить его синонимами: *развитие, эволюция, становление* и др. В общеупотребительном и далеко не случайном значении мы говорим о прогрессе, когда хотим обозначить некоторый успех в достижении поставленной цели. В этом смысле и говорим: «Мы достигли прогресса в лечении данного заболевания…, достигли прогресса в переговорах…, достигли (или наоборот – не достигли) прогресса в охране окружающей среды» и пр. О прогрессе можно говорить лишь в такой ситуации, когда имеется более или менее ясная цель. Способность к целеполаганию идеально должного – привилегия разумного существа, и именно поэтому идея прогресса применима только к человеку, поскольку он *может и должен* поступать разумно.

Если не принимать во внимание позицию тех, кто считает, «что на мой век хватит», а значит, вступая в диалог только с теми, кто думает о будущем всего человечества (во всяком случае – о своём месте в нём), сразу обнаруживаем, что за аргументами сторон стоит пусть разная, но, по существу, нравственная идея. Эта идея о том, как сделать жизнь человека лучше. Желание лучшего для всех, а не худшего – естественная метафизическая установка нравственного сознания. И прогрессист, и консерватор думают об одном и том же: как сделать жизнь человека лучше – но один видит решение в создании новых форм общежития, а другой полагает, что достаточно актуализировать забытые или полузабытые нормы совместной жизни, соединив их с теми достижениями современного человечества, без которых уже невозможно обойтись.

Таким образом, понимая под «социальным» всю совокупность хозяйственно-экономических, политико-правовых, культурных и родовых (семейных) форм совместной жизнедеятельности людей, мы спрашиваем: существуют ли основания (критерии) для того, чтобы исторические изменения считать прогрессивными, т.е. более совершенными и адекватными, чем предшествующие им формы, для решения тех задач, которые этим формам положены.

Мы предлагаем поставить идею социального прогресса на ясные антропологические, они же – нравственные – основания, в том смысле, как это видел Кант, но с учётом критического осмысления его наследия. Принципиальным как для понимания кантовского наследия, так и для критического осмысления социальной ситуации человека и человечества является завещанное Кантом категорическое требование – устанавливать единство разумности и моральности.

Требование, которое больше известно как *категорический императив*, я позволю себе сформулировать несколько иначе: если вы что-то делае-

[1] Ускорение социальных процессов стало специальной темой социально-философской рефлексии, получившей название «акселерационизм» [1].

те как разумное и моральное существо, то обязаны дать себе отчёт и сформулировать предельное онтологическое основание своего действия. Хайдеггер в работе «Кант и проблемы метафизики» [2] видит главную заслугу Канта в том, что он, меняя само понятие метафизики, впервые даёт онтологическое обоснование метафизической сущности человека. Так и получается, что целиком нравственным может быть лишь такой поступок, для которого осмысленно указаны онтологические основания, а разумным можно считать только такое обоснование, которое исходит из моральных требований.

Антропологический принцип в философии: к критике отвлечённых начал

Сущностный философский взгляд на *Мир* вообще и обострённо – на *Мир Социальный* – в отличие от научного-теоретического – состоит в отчётливом понимании того, что это *взгляд человеческий*: мы смотрим на *Мир*, познаём его, исходя из *фактичности* человеческого присутствия в нём. Так, фактичность человеческого присутствия-в-мире становится основанием, чтобы понять мир как целое. На этом основании, одновременно опираясь на кантовскую метафизику и антропологию, Хайдеггер строит свою *фундаментальную онтологию*[2]. Обращаю внимание на это обстоятельство, чтобы оправдать тем же ходом мысли представления о *фундаментальной социальной онтологии* как основанной на специфике собственно человеческого существования. Эту специфику следует увидеть в том, что создавая свой собственный, человеческий мир, люди никогда не довольствуются тем, что в этом мире *есть*, но всегда стремятся к тому, чтобы изменить этот мир в соответствии со своим представлением *о должном*. В этом смысле Кант, антропологическое учение которого мы кладём в основание понимания социального прогресса, и говорит о человеческом мире как мире моральном.

Рассуждать о социальном развитии и социальной реальности вообще, отвлекаясь от того, что это человеческая реальность, – означает попасть в ловушку разного рода абстракций или «отвлечённых начал», как об этом говорит Владимир Соловьёв [3].

Превратное представление о социальном прогрессе, причём как его сторонников, так и противников, возникает именно потому, что экономические, политические и культурные формы совместного человеческого существования рассматриваются в отчужденном от сущности человека виде. При таком рассмотрении человек сначала «теоретически» дистанцируется от собственных форм существования, а затем практически превращает их в идолы [4]. Спор о прогрессе становится бессмысленным, если он отвлекается от вопроса о том, насколько подлинным является человеческое существование в той или иной социально-исторической форме.

Антропологический принцип, ведущий своё начало в европейской традиции от *Дельфийского завета*, в плане *практической философии* ставит вопрос о *соответствии* социальных форм человеческого существования природе самого человека. С точки зрения этого принципа становится понятно, насколько движущей силой социальных трансформаций, реформ и революций было и остаётся стремление людей привести социальные формы в *соответствие* с тем или иным представлением о сущности человека, а точнее – о *должной* для человека форме совместного существования. За это *должное* и велась борьба. Каждый раз в начале была некая декларация о правах человека: за право исповедовать свою религию (как это было в эпоху Реформации); за право жить в условиях свободы, равенства и братства (согласно девизу Французской революции); за коммунистическую мечту «дать каждому по потребностям» и, тем самым, завершить гуманистические и натуралистические устремления человечества (коммунистический манифест); и последняя общезначимая «Всеобщая декларация прав человека» (ООН, 1948 г.), которая в очередной раз расколола мир. Проблема состоит именно в том, что эти декларации и обусловленные ими социальные движения каждый раз раскалывали мир и стоили ему достаточно дорого. Неприятие идеи социального прогресса во многом вызвано именно этим обстоятельством: что попытка изменить мир к лучшему приводит только к худшему. Но если смотреть на социальный прогресс с антропологической точки зрения, то суть проблемы видится в другом: недостаток всякого проекта социального переустройства всегда будет состоять в том, что этот проект недостаточно прочно стоит на почве нравственного идеала. Мы говорим только об осмысленности нравственного идеала, но не об его отсутствии, поскольку человек, в той мере, в какой он способен поступать разумно, в принципе, не может отказаться от той или иной нравственной позиции. Именно в этом для нас будет состоять урок антропологии Канта.

[2] В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер определяет фундаментальную онтологию как «онтологическую аналитику конечного человеческого существа, которая должна подготовить фундамент для “свойственной природе человека” метафизики. Фундаментальная онтология есть метафизика человеческого существования (Dasein), необходимая для осуществления возможности самой метафизики» [2: с. 5].

О значении кантовской постановки вопроса о человеке для понимания смысла социального прогресса

Антропологический взгляд на социальное развитие, на социальную реальность вообще есть нравственный взгляд. Это взгляд, который, с одной стороны, позволяет видеть несовершенство социального мира, а с другой, и именно поэтому – требует его совершенствовать. Идея о том, что на социальный мир необходимо смотреть с антропологической, а потому и нравственной точки зрения, проходит в разных вариантах через всё философское учение Канта. В концентрированном виде эта идея выражена в «Критике чистого разума»:

«Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности),* я называю *моральным миром.* Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью <…>» [5: с. 473].

Очень своеобразно, по-антропологически, мыслитель определяет общую задачу для всего человечества в известной заметке «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784) [6]. Задача состоит в том, чтобы выйти из состояния несовершеннолетия, но для этого надо иметь мужество пользоваться собственным умом. И он дает завершающий образ своего социально-философского проекта в работе «К вечному миру» (1795) [7].

Для Канта, человек – это, прежде всего, нравственное, а потому и разумное существо. Прислушаемся к тому, как он формулирует задачу своей *Антропологии*:

«Учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде (антропология), может быть представлено с точки зрения или *физиологической*, или *прагматической*. – Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое – исследование того, что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам» [8: с. 138].

Если в «Критике практического разума» Кант постоянно подчёркивает, что речь идёт о *чистом* практическом разуме, то в этой более поздней работе рассматривается, как человек, будучи свободным существом, может изменить и подчинить себе свою естественно данную природу.

Этот подход к «естественно данному» я предлагаю более последовательно использовать для понимания того, что мы как разумные существа можем и должны сделать с теми социальными порядками, которые устанавливаются с естественно-исторической необходимостью. С этих позиций, как я полагаю, будет позволительно дополнить «основные философские вопросы» (поставленные Кантом в антропологическом ключе)[3] – их социальным вариантом. Тогда они будут выглядеть следующим образом: «Что МЫ можем знать? На что МЫ можем надеяться? Что МЫ должны делать? Что есть наше совместное человеческое бытие?»[4].

Ключевым, и для Канта, и по существу, является третий вопрос: что МЫ можем и должны делать? Люди, поскольку они разумные существа, не могут избежать этого вопроса, но, согласимся, не всегда ставят его в рамках прогрессистской парадигмы.

Проясним проблему, которая возникает, когда вопрос о должном переносится с индивидуального человеческого бытия на бытие общественное (совместное).

Согласно Канту, закон человеческого разума (закон свободы) состоит в способности ставить свои цели как должные. Это понимание человеческой свободы сохраняет свою силу во всей экзистенциальной интерпретации человеческого бытия. Само по себе целеполагание может носить детерминированный характер, но никто не способен установить эти цели как должные, кроме самого человека. Только я сам устанавливаю, какая из предоставленных мне возможностей является должной. Но вот мы переходим от индивидуального поступка к совместной жизнедеятельности, к согласованию целей, которые каждый член сообщества считает для себя должными (или равнозначно – желанными). При всей трудности согласования частных целей и интересов сама логика движения к цели как к должной – одна и та же. Идея совершенствования человеческого мира может существовать только в рамках такого целеполагания. Если кто-то ставит перед человечеством (или данной социальной общностью) общую цель, предлагает

[3] В критике чистого разума Кант формулирует эти вопросы следующим образом: что я могу знать, на что я могу надеяться, что я должен делать и что есть человек [5: с. 471].

[4] Рассмотрение социальной реальности как *«мы-бытия»* предлагает С. Франк [9].

программу действий, объединяет людей для достижения этой цели, то это и будет первое условие движения по пути социального прогресса.

Процесс обобществления частных интересов (и вырастающих на их базе целей) суть «искусства жить вместе» (то есть в исходном понимании политики, как у Платона).

Исходя из общего смысла антропологии Канта становится понятным, почему человек, будучи разумным, не может избежать нравственной позиции – как в отношении самого себя, так и в отношении мира, в котором он живёт. Из нравственного отношения к миру вырастает идея социального прогресса, идея необходимости совершенствования условий и законов совместного человеческого бытия. Поступать разумно – означает следовать нравственному закону, который является общим для всех разумных существ.

Хайдеггер видит заслугу Канта в том, что он онтологически обосновывает метафизическую природу человека. Если для Платона, Аристотеля и далее – всей средневековой философии, метафизическое находилось за пределами человеческого, то Кант погружает метафизику внутрь самого человека – в виде априорно данной ему нравственности и разумности.

Смысл социального прогресса

В способности ставить свои цели как должные состоит сущностное отличие человека от животного, в том числе и от животного в нём самом. Именно это представление о сущности человека необходимо перенести на социальное развитие, и тогда *социальное* приобретает свой человеческий облик и только тогда – человечество приобретает свою историю: история обретает свой смысл, т.е. *перспективу* своего осуществления[5]. Рассматривать социальный процесс как социальный прогресс можно только в рамках антропологической парадигмы, как процесс преследующего свои цели человечества. Но есть ли у него такие цели?

Мы действительно должны отличать частичные и локальные формы прогрессивного развития (в науке, в технике, в медицине, в образовании и т.п.) от *социального прогресса* всего человечества. Идея всеобщности аналитически заложена в этом понятии. Критика идеи социального прогресса часто основывается на этом различении: не отрицая наличия прогресса в отдельных сферах человеческой деятельности, она оспаривает правомочность переносить такие проявления прогрессивности на общий процесс развития человечества. Ведь человек, даже если его понимать просто как биосоциальное существо, по своей сути остаётся неизменным с первобытных времён. Да, изменяются формы социального общежития, но человек антропологически остаётся тем же самым. Кроме того, утверждается, что социальные формы, которые, в принципе, можно было бы считать прогрессивными, почти никогда не распространяются на всё человечество (в том же смысле, в каком передовые технические достижения не являются общим достоянием).

Такой взгляд на состояние человечества и на историю возможен, но только при том условии, что он избегает их общей нравственной оценки, если говорить буквально – является *бес-человечным*.

Оспаривать социальный прогресс можно только с «бес-человечной» точки зрения. Я не возьмусь обосновывать идею социального прогресса в плане общей теории социального развития (как она, например, представлена в историческом материализме – поскольку тот сам требует к себе критического отношения), но попробую аргументировать эту идею *парадигмальным примером*[6].

Речь пойдёт о принципиальном (конституционном) отказе современного человечества от рабства и крепостного права как законных норм межчеловеческих отношений. Важным является именно то обстоятельство, что эксцессы рабовладения и крепостной зависимости имеются до сих пор, но даже в самых «отсталых» в конституционном плане странах такого рода случаи признаются как *преступные*. Пример с рабовладением является *логически сильным*: если вы не можете оспорить, что рабство есть отжившая социальная форма и, соответственно, законодательный запрет на право собственности одним человеком других – является всеобщим достижением человечества, то тем самым признаёте сам факт наличия прогресса, даже если оспариваете его в других формах общежития. А вопрос изначально поставлен именно так: можно ли *избежать* идеи (и признания) прогресса при обозрении истории всего человечества?

Пример с рабством и крепостничеством показателен ещё в одном отношении: за прогресс приходится бороться и фактически он требует жертв. Идея прогресса аналитически содержит в себе *требование отказа* от того состояния дел, которое традиционно господствует в социуме (как в особой сфере деятельности, так и в установившихся социальных порядках), и, следовательно, полагает

[5] Смысл бытия сущего, как его предлагает понимать Хайдеггер в своей фундаментальной онтологии, – это предоставленная всякому сущему перспектива его осуществления.

[6] Приём, который допускается феноменологической эпистемологией и правилами формальной логики.

необходимость жертвы тем «хорошим», что есть в нынешнем состоянии общества. Как нельзя человеку и человечеству избежать стремления к «лучшей жизни», так невозможно избежать вопроса о *цене прогресса*. Утопичность – опасность, которая всегда сопровождает прогрессистское мышление[7]. На практике стремление и попытка отказаться от установившихся социальных порядков приводили не только и не столько к их ликвидации, но и к значительной «ликвидации» тех людей, которые были в этих порядках заинтересованы.

Обозревая конкретную историю человечества, мы можем заметить, что прогрессивная идея появляется в локальной зоне, но именно в силу своей явленной прогрессивности идея принимает характер *глобальной привлекательности.* В этой логике, согласно мир-системному подходу, происходит как формирование мировых гегемонов, так и их смена. По этой же логике мир постоянно разделяется на центр, периферию и полупериферию [11; 12]. Мир-системный подход, во многом следуя материалистическому пониманию истории, признаёт ключевое значение научно-технического прогресса для прогресса социального [13]. Государство может претендовать на гегемонию только при условии, что оно занимает лидирующие позиции в технологическом развитии. Тогда оно становится образцом для культурного и политического подражания.

Прогрессивный характер социального развития не совпадает целиком с естественно-исторической необходимостью потому, что он в значительной мере определяется притягательной силой морального образца. В этом смысле такой силой обладает научно-техническое достижение. Одним своим локальным появлением в публичном пространстве такое достижение ликвидирует научное достоинство существующих научно-технических решений и «морально унижает» тех учёных, которые остаются на периферии научного прогресса, вынуждая их либо стремиться в *Центр*, либо строить свои исследования по его образцу[8]. Имея перед собой образ «нового и лучшего», люди уже не могут с прежним энтузиазмом стремиться к «старому и худшему».

Так дело социального прогресса выглядит с «объективной» стороны. Конкурентные условия существования человеческих общностей (преимущественно – государств) вынуждают их обеспечивать «лучшие» условия проживания для людей и, тем самым, для своего воспроизводства. Но имеется и «субъективная» сторона стремления к прогрессу, о которой пойдёт речь далее.

Антиномии социального прогресса

Трудно не заметить прогресса в отдельных областях общественной жизни или в локальных регионах, но всегда можно поставить под сомнение его универсальный или глобальный характер. Антропологическая (моральная) парадигма понимания прогресса наталкивается на преграду: насколько очевидная необходимость *восходящего* развития отдельного человека может быть перенесена на человеческую общность? Всякое изменение форм совместной жизни людей предполагает «отрицательное» отношение к традиционным или ныне существующим формам. Безусловным примером такой отрицательности служит научно-технический прогресс, смысл которого состоит в том, чтобы показать неполноту прежнего знания и несовершенство прежней техники. При этом науку не следует понимать в узкопрагматическом смысле: это величайшее духовное предприятие человечества, которое эволюционно позволяет нам *лучше* понимать мир, в котором мы обитаем. Но особенность научного отрицания подчиняется диалектическому принципу, т.е. сохранению всего положительного в новом состоянии знания и техники.

Принимая критерии человеческого измерения прогресса, следует иметь в виду антиномии, которые неизбежно возникают на его пути. Проблема, которая как раз и является основанием критики социального прогресса, что он должен быть оплачен. Оплачен в том же смысле, в каком оплачивается всякий полезный продукт труда.

Критическое отношение к проекту социального развития – прогресса – необходимо для него самого. Следует учитывать, что прогресс не является гомогенным процессом. Он включает в себя некоторое множество разнородных тенденций, которые могут друг с другом конфликтовать.

Действительно, идея социального прогресса смещает внимание с отдельного индивида на человеческие общности. С учётом социальных реалий социальный прогресс имеет в виду сохранение и воспроизводство общечеловеческих начал жизни, он предполагает неизбежность жертвы меньшим

[7] Особенность такого мышления лучше всего показана С.Л. Франком в работе «Ересь утопизма» [10]. Пафос работы продиктован опытом осмысления хода и исхода *Русской революции*: насколько были оправданы те жертвы, которые были принесены во имя, заметим, вполне нравственного желания построить общество без эксплуатации одного человека другим.

[8] Примером может служить открытие генетического кода живых организмов. Не всякий учёный-биолог имеет возможность использовать сложное оборудование для генетических исследований, но он не может отрицать в моральном смысле превосходство тех, кто им пользуется.

ради большего и решения поставленной еще Аристотелем «проблемы меньшего зла».

Нельзя сделать жизнь отдельного человека лучше, не улучшая жизнь, по крайней мере, окружающих его людей. Собственно, поэтому и можно говорить о прогрессе только в социальном смысле. Поэтому же прогресс всегда будет касаться некой общности людей. Возможно, что они будут обеспечивать свой прогресс за счёт угнетения других людей, как это было во времена колониализма (хотя даже в этом случае иногда колониальные державы втягивали в прогрессивное развитие и свои колонии).

Становясь на нравственную позицию, следует внимательно следить и предпринимать усилия, чтобы улучшение жизни одних не происходило за счёт ухудшения жизни других. Это правило в точности соответствует антропологическому принципу с учётом того, что конечным субъектом социального прогресса является всё человечество, а не какая-то часть. К этому правилу следует относиться, принимая его антиномичные условия. Развитие не может происходить равномерно. Неравномерность развития – одно из оснований той этической «несправедливости», что ради большего, как правило, приходится жертвовать меньшим. И соответственно очень ясным критерием безнравственности позиции является ситуация, когда ради собственного (меньшего) блага ты жертвуешь благом большего числа людей [14].

В конечном итоге антиномии социального прогресса можно свести к двум основным.

Первая антиномия социального прогресса состоит в том, что прогресс является, с одной стороны, необходимой проекцией целеполагающей природы человека в форме коллективной жизни, а с другой – неизбежно приводит к отчуждению форм совместного существования от самого человека. Вторая антиномия заключается в том, что прогресс, с одной стороны, необходимо затрагивает всё человечество, но с другой – порождает неравномерность развития: успех одних в текущем моменте достигается за счёт других.

Воля к прогрессу. Социальный прогресс как идея и идеал

Идея, в её кантовском, антропологическом понимании, есть конститутивный или регулятивный принцип бытия и мышления. Как таковая, идея – движущая сила человеческих устремлений к идеально должному. Категорический императив, как его формулирует Кант, служит образцовым примером такого типа долженствования. Индивидуальное стремление к идеально должному (хотя бы в том простом смысле, как желаемому будущему) – ещё не образует идеи прогресса. Только тогда, когда идея должного приобретает родовой характер – она становится движущей силой социального развития и прогресса. Как выражались жаждущие революционных преобразований, «…теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [15: с. 422].

Идея становится конститутивной или регулятивной силой социальной реальности, когда она обретает форму закона, исполнение которого поддерживается силой государства. Научные, технические, культурные достижения приобретают собственно социальное значение тогда, когда приобретают силу закона (закрепляются в конституции государства – прежде всего). Именно это мы наблюдаем в приведённых выше примерах с отменой рабства и крепостничества. Когда Гегель в своей «Философии права» утверждает государство как вершину нравственной идеи, а развитие человечества как прогресс в сознании свободы, это фактически и свидетельствует о том, что только тогда свобода становится реальной, когда защищается законом государства. Этапы прогрессивного развития человечества фиксировались не только научными и техническими достижениями, но и правовыми уложениями.

Ключевым для понимания сущности социального прогресса служит обнаружение вот этого перехода от индивидуальных представлений о лучшей жизни к социальному дискурсу об условиях совместной жизни, которые могли бы эту жизнь создать. Не все общества и культуры вводили идею должного в дискурс социального прогресса. Вместе с появлением цивилизации (как вехи социального развития) появляется необходимость рационального управления совместной жизнью людей. Собственно, такая необходимость вырастает из достаточно очевидного обстоятельства, что совместная жизнь людей несовершенна. Что должно делать, находясь перед вызовом такого несовершенства? Стандартная реакция правителей заключалась в том, чтобы укреплять законность и порядок. При этом в качестве идеального образца такого порядка избирались прошлые «золотые» времена.

Пожалуй, только в образе мысли европейской метафизики можно увидеть изначальный опыт прогрессистского мышления. Именно так, ещё путаясь с мифическими представлениями о гармонии совместной жизни людей, в качестве метафизического идеала выступает идея справедливости в политической логике Платона. И совершенно отчётливо идея прогресса в её метафизическом облике выступает в «проекте» построения града божьего у Бл. Августина.

В этой связи обратим внимание на метафизический характер тех прогрессивных достижений, которые достаточно ярко характеризуют современное общество. Так, чем более определёнными становятся успехи современной медицины или всеобщей грамотности населения, тем ярче видится запредельный и практически неосуществимый идеал стремления к вечной и здоровой жизни, к универсально образованной личности.

Может быть, самым ярким примером метафизических исканий социального идеала служит история русской философии. В сердце этих исканий находились два мучительных вопроса: в чём смысл истории и в чём смысл человеческой жизни? Оба эти вопроса, независимо от философской позиции мыслителя, были выдвинуты на передний план, исходя из позиции морального неприятия «безобразия» социальной действительности и вечного поиска идеала. Отметим специфический русский идеализм, ярко выраженный как в религиозной философии, так и в её революционной форме. Трудно даже сказать, какая – теистическая или атеистическая позиция выражала этот социальный радикализм наиболее ярко. Только на русской почве могли появиться фигуры Леонтьева и Бакунина, Чернышевского и Достоевского… Во всех случаях болезненное переживание судьбы человека могло создать философию сердца Юркевича или философию общего дела Фёдорова.

Русский атеизм и материализм были столь же пронизаны «идеализмом», если его понимать как взгляд на социальную действительность с точки зрения идеала, а идеал – как сущностно метафизическую позицию. Смотреть на жизнь человека и общества с точки зрения идеала – означает занимать метафизическую позицию, означает оспаривать ныне существующее положение вещей как несоответствующее ему. Именно эта метафизическая, и она же – идеалистическая точка зрения в высшей степени была характерна для всей русской философии просто потому, что вокруг неё велись реальные споры. Спорили о характере этого идеала, но во всех случаях оспаривали ныне существующий порядок вещей. Василий Зеньковский в своей «Истории русской философии» отчётливо нащупал этот нерв, сердцевину, постоянно показывая, как метафизический идеал определяет мысль того или иного философа и как отступление от метафизической позиции приводит к внутреннему рассогласованию его системы [16].

Идея социального прогресса в явном или неявном виде есть социальная метафизика, в том смысле, что она представляет собой взгляд на современное мыслителю общество с точки зрения идеала. Этим идеалом во всех случаях является некая интуиция о должном для человека существовании.

Именно Кант, с характерной для него метафизической позиции, предложил смотреть на человека с точки зрения долженствования. Мы же можем задать вопрос, почему русские мыслители всегда столь остро критически смотрели на социальную реальность своего времени?

Заключение и выводы

Антропологическим основанием и оправданием идеи прогресса служит законное человеческое желание лучшей жизни. Но только при особых условиях это желание приобретает прогрессистский характер: когда понимается, что лучшая жизнь может быть достигнута лишь совместно с другими людьми. Как таковая, идея прогресса имеет этический характер. Именно потому, что идея прогресса касается многих, – она имеет тенденцию приобрести отвлечённый от человека способ дискурсивного существования: прогресса ради него самого. К этому, по необходимости, толкает экономическая и политическая конкуренция в современных обществах ускоренного развития. В условиях такой конкуренции выживает лишь тот, кто обеспечивает более высокие темпы экономического развития, что достигается только за счёт научно-технического прогресса.

Первая антиномия социального прогресса состоит в том, что прогресс является, с одной стороны, необходимой формой человеческих стремлений, а с другой – неизбежно приводит к отчуждению цели прогресса от самого человека.

Вторая антиномия заключается в том, что прогресс, с одной стороны, необходимо затрагивает всё человечество, но с другой – порождает неравномерность развития: успех одних в текущем моменте достигается за счёт других.

В итоге ответы на поставленные в начале этой работы вопросы могут быть сформулированы следующим образом.

Идея прогресса является необходимой для понимания логики исторического развития человечества. Эпистемологический отказ от этой идеи приводит к тому, что развитие человечества предстаёт как хаотическое, случайное нагромождение эпизодов.

Идея прогресса выступает как регулятивный принцип выживания человеческих сообществ, позволяющий объединить частные интересы для достижения общей цели в историческом масштабе своего существования.

Список источников

1. Срничек Н., Уильямс А. Манифест акселерационистской политики // Логос. 2018. Т. 28, № 2. С. 7–21.
2. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Москва : Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. 228 с.
3. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва : Мысль, 1990. С. 581–831.
4. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Москва : Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.
5. Кант И. Критика чистого разума. Москва : Мысль, 1994. 591 с.
6. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? (1784) // Сочинения. В 6 т. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. С. 25–37.
7. Кант И. К вечному миру (1795) // Сочинения. В 6 т. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. С. 257–311.
8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения. В 8 т. Т. 7. Москва : Чоро, 1994. 495 с.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. Москва : Республика, 1992. 510 с.
10. Франк С.Л. Ересь утопизма // Родник [Рига]. 1989. № 6. С. 52–58.
11. Валлерстайн И. Миро-системный анализ // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. 1998. Вып. 1. С. 105–123.
12. Коротаев А.В., Малков А.С., Халтурина Д.А. Законы истории. Математическое моделирование развития Мир-Системы. Демография, экономика, культура. Москва : URSS, ЛЕНАНД, 2018. 222 с.
13. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. I. Структура повседневности: возможное и невозможное. 2-е изд. Москва : Весь Мир, 2006. 622 с.
14. Ячин С.Е. Теорема о меньшем зле. Полемические заметки // Дискурсы этики. 2023. № 2 (18). С. 27–48.
15. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 1. Москва : Политиздат, 1954–1981. С. 414–429.
16. Зеньковский В.В. История русской философии. Москва : Академический проект, 2011. 880 с.

References

1. Srnichek N., Williams A. Manifest akseleratsionistskoy politiki [Manifesto of accelerationist politics] // Logos. 2018. T. 28, № 2. P. 7–21. (In Russ.).
2. Heidegger M. Kant i problema metafiziki [Kant and the Problem of Metaphysics]. Moskva : Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo, Logos, 1997. 228 p. (In Russ.).
3. Solovyev V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of abstract principles] // Solov'yev V.S. Sochineniya. V 2 t. T. 1. Moskva : Mysl', 1990. P. 581–831. (In Russ.).
4. Marion J.-L. Idol i distantsiya [Idol and Distance]. Moskva : Izdaniye Instituta filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009. 292 p. (In Russ.).
5. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moskva : Mysl', 1994. 591 p. (In Russ.).
6. Kant I. Otvet na vopros: chto takoye Prosveshcheniye? (1784) [Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784)] // Sochineniya. V 6 t. T. 6. Moskva : Mysl', 1966. P. 25–37.4. (In Russ.).
7. Kant I. K vechnomu miru (1795) [Towards Eternal Peace (1795)] // Sochineniya. V 6 t. T. 6. Moskva : Mysl', 1966. P. 257–311. (In Russ.).
8. Kant I. Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropology from a pragmatic point of view] // Sochineniya. V 8 t. T. 7. Moskva : Choro, 1994. 495 p. (In Russ.).
9. Frank S.L. Duhovnye osnovy obshchestva [Spiritual foundations of society]. Moskva : Respublika, 1992. 510 p. (In Russ.).
10. Frank S.L. Eres' utopizma [Heresy of Utopianism] // Rodnik [Riga]. 1989. № 6. P. 52–58. (In Russ.).
11. Vallerstayn I. Miro-sistemnyy analiz [World-system analysis] // Vremya mira. Al'manakh sovremennykh issledovaniy po teoreticheskoy istorii, makrosotsiologii, geopolitike, analizu mirovykh sistem i tsivilizatsiy. 1998. Vyp. 1. P. 105–123. (In Russ.).
12. Korotayev A.V., Malkov A.S., Khalturina D.A. Zakony istorii. Matematicheskoye modelirovaniye razvitiya Mir-Sistemy. Demografiya, ekonomika, kul'tura [Laws of history. Mathematical modeling of the development of the World System. Demography, economics, culture] . Moskva : URSS, LENAND, 2018. 222 p. (In Russ.).
13. Braudel F. Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm, XV–XVIII vv [Material Civilization, Economy and Capitalism, 15th–18th Centuries]. T. I. Struktura povsednevnosti: vozmozhnoye i nevozmozhnoye. 2-ye izd. Moskva : Ves' Mir, 2006. 622 p. (In Russ.).
14. Yachin S. Teorema o men'shem zle. Polemicheskiye zametki [The Lesser Evil Theorem. Polemical Notes] // Diskursy etiki. 2023. № 2 (18). P. 27–48. (In Russ.).
15. Marks K. K kritike gegelevskoy filosofii prava [Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Law] // Marks K., Engels F. Sochineniya. V 50 t. T. 1. Moskva : Politizdat, 1954–1981. (In Russ.).
16. Zenkovsky V.V. Istoriya russkoy filosofii [History of Russian philosophy]. Moscow : Akademicheskiy proyekt, 2011. 880 p. (In Russ.).

Информация об авторе

С.Е. Ячин – доктор философских наук, профессор.

Information about the author

S.E. Yachin is Doctor of Science (Philosophy), Professor.

Статья поступила в редакцию 16.06.2025; одобрена после рецензирования 27.06.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 16.06.2025; approved after reviewing 27.06.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 37–43
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 37–43

Научная статья
УДК 1(091); 14
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-37-43

ДЖАННИ ВАТТИМО: «КЛАССИК ДЕКАДЫ». ТЕХНИКА И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Эмилия Анваровна Тайсина

Казанский государственный энергетический университет, Казань, Россия, Emily_Tajsin@inbox.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению творчества одного из мэтров постмодернистской философии и его взглядов на современные цивилизационные процессы, в частности, на «цунами» цифровизации, в антропологической перспективе.

О вреде и пользе техники и цифровых технологий сегодня рассуждают практически все. Дабы не повторять ставшее трюизмом, в статье рассматриваются конкретные взгляды на эти предметы философа старшего поколения Джанни Ваттимо, ставшего известным во время постмодернизма; это был один из его ведущих теоретиков и критиков. Исходный пункт его критики – метафизика и «первопринципы», несводимые в нашу эпоху к некоему общему «первоэлементу». «В итоге метафизика становится просто невообразимой». («История спасения, история интерпретации»).

Ключевые слова: Джанни Ваттимо, постмодернизм, наука и техника, экзистенция

Original article

GIANNI VATTIMO: “CLASSIC OF THE DECADE”. TECHNIQUE AND EXISTENCE

Emilia A. Tajsina

Kazan State Power Engineering University, Kazan, Russia, Emily_Tajsin@inbox.ru

Abstract. The article is devoted to examining the work of one of the masters of postmodern philosophy and his views on modern civilization processes, in particular, on the “tsunami” of digitalization, in anthropological perspective.

Today, the benefits and harms of technology and digital technologies are discussed by almost everyone. In order not to repeat what has become a truism, the article examines the specific views on these subjects of the older generation philosopher Gianni Vattimo, who became famous during postmodernism; he was one of its leading theorists and critics. The starting point of his criticism is metaphysics and “first principles”, which cannot be reduced in our era to some generally accepted “primary element”. “As a result, metaphysics becomes simply unimaginable”. (“History of Salvation, History of Interpretation”).

Keywords: Gianni Vattimo, postmodernism, science and technology, existence

Введение

Итальянский философ Джанни Ваттимо учился и преподавал в Турине; в Гейдельберге, продолжив образование, сотрудничал с Х.-Г. Гадамером; перевел его книгу «Истина и Метод» на итальянский язык. Дж. Ваттимо работал приглашенным профессором в США. Был членом Европарламента. По словам прославленного критика Дэвида Вуда, он стал «классиком декады» – имелось в виду последнее десятилетие XX в.; однако философ оставался классиком в течение всего периода постмодернизма. В сентябре с. г. исполнится два года со времени кончины Джанни Ваттимо, и эта статья предназначена стать данью памяти выдающегося философа современности – или, как он сам выразился бы, «постсовременности». В статье рассматриваются три произведения Джанни Ваттимо: “The End of Modernity” («Конец модернити», 1994 г., первое издание 1985 г.) [1], «После христианства» (2007) [2], «Техника и существование» (2013) [3], а также интервью, данное каналу Theory&Practice («Теории и практики», 2020) [4].

Постмодернизм и классическая метафизика

Теоретическим обрамлением рассуждений Джанни Ваттимо о «тенях и свете» науки, техники и технологии послужила доктрина Хайдеггера – и во многом Ницше – о том, что они называли метафизикой («забвением бытия ради сущего»), полемизируя со всей европейской философской традицией, «идущей от Парменида и полагающей, что она способна постичь последнее основание реальности в его объективной и вневременной форме сущности или математической истины». (Введение к кн. «После христианства») [2]. Посыл этот, не столь сильно заметный в «Конце модернити» (где Дж. Ваттимо вообще начинал свой дискурс с

© Тайсина Э.А., 2025

абстрактнейших категорий Маркса), стал со временем совершенно явственным. Время постмодернизма сделало свое дело, упразднив в западной, да и в отечественной философии «большие повествования» (*grands recits*, термин Лиотара)[1]. Отныне все «сильные» мировоззренческие допущения относительно бытия и познания должны были быть отброшены; и Дж. Ваттимо в более поздних работах принял эту максиму, оставаясь критиком классической метафизики – и одновременно, как он полагал, основанного на ней «европоцентристского империализма». Пришло время «ослабленного» мышления (*pensiero debole*)[2]. Это лишение онтологических структур метафизики всякой видимости «абсолютности» и «завершенности». «Необходимо утверждать, что переход к постмодерну указывает на одно направление: от сильных единств к слабым множествам, от господства к свободе, от авторитарной власти к демократии» [3: с. 131].

Больше не существует «ни незыблемых метафизических оснований, на которые можно было бы положиться, ни голоса кантианского разума, говорящего в каждом с одинаковой силой…» (Введение к кн. «После христианства») [2]. Вряд ли современный философ еще рискнет академической репутацией во имя метафизического понимания бытия как объективно существующего, упорядоченного, поддерживающего и тем оправдывающего *статус кво*, или утверждения некоей эссенциалистской истины, «которая, как полагают, где-то существует»: например, в законах природы или в идеологических догмах. В постсовременности возникло иное понимание истины: не как соответствия мышления вещам, но как «допустимости и убедительности», имеющей место в системе коллективных конвенций, разделяемых релевантной группой, или возникающей «в сообществе компетентных интерпретаторов»[3] (Ч. I; раздел/эссе «Бог как орнамент») [2]. Истина есть результат соглашения, а не «простого отражения». Собственно, истину никогда не именовали «простым отражением»; последнее подошло бы зрительным ощущениям, а не суждениям. Кстати говоря, характерное утверждение итальянского философа, что *идея слабой мысли сводится к объявлению абсолютной истины насилием*, представляет собой мышление нимало не ослабленное, а, напротив, атакующее.

В этом же эссе («Бог как орнамент») Ваттимо пишет: «Отказ от метафизики выражает отношение многих представителей не только философской, но и художественной, литературной, религиозной мысли…, когда в гуманистической культуре стала ощущаться потребность в протесте против той «тотальной организации» общества, которую принесли с собой рационализация труда и триумф технологии» [2]. Обращая этот протест в критику идеологических доктрин, часть общества переходит затем к практике реальных «милленаристских» революций: «…имея опыт безрассудства общественной машины и утраты значений и смыслов, индивиды в конце концов откликнутся определенным действием, доверяясь харизматическим вождям, диктаторам, тоталитарному государству» [3: с. 90]. Эти революции, основываясь опять-таки на (метафизических) «больших нарративах» вроде идеализма, позитивизма, (нео)марксизма или (нео)фрейдизма, приносят катастрофические результаты; а «метанаррации», которыми эти революции вдохновлялись, не поколебали политический тоталитаризм. (Прямо говоря, он их не заметил).

Расчистив место от глубинной «морковки»-сущности, питающей бесчеловечную «тотальную организацию», поместив на расчищенную почву безопасные для существования персональной экзистенции «ризомы», дезавуировав авторитарное бытие и заменив его Событием, упразднив объективность в пользу интерсубъективности и наивную (или все же метафизическую?) «корреспондентную теорию истины» и даже саму реальность в пользу герменевтической интерпретации, постмодернизм притормаживает. Анализируя опыт последних десятилетий, итальянский философ признает непредвиденную, но непреодолимую «жажду последних истин» и «желание вновь обрести идентичность». При всех объявленных постмодернизмом «смертях» – смерти прогресса, субъекта, объекта, героической личности, позитивизма, марксизма, самой философии и даже самого человека (М. Фуко), неискоренимым остаётся имманентный «голод по большим нарративам» – по меньшей мере как идеалам. В заключительной части книги “The End of Modernity” Дж. Ваттимо пишет (перевожу на русский. – *Э.Т.*):

[1] Автору этой статьи уже приходилось выступать с философской оценкой постмодернизма четверть века назад (Поволжский журнал по философии и социальным наукам: VJPSS, № 5 (10.07.99). http://www.ssu.samara.ru/research/philos./), а затем и позже [5–7].

[2] «Официальная история – это история победителей, не побежденных. …В общем-то, я и предлагаю философию Pensiero debole – философию «Слабой мысли». Идея в том, что единственной формой прогресса в истории может быть сокращение насилия, а не воплощение сильного идеала, идет ли речь об идеале пролетария или капиталиста» [4].

[3] Это известное противостояние «корреспондентной» и «когерентной» концепций истины, возникшее, кстати, еще до постсовременности как противостояние эпистемологии позитивизма гносеологическому принципу отражения.

«Герменевтика в качестве переосмысливающей мысли должна интерпретировать и “послания” науки и технологии, и даже послания систем масс-медиа, которые представляют нечто вроде искаженного синтеза культурной традиции и современной технологии. Конечно, не просто предвидеть, чем будет это превращенное переосмысление…: может быть, это будет переосмысленное Weltanschauung, т.е. переосмысление и возвращение единого мировоззрения, которое возникнет из многосторонней информации, поставляемой естественными и гуманитарными науками. Создание такого мировоззрения окажется очень трудным и даже невозможным делом; но преемственность опыта, который хочет реконструировать герменевтический акт переосмысления, не может быть достигнута без чего-то вроде унификации поставляемых наукой сведений. Нужна теоретическая, или когнитивная, реконструкция: это может быть трансформированное возвращение древней идеи метафизики как *prote philosophia*, первой науки» [1: с. 177–178].

Дж. Ваттимо принимал, что капиталистический строй, и в частности, в исторической форме европоцентрического империализма, сам порождён рациональностью определенного типа – инженерно-технического. Возникает примерно такая цепь импликаций.

Рациональность основана на метафизике – вере в единое неизменное бытие и абсолютную истину.

Рациональность порождает технику.

Техника порождает капитализм.

Капитализм порождает катастрофические войны.

Следовательно, корень революционных войн «милленариев» – метафизика.

Стоит обратить внимание, что предпосылки этого пируэта уже высказывались и Ницше, и Хайдеггером. Пришедший на выручку классической философской наивности постмодернизм упраздняет:

а) метафизику как примордиальную веру в бытие, истину, сущность и прочие метанарративы;

б) основанный на метафизике империалистический европоцентризм;

в) а в перспективе – имеющие то же основание тоталитарные режимы.

Что европоцентрический империализм, как и любой империализм, порождает войны и революции – исторический факт, не нуждающийся в ином подтверждении, кроме очевидности.

В действительности, здесь кольцо зависимостей, иллюстрирующее диалектику причинно-следственной связи: явление, послужившее причиной другому явлению, путем оборачивания само становится его следствием. Маркс писал об этом в «Математических рукописях», проследив, как то, что было исторически первой причиной (элементарная алгебра), порождает качественно новое (дифференциальное исчисление), а в дальнейшем эта «производная» новая символика будет исходной для следующего познавательного шага алгебры (основание становится обоснованием). «Оборачивание метода» объясняет, как взаимно меняются местами причина и следствие: в свое время машины (паровой двигатель и ткацкий станок) породили капиталистический способ производства, каковой способ ныне порождает новую технику, технологию, «цифру» и даже новую, соответствующую «цифре», форму рациональности.

«Итак, метафизика до такой степени находится вне игры? И да, и нет: …гипотезы, которые выстраиваются и предлагаются на предмет опровергаемости, руководствуются теми общими воззрениями, которые также могут называться метафизическими» [3: с. 82].

Техника и экзистенция

Вопрос об отношении между техникой и существованием всегда служил, по собственному признанию Дж. Ваттимо, ему путеводной нитью [3: с. 9].

Сущность техники в рациональной инженерной мысли. Техника – это воплощение, это лучшая манифестация рациональности, каковая рациональность в виде «рассудочной нравственности» плюс к отчуждающему засилью техники и политико-экономическому угнетению довела человека «модерни» до фрустрации в связи с отчаянной борьбой за существование. (Стоит, правда, вспомнить, что метафизика родилась не сто лет назад, а в Древней Греции, техника – еще раньше, а рациональность – имманентный задаток человеческого сознания. Однако постмодернистская мысль подвергает эти соображения акту «эпохэ», т.е. берет их в скобки).

Еще Ж.-Ф. Лиотар в 70-е гг. XX в. высказал мысль о зависимости возникновения ситуации постмодерна от развития передовых индустриальных государств [3: с. 127]. «Однако в более общем смысле, просвещенческий мета-рассказ и идеалистический мета-рассказ раскалываются в связи с ходом развития науки и техники» [3: с. 129]. Наука и техника более не предоставляют возможности «освобождения человечества»; напротив, они часто угрожают самой человеческой жизни (причем «развитие самих наук о жизни привело к возникновению серьезнейших проблем, которые кажутся неразрешимыми, если опираться лишь на методы современного разума») (Ч. I. «Бог, который умер») [2]. Истинное знание, принадлежавшее у древних к миру Гипер-Урании (эйдосов Платона), стало в результате про-

гресса современной науки своего рода реальностью, объективированной в инженерно-технических науках и естествознании. Но это опровержение метафизикой самое себя, полагает Дж. Ваттимо, потому что идеальный порядок преобразовался в «действительный порядок, который характеризует рационализированный мир современного технологического общества». Произошло «превращение из идеального предвосхищения рациональной реальности в действующий закон функционирования рационализированного мира техники и основанной на ней власти» (Ч. II. «История спасения, история интерпретации») [2].

Этот порядок делает существование человека – «то есть проективность, открытость, непредсказуемость и свободу», – практически невозможным («Бог, который умер») [2]. Технологический и промышленный прогресс представляет угрозу персональной экзистенции человека: «Именно в мире современной науки и техники бытие и стремится спрятаться, скрыться; мы путаем этот мир с объективностью, потому что мы подобны пленникам той силы убеждения, которой обладает техника, которая… способна подмять под свою власть любую вещь, превращая все в предмет расчета и манипуляции» [3: с. 102].

Более того: древнегреческая *ананке*, необходимость, которая воплощает себя в истории, уловленная Гегелем, приводит к отказу человека от «сотворения истории». Если даже этот человек «не верует в Гегеля и в то, что круговерть предопределена, то он верит в саму круговерть, т.е. в то, что в любом случае все пройдет, а посему нет смысла что-либо изобретать» [3: с. 61]. Это рассуждение поднимает вопрос о том, как же все-таки кто-то взялся – и берется – за научно-технико-технологические изобретения; однако такой вопрос повисает в воздухе (ныне, видимо, это лишь субъекты тотальной «рационализации и дисциплинации»). Зато есть ответ о сущности персональной экзистенции в ее «чистой историчности»: в ней «нет ничего от природы… [Экзистенцию] следует мыслить, прямо противопоставляя ее метафизической обыденности, в которую, как сказано в «Бытии и времени», экзистенция изначально и неизменно брошена и отвергнута» (Ч. II. «Hos me. Хайдеггер и христианство») [2]. Такое понимание метафизики – первоначально как обыденности – было присуще именно Гегелю («Метафизика, первый непосредственный метод рассудка…» – сказано в «Науке логики») и объяснялось, что прекрасно известно, Энгельсом в Общих замечаниях к «Анти-Дюрингу»; сокращенно: «…Тот же способ изучения оставил нам… привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности… как вечно неизменные… Этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий – метафизический способ мышления». Это метафизика-метод, а не метафизика как сама философия.

Вместе с тем, обличая бесчеловечность «рационализации и дисциплинации», их несовместимость с Жизненным миром (перед нами «колонизация Жизненного мира силами стратегической рациональности – Царством науки и техники»), итальянский философ признает, что научно-технические достижения, «встроенные» в наше общеевропейское наследие, являются необходимым условием диалога не только индивидуумов, но и культур, – диалога, подрывающего европоцентристский империализм. Формирование научной картины мира действительно открыло дорогу техническому прогрессу, делающему существование более легким и безопасным, и Джанни Ваттимо это также признает («Бог, который умер») [2]. «Технология облегчает существование, делая менее тревожными последние вопросы. Экспериментальная наука, основа технологического прогресса, индуцирует мысль более трезвую и более внимательную к вопросам земным, нежели к первопринципам» («История спасения, история интерпретации») [2].

Все же основное тревожное ощущение экзистирующей личности вызвано «все более настойчивым» привлечением внимания к «нигилистическому итогу современной науки-техники». И это не парадоксы индивидуального («ослабленного») мышления; напротив, это ясная и трезвая оценка парадоксальности самого, преимущественно западного, общества сегодняшнего дня, причины которой зависят от *технологии* и в целом являются *социально-экономическими*. Это безудержное Вавилонское столпотворение «образов мира»; это «специализация научных языков, многообразие культур…, обособление различных сфер человеческого существования, фрагментизация опыта, – весь вавилонский плюрализм общества поздней современности…» («Бог, который умер») [2]. Не сразу становится понятно, хорошо или плохо это содержательное богатство, осознанное в качестве посрамления бедной сущности (бытия, истины, прогресса, личности и т.д.). Кстати говоря, в Турине учителем Дж. Ваттимо был номиналист: Луиджи Парейзон. Однако философ акцентирует не столько возрожденный номинализм – как, например, сейчас это делают представители спекреализма, – сколько релятивизм, сменивший догматику. «И [в философии] тот же парадокс: итогом преодоления

метафизики… оказывается всего лишь легитимизация релятивизма и его «тени» фундаментализма вместе с его демократической версией…» («Бог, который умер») [2].

Однако обнаружилось, что, как когда-то парадоксальный скептик Энесидем, *догматизировавший само сомнение*, ныне критический разум «*демистифицировал демистификацию*», объявив, что «притязание на окончательную истину, свободную от мифов и идеологических шор, само является мифом и идеологическим представлением» [2].

Бояться ли этого состояния, бороться ли с ним, уйти ли?.. Но куда?

Во-первых, Дж. Ваттимо несколько раз в своих работах подчеркивает, что плюрализм, который «сотрясает» сегодняшний мир, одновременно представляет собой время невиданных возможностей (Ч. I. «Поучение Иоахима») [2]. Действительно, это так и есть.

Во-вторых, борьба не раз заканчивалась катастрофами для повстанцев, однако революции, по мысли Дж. Ваттимо, ныне стали невозможны: эпоха европоцентристского империализма завершилась (рухнули колониальные режимы, признано равенство прав иных культур и даже религий), а вдохновлявшие борьбу идеализм, позитивизм, марксизм и т.д. утратили теоретическую силу. Это «завершение метафизики в научно-техническом мире», которое предрек еще Хайдеггер.

В-третьих, «выход для ухода» тоже есть, в равной мере оригинальный и предсказуемый. Он обращает на себя сугубое внимание: чаемая Дж. Ваттимо *prote philosophia* вернула читателя не к началу философии – древнегреческим четырем стихиям, числу или эйдосу, но к … христианскому богу, точнее, Богу *иудео-христианской* традиции. Поистине, пойдешь налево, придешь направо.

Наступление постхристианской эпохи эксплицируется Ваттимо как своеобразно понятая *секуляризация*, что опирается на труды Макса Вебера о времени капиталистической рационализации в свете протестантской этики. «По Веберу, современный капитализм можно интерпретировать лишь как реализацию этических принципов христианства. Именно такой смысл я и вкладываю в термин «секуляризация» [4]. Ваттимо, впрочем, образованный – а в последние годы жизни и почти образцовый католик; но это дела не меняет. «Закат метафизики» как учения о ненаблюдаемом Начале, проповедующего – уже не в виде метода или своеобразного подхода к познанию, а в виде самой философской теории, – единую картину бытия, делает невозможным строгое опровержение существования Бога, примерно так, как это было у Канта (существование бога нельзя доказать логически, но его нельзя логически и опровергнуть). Исчезновение любой контролирующей инстанции позволило философии постмодерна как минимум свободно *использовать мифологическо-религиозную терминологию*, метафоры «сил, престолов и ангелов», спасения души и т.д. Кстати сказать, при всей искренней толерантности к иным культурам и призыве отнестись к иным народам «гостеприимно», Ваттимо замечает, что (инженерно-техническая) рациональность не сумела-таки «у них» реализоваться в той же мере, что в Европе, хотя бы даже имела достаточные условия, потому что «*только на Западе свое влияние оказывала иудео-христианская религиозная традиция*» (Sic. Курсив мой. – *Э.Т.*).

«Таким образом, именно мир Вавилона поздней современности оказывается тем событием, которое "верифицирует", наделяя, так сказать, истинностью как ницшеанское провозвестие смерти Бога, так и совпадающее с ним по смыслу хайдеггеровское провозглашение завершения метафизики» («Бог, который умер»). Как говорят в Англии, The God is dead; long live the God.

В относительно недавнем интервью, данном Дж. Ваттимо каналу Theory&Practice в 2020 г., философ сформулировал еще один парадокс, призванный ослабить абсолютизацию истины за счет привлечения синонимичного эпитета («универсальность») и апелляции к... *абсолюту интерпретации*. «Универсальность истины не тождественна абсолютизму истины, тому, что она должна быть безоговорочно принята. Есть суждение, разделяемое множеством людей, полагающих, что это и есть истина. При этом вы имеете полное право высказаться в том духе, что этот вариант истины вас не устраивает, и приступить к дискуссии, к сравнению интерпретаций» [4].

Интерпретация позволяет понять ницшеанскую идею смерти Бога как завершение метафизики.

Постмодернистская концепция истины как трансляции посланий есть интерпретация реальности на основе исторически унаследованных языков.

Техника и все информационные технологии суть игра интерпретаций.

Герменевтическая онтология есть исследование продуктивности интерпретаций.

Продуктивная интерпретация производит бытие в виде порождаемых опытом новых смыслов и новых способов бытия в мире.

«Когда философская мысль приходит к пониманию того, что в эпоху заката метафизики история бытия раскрывает себя как посыл к ослаблению (где

реальность «сводится» к конфликту или игре интерпретаций), философы начинают осознавать, что ослабление реальности является той единственной путеводной нитью, следуя за которой, можно оценить, в какой степени та или иная интерпретация оказывается приемлемой… («Бог как орнамент»).

Пожалуй, самое важное заявление Дж. Ваттимо в интервью каналу Theory&Practice сводит воедино протест против тоталитаризма, релятивизацию истины и превознесение Интерпретации. Позитивная сторона этого заявления – необходимость критики засилья всякого официоза и пафос свободы суждения. «Настаивать на интерпретации – значит критиковать официальную истину. Мы знаем, что она также является интерпретацией, это важно, потому что, если вы открываете, что государственная правда, правда папы или ЦК – всего лишь интерпретация, вы получаете свободу оспаривать ее», – утверждает философ [4]. Это совершенно справедливое утверждение в защиту свободы слова и мысли.

В том числе в защиту свободы религиозного слова и ослабленной мысли.

«Проблема экуменизма – т.е. вопрос об отношении к иным религиям и, стало быть, отказ от буквализма в интерпретации сакрального текста – возникает перед христианскими церквами в радикальной форме именно в мире коммуникационных технологий, иначе говоря, в мире конфликта интерпретаций» («Бог как орнамент») [2]. И это верно.

В сложносокращенном виде взгляды итальянского философа на взаимоотношение техники и экзистенции в ситуации постсовременности, изложенные в эссе «Бог как орнамент», выглядят так.

«Если мы взглянем на постмодернистский мир с этой точки зрения, то спиритуализация будет означать не что иное, как ослабление сильных структур бытия, что, по видимости, является результатом триумфального шествия техники. Первоначально техника была не более чем технологией мотора и, соответственно, способствовала развитию возможностей механики – техника облегчала реальность, делая физический труд менее тягостным; сегодня техника – это, прежде всего, мир информационных технологий, которые ослабляют реальность, все более и более явным образом демонстрируя, что она образована игрой интерпретаций».

Заключение

Имени философа Джанни Ваттимо посвящается немало страниц. Известный труд Джованни Реале и Дарио Антисери «История западной философии от истоков до наших дней» включает в себя рассмотрение его главных идей: отсутствие последнего, «нормативного» обоснования истины и ее «смещения», «встреча во всем несхожих» культур, признание горизонта языка, ослабление мышления, – способного, между тем, понимать и свой недуг, и недуги общества [8: с. 446–447].

Основные сюжеты Джанни Ваттимо относительно «постсовременности» наших дней выстраиваются в некий эллипс. Европейский и «европоцентрический» империализм являлся для него мишенью непримиримой критики: достаточно долго Дж. Ваттимо был членом итальянской коммунистической партии – самой молодой и самой многочисленной в Европе XX в. Осуждение философа закономерно вызывало экономическое неравенство, политическое давление, религиозный буквализм и всякий иной догматизм, убежденное превосходство над иными культурами и народами, вера в прогресс и революцию, ведущие к «светлому будущему», ибо «вера в исторический прогресс, ведущий к лучшему состоянию, неизбежно приводит к политическому тоталитаризму» («Бог как орнамент»).

Закат и разрушение метафизики порождает и «модернити», и «постмодернити», полагал Джанни Ваттимо. Однако признавая, что научно-техническое знание и современные информационные технологии являются, с одной стороны, несомненным общественным благом («Европа, Запад, или современность – это, прежде всего, цивилизация, характеризующаяся научной, экономической и технологической рациональностью»), философ, с другой стороны, утверждает и убеждённо критикует способность техники и технологий подчинять человека, заставляя нас в погоне за «сущим» забывать о «бытии».

Джанни Ваттимо призвал занять иную позицию: принять, что экзистенциальная тревога не случайная мимолетная помеха, которую можно задобрить или закормить вещами, что истинные суждения не являются монументальной и единственной Истиной на все времена и что история как человеческое существование – это цепь интерпретаций. Отсюда следует, что любой из нас имеет естественное право критиковать авторитарный официоз и защищать свою свободу; и вместе с тем – уравнивать в правах инженерно-техническую эффективность и «ослабленное», но все же убеждённое принятие идеи (католического) Бога.

Джанни Ваттимо принял в конце концов *credo* Св. Августина: “*ama et fac quod vis*” – «люби и делай, что пожелаешь».

Список источников

1. Vattimo G. The End of Modernity / Cambridge, UK. 1994. GBr. Polity Press (First published in 1985). 1994. 190 p.
2. Джанни Ваттимо. После христианства / пер. с итал. Д.В. Новиков, при участии В.П. Гайдука (гл. 4–10). Москва : Три квадрата, 2007. 176 с. URL: https://predanie.ru/book/216427-posle-hristianstva/ (дата обращения: 14.05.2025).
3. Джанни Ваттимо. Техника и существование / пер. с итал. Н. Вышинский. Москва : Канон$^{+}$, 2013. 208 с.
4. Джанни Ваттимо. Верю, что верю. Интервью, данное каналу Theory&Practice; беседа с Д. Новиковым и В. Мизиано. 2020. URL: https://politcom.org.ua/filosof-dzhanni-vattimo-ljudi-verjashhie-v-istinu-krajne-opasny-jeto-agenty-zdravogo-smysla (дата обращения: 14.05.2025).
5. Тайсина Э.А. Постмодернизм – парадигма, уходящая в историю // CLIO MODERNA: Зарубежная история и историография : сб. науч. ст. Вып. 5. Казань : КГУ, 2005. С. 5–22.
6. Тайсина Э.А. О постмодернистской парадигме: что есть по-настоящему нового в этой новизне? // Философский альманах № 7. «Филос. альтернативы». Иваново, 2005. С. 39–43.
7. Тайсина Э.А. The Postmodern Picture of Being and Cognition // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия». 2020. № 4 (25). С. 26–50.
6. Реале Джованни и Антисери Дарио. История западной философии от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 1. От романтизма до наших дней. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис», 1997. 880 с.

References

1. Vattimo G. The End of Modernity / Cambridge, UK. 1994. GBr. Polity Press (First published in 1985). 1994. 190 p.
2. Dzhanni Vattimo. Posle khristianstva [After Chrisianity] Transl. by: D.V. Novikov, partly by V.P. Gajduk (Ch. 4–10). Moskva : Tri kvadrata, 2007. 176 p. URL: https://predanie.ru/book/216427-posle-hristianstva/ (accessed: 14.05.2025). (In Russ.).
3. Dzhanni Vattimo. Tekhnika I suschestvovanie [Technique and Existence] / Transl. by: N. Vyshinsky. Moskva : Kanon^{+}, 2013. 208 p. (In Russ.).
4. Dzhanni Vattimo. Veryu chto veryu [I believe that I believe]. Intervju kanalu «Teorija i Praktika» [Interview to “Theory&Practice” channel]; D. Novikov i V. Misiano. 2020. URL: https://politcom.org.ua/filosof-dzhanni-vattimo-ljudi-verjashhie-v-istinu-krajne-opasny-jeto-agenty-zdravogo-smysla (accessed: 14.05.2025). (In Russ.).
5. Tajsin E.A. Postmodernizm – paradigma, ukhodjaschaja v istoriju [Postmodernism is a paradigm that is becoming history] // CLIO MODERNA: Zarubezhnaja istoria i istoriografija. Bulletin, # 5. Kazan’ : Kazan’ State University, 2005. P. 5–22. (In Russ.).
6. Tajsin E.A. O Postmodernistskoy paradigm: chto yest’ po-nastoyaschemu novogo v etoy novizne? [On Postmodernist paradigm: what is really new in this novelty?] // Philosophical almanac # 7. “Philosophical Alternatives”. Ivanovo, 2005. P. 39–43. (In Russ.).
7. Tajsin E.A. The Postmodern Picture of Being and Cognition // Bulletin of Samara State Technical University. “Philosophy” Series. 2020. № 4 (25). P. 26–50. (In Russ.).
8. Reale Dzovanni i Antiseri Dario. Istorija zapadnoy filosofii ot istokov do nashih dney [History of Western Philosophy from its origins to contemporaneity]. In 4 vol. Vol. 1. Ot romantizma do nashih dney [From Romanticism to contemporaneity]. Sankt-Peterburg : TOO TK «Petropolis», 1997. 880 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Э.А. Тайсина – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии.

Information about the author

E.A. Tajsina is Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 24.06.2025; одобрена после рецензирования 01.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 24.06.2025; approved after reviewing 01.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 44–49
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 44–49

Научная статья
УДК 140.8+141.4
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-44-49

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ РЕЛИГИИ Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕРОМ

Маргарита Павловна Арутюнян
Тихоокеанский государственный университет, Хабаровск, Россия, mpa@email.su

Аннотация. Автор обращается к творчеству немецкого философа и теолога Ф. Шлейермахера. Анализирует его методологическую позицию «примирения философии и религии». Отмечает, что поиски «нового образа религии» погружаются мыслителем в экзистенциальные антропологические установки – прояснения через религиозное самосознание глубинной сущности человеческого в человеке. Это прояснение не поддается, по мнению мыслителя, рефлексии ни исключительно рациональному мышлению, ни исключительно религиозным догмам. В этих поисках оснований бытия целостности человека, цельности его «миросозерцания» и наполненного «благочестием» «религиозного самосознания» Шлейермахер в своих экзистенциально-методологических интуициях, обосновывает автор статьи, оказывается у истоков философской аналитики мировоззрения человека, становления онтологических смыслов его понятия как важнейшей универсалии культуры.

Ключевые слова: Ф. Шлейермахер, целостное мировоззрение, антропологические акценты, «истинная религия», «примирение религии и философии», «созерцающее мышление», «отношение к бесконечному», связь теологии и герменевтики, «непосредственное самосознание», благочестие, догматика

Original article

ANTHROPOLOGICAL CONTEXTS OF PHILOSOPHICAL CONCEPTUALIZATION OF THE RELIGION CONCEPT BY F. SCHLEIERMACHER

Margarita P. Arutyunyan
Pacific State University, Khabarovsk, Russia, mpa@email.su

Abstract. The author refers to the works of the German philosopher and theologian F. Schleiermacher and analyzes his methodological position of "reconciliation of philosophy and religion." It is noted that the thinker's search for a "new image of religion" is immersed in existential anthropological attitudes – clarifying the deep essence of humanity in man through religious self-awareness. According to the thinker, this clarification is not amenable to reflection either exclusively by rational thinking or exclusively by religious dogmas. In this search for the foundations of human integrity, the wholeness of his "worldview" and "religious self-awareness" filled with "piety", the author of the article substantiates that Schleiermacher, in his existential and methodological intuitions, finds himself at the origins of philosophical analysis of the human worldview, the formation of the ontological meanings of his concept as the most important universal of culture.

Keywords: F. Schleiermacher, holistic worldview, anthropological accents, "true religion", "reconciliation of religion and philosophy", "contemplative thinking", "attitude to the infinite", connection between theology and hermeneutics, "direct self-awareness", piety, dogmatics

Вместо введения

Изначальный интерес к философско-религиозному творчеству Ф. Шлейермахера для меня определился обращением мыслителя к понятию «мировоззрение» (Weltanshauung – нем). Понятию, зародившемуся в контекстах немецкой философской классики. Иммануил Кант и Фридрих Шлейермахер оказались у истоков становления категориальных смыслов этого понятия. И. Кант, как указывается в одном из изданных в Германии философских словарей, первоначально употребляет понятие мировоззрения в «Критике способности суждения» [1], связывая мировоззрение с областью «явлений» и смыслами «чисто чувственного познания мира» [1; 2]. Вместе с тем общие представления мыслителя об априорных, чисто чувственных знаниях, составивших предмет «трансцендентальной эстетики», ставших «коперниканским переворотом» в философии, несомненно, повлияли как на ход дальнейшего развития философской мысли в целом, так и на прояснение концептуальных смыслов понятия мировоззрения [3: с. 19–35].

Со своей стороны, Ф. Шлейермахер, философ, богослов, общественный деятель, близкий идеям

© Арутюнян М.П., 2025

движения романтизма и национального возрождения Германии, глубоко впитавший концептуальные идеи Платона, Спинозы, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др. [4–7], предпринимает, по мысли С.Л. Франка, первую «решающую оценку» понятия «мировоззрение». И осуществляется она, как мы увидим далее, в исходных методологических устремлениях мыслителя «примирить религию и философию». Концептуальные ориентиры Ф. Шлейермахера на такое примирение, как выясняется, обретают глубокий антропологический контекст и характеризуются поисками и прояснением в человеке онтийно глубинного, выходящего как за рамки исключительно рационального мышления, так и потенциала исключительно религиозных догм [6].

Философско-религиозные основания концепции «созерцающего мышления»

Попытка примирения религии и философии реализуется у Шлейермахера – создателя протестантского уклона философии религии – в концепте «созерцающего мышления». Мышления, обращенного к Богу и миру, – мировоззренческого взгляда на «имманентное» духовно-исторических реалий мира в их единстве с трансцендентным «Целого» и «Вечного». Такое восприятие религии Шлейермахером направлено, как отмечает Ф.С. Орнатский, на понимание ее «глубочайшего корня», ее мировоззренческой глубины, в том числе с целью «защиты» религии от чисто внешних, «поверхностных восприятий» – определения для нее «особой области в человеческом духе». Понятие и определение религии как «специфической определенности духа» может происходить, полагает Шлейермахер, путем тщательного наблюдения «над натурами, отличающимися религиозностью», отмечается исследователем в работе «Учение Шлейермахера о религии» [8].

Таким образом, позиция «примирения с философией», выходящая за рамки традиционной трактовки религиозной догматики – в поисках обновляющегося образа религии, – наполняет религию антропоемкими экзистенциальными ориентирами. И характеризуя христологию Шлейермахера, авторы М.А. Пылаев и Е.С. Морозова акцентируют внимание именно на ее экзистенциальной направленности. «Христос превращается в источник высшей жизни в нас. Высшая жизнь означает развитие нашей экзистенции. Наша экзистенция располагается в нашем самосознании» – в «благочестивом самосознании». И «Христос выступает причиной развития нашего благочестия», заключают они [9: с. 67].

Концепт «созерцающего мышления», примиряющий религию с философией и обосновывающий понятие религии, изначально обосновывается и раскрывается мыслителем в одной из работ «раннего этапа» его духовного развития (В. Дильтей) – «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» [10]. Структурно и содержательно в данной работе Шлейермахер ставит задачу убедить «образованных людей» в назначении религии, раскрыв через философскую аргументацию ее природу, в достаточно широком социокультурном контексте, а именно: прояснив ее сущность (1-я и 2-я речи); охарактеризовав особенности религиозного воспитания (3-я речь); социального назначения и общественного значения (4-я речь); в контекстах существования (сосуществования) различных форм религии (5-я речь). В итоге мыслитель пытается обосновать в понимании сущности религии ее основополагающий стержень в качестве абсолютного начала духовной жизни. И полагая, что религия (по существу – религиозное мировоззрение) может зародиться только изнутри, но не может сообщаться извне…, религии, резюмирует он, нельзя научить… [10].

Тем самым в аналитике религии как «созерцающего мышления» Шлейермахера прежде всего интересует «внутренняя жизнь личности» и вместе с ней «чуждое всякому рационализму понимание моральной и религиозной жизни». В этом плане идеи и поступки человека он рассматривает «как орудия и символы внутреннего действования» всякой деятельности сознания. И фиксирует при этом два основных момента, характеризующие религию: «отношение к бесконечному» в содержании религиозного сознания и «признак чувства», раскрывающий психологическую природу этого сознания [10].

«*Отношение к бесконечному*», или *интуиция бесконечности*, как отмечается в исследованиях, предстает в интерпретации Шлейермахера важнейшей точкой опоры целостности сознания при «оформлении его проекта феноменологии религии» [11: с. 5–11]. Именно из этой интуиции зарождаются и в ней бытуют и наука, и практическая деятельность. «Истинная наука, – пишет Шлейермахер, – есть законное созерцание; истинная практика есть самопроизвольное развитие и искусство; истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному. Желать иметь одну из них без остальных и мнить, что имеешь ее, – это есть дерзостный, высокомерный самообман…» [10: с. 77].

Отметим и негативную оценку в данном контексте размышлений Шлейермахера (разделяющего взгляды лютеранской теологии и задумывающегося над новым образом религии как неотъемлемой составляющей жизнедеятельности человека, наполненной «внутренним» религиозным чувством) – оценочного отношения как к внешне обрядовой, так

и догматической составляющей традиционной религии. Обновленный образ религии им мыслится той формой, в которой «знание» и «действование», духовное и практическое соединяются, образуя «единство». Такое единство, по мнению мыслителя, оказывается возможным только потому, что религия воплощена в «чувстве», как «живом участии в живом» [10: с. 77]. Устремленность же религии к целостному миросозиданию человека, связывающему «духовное» и «практическое» его жизнедеятельности, должна исходить именно из ее собственной (религии) целостности, по существу, – религии как формы целостного мировоззрения.

Соответственно, антропологическая интерпретация Шлейермахером религии в качестве «синтезирующей» формы сознания, способной связать науку, практику и духовность на основе объединения «трех начал» человеческой жизнедеятельности – «познания», «чувства» и «действования», методологически интересна и является, на мой взгляд, важным основанием последующего осмысления и философско-методологической концептуализации понятия мировоззрения, представления о «целостности мировоззрения» как единства «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности; прояснения природы и особенностей функционирования такой целостности в культурно-исторических формах ее проявления. Такими формами в культурной действительности и ее истории предстают хорошо известные, так называемые исторические типы мировоззрения – мифология, религия, философия и (по В. Дильтею) – художественное мировоззрение.

Природа «религиозного переживания»

Не менее значимой в философско-методологической рефлексии сущностной природы религии, связанной с «интуицией бесконечности», представляется столь же интуитивно схваченная мысль Шлейермахера о природе «*религиозного переживания*». С. Франк в своем предисловии к «Речам о религии…» отмечает «некоторую шаткость и неточность» выражений мыслей философа о религии как чувстве, однако усматривает в них «содержательно гениальное» постижение сложнейшей философской проблемы, «образующей основу всей религии», – «проблемы своеобразного совмещения субъективного и объективного начал в религиозном переживании» [6: с. 24]. Те или иные варианты решения этой проблемы станут в последующем чуть ли не основным камнем преткновения в самоопределении предметных областей и специфики форм религиозного и рационального познания. Шлейермахер же с «гениальной интуицией», отмечает Франк, подошел к открытию в контексте размышлений о религии «явления эмоционального знания», охватывающего практически все области жизнедеятельности человека и представляющего пересечение многих исследовательских интересов, предмет последующего дискурса самых разных направлений философской и психологической мысли; знания, являющегося, по мысли Франка, в своем наличии «фактом бесспорным», однако весьма сложным для его «отвлеченного уяснения и теоретической оценки» [6: с. 25].

Целостное «эмоциональное знание» в архитектонике личностного мировоззрения может быть концептуально выражено и понятийно представлено на основе философско-феноменологического анализа такими «функционалами» мировоззрения, составляющими необходимый компонент его сложной архитектоники, как «мироощущение», «мировосприятие», «миропредставление» и «мироотношение» человека [3: с. 128–142]. Сам же анализ этих форм, несомненно, полагает выход аналитики за узкие рамки установок классического разума. Сам же Ф. Шлейермахер своей аналитической интуицией и своими аргументативными размышлениями о сущности религии делает важный шаг в этом направлении, предвосхищая в определенной степени и возможные ходы дальнейшей аналитики и прояснения самого феномена мировоззрения. И, если логика Канта выводит, как выясняется, на «мироистолковывающую» функцию трансцендентального разума, «Монологи» Шлейермахера предстают достаточно интересными размышлениями о «миросозерцании» «чувствующего» человека.

Ф. Шлейермахер о «мироотношении» и формах «миросозерцания»

В центре исследовательского внимания мыслителя стоит различение двух принципиально несовместимых, на его взгляд, типов миросозерцания, каждый из которых может охватить своим влиянием все многообразие человеческих мироотношений: «человек–человек», «человек–общество», «человек–мир ценностей», «человек–мораль», «человек–культура», «человек и мир языка» и др.

Первый тип миросозерцания, ставший преобладающим в практической жизнедеятельности человека, но символизирующий «детскую пору человечества», он называет «нынешним». Его порождает особый мир. Это мир «недоверия и подозрения», «бессмыслия и косности», мир «ограниченного горизонта», «внешнего общения» и «взаимного ограничения», мир «видимости жизни»… Этот мир, отмечает Шлейермахер, «…вместо нравственности

и духовного развития… признает лишь право и веление, вместо жизни дает лишь мертвые формулы, вместо свободной деятельности любит лишь правило и привычку, и гордится высокой мудростью, когда ему удается счастливо устранить какую-нибудь устарелую форму и создать что-либо новое, что кажется жизнью, но скоро само станет тоже формулой и мертвой привычкой!» [10: с. 310, 312, 304, 305]. Философ считает себя «чужестранцем» для образа мыслей и жизни «нынешнего мира», порождающего миросозерцание недовольства, разочарований и пессимизма и с чувством оптимизма противопоставляет ему «будущий», «лучший мир, возвышенное царство культуры и нравственности» со свойственным ему миросозерцанием «полноты чувственной жизни», рождающейся в духовных ценностях «добродетели, справедливости и любви» и эти ценности порождающей [10].

Обсуждая проблемы *человечности, человеческого предназначения*, «*истинной цели человечества*» в контекстах темы «миросозерцания», Шлейермахер не ограничивается общей постановкой вопроса и абстрактными размышлениями. Он логично переводит разговор в русло праксеосферы и относящихся к ней проблем коммуникации и воспитания. Миросозерцание предстает *действенным*, *формирующимся*, *корректирующимся*, *коммуницирующим*. Весьма интересны размышления философа *о предназначении и роли языка в миросозерцании*, о языке как средстве «самосозерцания», а также о своеобразной судьбе языка, более того, ответственности языка за мир *подлинной человечности* жизни и общения. «Изумительная музыка языка, – пишет он, – должна истолковывать ценность, которую дух приписывает каждому своему действию». Язык должен отображать самые сокровенные мысли духа, он должен передавать высочайшее созерцание и самое тайное размышление духа о его собственном действовании [10: с. 312]. Именно «*чистота духа*», «*нравственный облик*» и «*речь*», *по мнению мыслителя*, *составляют основу подлинно человеческого миросозерцания*. Эти рассуждения философа остаются актуальными и сегодня, когда достаточно остро ставятся практикой жизни и актуализируются концептуально-теоретически вопросы цивилизационного самосохранения духовности в мире культуры, остро ставятся и обсуждаются проблемы «экологии культуры», «экологии человека», «экологии языка» [3: с. 280–294].

Связь религии и герменевтики

В целом вопросы миросозерцания и религии как особой формы чувственности, поднятые Шлейермахером в период раннего, «интуитивистского» этапа его творчества, сохраняют общий настрой мыслителя в его отношении к классической рациональной традиции. Он проявляется и в последующие этапы его творчества. В том числе в период разработки им учения герменевтики. Языку на этом этапе отводится особая синтезирующая роль «общности», ответственной за коммуникацию, смыслы и понимание, с которой явно не справился классический разум. Обращаясь к идеям «психологической интерпретации», понятию языка как «индивидуального всеобщего», феномену «непонимания» с позиций герменевтического анализа, Шлейермахер на новой основе обращается к осмыслению религии и религиозного самосознания. Через «связь между теологией и герменевтикой», пишет А.В. Беляева, он погружает мысли о природе миросозерцания и «религиозного чувства» в контексты обсуждения развитой им концепции «*догматики*», которую Шлейермахер полагает «наивысшей формой выражения внутреннего религиозного чувства человека, проявляющегося вовне» и служащего «выражением благочестия». Благочестие же, поскольку оно есть чувство *бесконечного*», затрагивает, по мнению Шлейермахера, «не только сферу чувства, но и, опосредованно, сферу действия и познания». Догматика позволяет, таким образом, перейти человеку «от сугубо индивидуального ко всеобщему, с уровня чувства на уровень понятия… индивидуального в над-индивидуальное, в язык религиозной общины» [12: с. 260–261, 264, 267; 13]. И религиозное мировоззрение становится наполненным не только глубоко личностными, но и социально-коммуникативными, культурно-историческими смыслами в предметности религиозной саморефлексии.

Заключение

Так выглядят эволюционирующие взгляды Ф. Шлейермахера, сделавшего феномен религии предметом своей заинтересованной методологической рефлексии с позиций единения философии и религии. Обозначенные мыслителем экзистенциально-антропологические ориентиры в аналитике сложнейшего феномена религии и сопровождающие его методологические интуиции мыслителя, преодолевающие аналитические ограничения логики классической рациональности, стали в последующем значимыми как для дальнейшей рефлексии феномена религии, так и «родового» по отношению к нему – категориального прояснения феномена мировоззрения.

Несомненно, в предметности исследования сущности религиозного сознания мыслитель не делает феномен мировоззрения объектом особого

внимания и специального анализа. Вместе с тем, характеризуя религиозное мировоззрение, Шлейермахер рефлексивно схватывает и общие черты, присущие всякому мировоззрению. Такой аналитический поворот может быть объяснен и оправдан рядом обстоятельств: 1) несомненным интересом Шлейермахера к феноменологии религии; 2) ограниченностью рамок сложившейся парадигмы классической рациональности; 3) исследовательским антропологическим интересом философа к целостному миру человеческой жизнедеятельности и человеческого миропонимания. Именно с учетом данных обстоятельств, на мой взгляд, и можно интерпретировать «решающую оценку» понятия мировоззрения, данную, по мнению Франка, Шлейермахером при анализе религии.

С.Л. Франк следующим образом характеризует взгляд Ф. Шлейермахера на религию как мировоззрение: «…из анализа явлений, подводимых под понятие религии, следует, что религия не вмещается ни в одну из признанных сфер или деятельностей духа: она не есть ни теоретическое знание, ни нравственное учение, ни искусство, ни практическая деятельность. Мы встречаем в ней элементы, присущие каждой из этих областей; но она не исчерпывается ни одним из них в отдельности и не может быть также простой механической смесью из них». И далее: «В господствующей классификации отношений человека к миру, таким образом, не остается места для религии; однако борьба против нее, чувства антипатии или презрения к ней сами по себе все же свидетельствуют, что религия есть, во всяком случае, не призрак, а некоторая самобытная реальность» [6: с. 18–19]. Эта реальность и представляет религию как особенную, специфическую форму целостного мировоззрения.

Список источников

1. Weltanschauung // Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen / 2., erweiterte und aktualisierte Auflage / Herausgegeben von Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar. S. 655.

2. Mies T. Weltbild. Weltanschauung //Enzyklopadie Philosophie. Band. 2. S. 1734.

3. Арутюнян М.П. Феномен мировоззрения: историко-философский и методологический анализ : монография. Хабаровск : КГБНУК Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2016. 336 с.

4. Асмус В. Шлейермахер. Философская энциклопедия. Т. 5. Москва : Советская энциклопедия, 1970. С. 513–514.

5. Михайлов И.А. Шлейермахер. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. Москва : Мысль, 2010. С. 389–390.

6. Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / пер. с нем. и предисл. С.Л. Франка. Санкт-Петербург : АО «АЛЕТЕЙЯ», 1994. С. 7–34.

7. Гарнцев М.А., Платонов Р.С. Проект Шлейермахера: перевод диалогов Платона и задача общекультурного развития // Альманах Пространство и Время : электрон. науч. изд. 2015. Т. 10, Вып. 1. Пространство и время текста.

8. Орнатский Ф.С. Учение Шлейермахера о религии. Киев. Оттиск из журнала «Труды Киевской духовной Академии» за 1883 и 1884. URL: https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/uchenie-shlejermahera-o-religii/ (дата обращения: 03.07.2025).

9. Пылаев М.А., Морозова Е.С. Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник ПСТГУ 1: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 56–68.

10. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / пер. с нем. и предисл. С.Л. Франка. Санкт-Петербург : АО «АЛЕТЕЙЯ», 1994. 432 с.

11. Самарина Т.С. Феноменология религии и чувство бесконечного // Logos et Praxis. 2018. Vol. 17, № 4. С. 5–11. URL: http://psst.jvolsu.com/index.php/ru/component/attachments/download/1253 (дата обращения: 11.07.2025). doi:https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.4.1

12. Беляева А.В. Догматика как первичное толкование религиозного чувства в философии религии Ф.Д.Э. Шлейермахера // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Т. 22, № 2. С. 260–268.

13. Беляева А.В. Общий корень философии и теологии в лекциях по диалектике Ф.Д.Э. Шлейермахера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23, № 4. С. 476–487. doi:10.22363/2313-2302-2019-23-4-476-487

References

1. Weltanschauung // Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen / 2., erweiterte und aktualisierte Auflage / Herausgegeben von Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar. S. 655.

2. Mies T. Weltbild. Weltanschauung //Enzyklopadie Philosophie. Band. 2. S. 1734.

3. Arutuynuan M.P. Fenomen mirovozzrenya: istoriko filosofskiy I metodologiheskiy analiz : monografiya. Khabarovsk : KGBNUK Khabarovskiy kraevoy muzey im. Grodekova, 2016. 336 p. (In Russ.).

4. Asmus V. Shleyermaher. Filosofskaya entsyklopediya. T. 5. Moscow : Sovetskaya entsyklopediya, 1970. C. 513–514. (In Russ.).

5. Mikhaylov I.A. Shleyermaher // Novaya filosofskaya entsyklopediya. V 4 t. T. 4. Moscow : Mysl`, 2010. C. 389–390. (In Russ.).

6. Frank S.L. Lishnost` I mirovozzrenye Fr. Shleyermahera // Shleyermaher F.D. Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ego prezirayushim. Monolozhi / per. s nem. i predisl. S.L. Franka. Saint Petersburg : AO «ALETEYA», 1994. C. 7–34. (In Russ.).

7. Garntsev M.A., Platonov R.S. Proekt Shleyermahera: perevod dialogov Platona I zadacha obchekul`turnogo razvitiya // Al`manakh Prostranstvo i Vremya : elektronnoe nauchnoe izdanie. 2015. T. 10, Vyp. 1. Prostranstvo i Vremya teksta. (In Russ.).

8. Ornatskiy F.S. Ychenie Shleyermahera o religii. Kiev : Ottisk iz zhurnala «Trudy Kievskoy dukhovnoy Akademii» za 1883 i 1884.

URL: https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/uchenie-shlejermahera-o-religii/ (accessed: 03.07.2025). (In Russ.).

9. Pylaev M.A., Morozova E.S. Filosofskaya teologiya F. Shleyermahera // Vestnik PSTGU 1. Bogoslovie. Filosofiya. 2015. Vyp. 1 (57). S. 56–68. (In Russ.).

10. Shleyermaher F.D. Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ego prezirayushim : monologi / per. s nem. i predisl. S.L. Franka. Saint Petersburg : AO «ALETEYA», 1994. 432 s. (In Russ.).

11. Samarina T.S. Fenomenologiya religii i chuvstvo beskonechnogo // Logos et Praxis. 2018. Vol. 17. № 4. C. 5–11. URL: http://psst.jvolsu.com/index.php/ru/component/attachments/download/1253 (accessed: 11.07.2025) doi:https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.4.1 (In Russ.).

12. Belyaeva A.V. Dogmatika kak pervithnoe tolkovanie religioznogo shyuvstva v filosofii religii F.D.E. Shleyermahera // Vestnik RUND. Seriya: Filosofiya. 2018. T. 22, no 2. S. 260–268. (In Russ.).

13. Belyaeva A.V. Obshiy koren` Filosofii i teologii v lektsyah po dialektike F.D.E. Shleyermahera // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya. 2019. T. 23, no 4. S. 476–487. doi:10.22363/2313-2302-2019-23-4-476-487 (In Russ.).

Информация об авторе

М.П. Арутюнян – доктор философских наук, доцент.

Information about the author

M.P. Arutyunyan is Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 18.06.2025; одобрена после рецензирования 07.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 18.06.2025; approved after reviewing 07.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 50–56
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 50–56

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-50-56

ОСМЫСЛЕНИЕ «МИРОВОЙ ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ» МАРКОМ АВРЕЛИЕМ (ФРАГМЕНТ IV.4): АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

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

Аннотация. В статье исследуется концепция мировой гражданственности (космополитизма) Марка Аврелия, рассматриваемой через антропологическую призму. Автор исследует фрагмент IV.4 из сочинения «Наедине с собой», раскрывая его ключевые аспекты: единство мира как космополиса, общность разумного начала и нравственного закона. Особое внимание уделяется сравнению идей Марка Аврелия с ранними стоиками, что позволяет выявить специфику его подхода – натурализацию гражданства и акцент на имманентности закона. Проводятся параллели с современными антропологическими концепциям М. Шелера, М. Хайдеггера и М. Нуссбаум, подчеркивая диалектику универсального и локального в стоической модели. Исследование демонстрирует актуальность идей Марка Аврелия в контексте современных глобальных вызовов, связанных с экзистенциальной нестабильностью и поиском универсальных оснований человеческого бытия.

Ключевые слова*:* античная философия, философская антропология, стоицизм, этика, мировая гражданственность, Марк Аврелий, М. Шелер, М. Хайдеггер, М. Нуссбаум

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 author explores the concept of world citizenship (cosmopolitanism) as articulated by Marcus Aurelius, viewed through an anthropological lens. The author explores fragment IV.4 from the diary «Meditations», revealing its key aspects: the unity of the world as a cosmopolis, the commonality of rational principles and the moral law. Special attention is paid to comparing the ideas of Marcus Aurelius with the early and late Stoics, which allows us to identify the specifics of his approach – the naturalization of citizenship and the emphasis on the immanence of the law. The author also draws parallels with the modern anthropological concepts of M. Scheler, M. Heidegger and M. Nussbaum, emphasizing the dialectic of the universal and the local in the Stoic model. The study demonstrates the relevance of Marcus Aurelius' ideas in the context of modern global challenges related to existential instability and the search for universal foundations of human existence. The conclusion and the list of sources used are given at the end of the study.

Keywords*:* ancient philosophy, philosophical anthropology, stoicism, ethics, world citizenship, Marcus Aurelius, Max Scheler, Martin Heidegger, Martha Nussbaum

Введение в проблематику

Стоицизм как философское направление остаётся значимым и сегодня, несмотря на прошедшие две тысячи лет. Исследователь стоицизма Э. Лонг отметил, что в середине XX в. в Великобритании и США стоицизм воспринимался как устаревшая концепция, уступающая современным этическим теориям и научным открытиям. Однако интерес к нему возродился в 1980–1990-е гг., когда после окончания холодной войны человечество столкнулось с новой эпохой неопределённости и нестабильности, что сделало стоические принципы вновь актуальными [18]. И сегодня мы переживаем вслед за изменением международной обстановки кризис современного мира, ознаменованный мировоззренческой трансформацией, связанный прежде всего с хрупкостью и изменчивостью мира.

Данное обстоятельство возвращает нас к ключевому тезису, заложившему основу западной рефлексии: «Познай самого себя». (др.-греч. Γνῶθι σεαυτόν) [15: с. 9]. «Познать» – значит «знать», т.е. осознавать свою природу, чтобы достичь гармонии с окружающим миром и найти своё место в нём. Это и есть путь к гармонии.

© Коробейников В.С., 2025

Согласно А.И. Лосеву, античное мировоззрение не просто основано на космоцентризме: космос бездвижен, пространство уже заполнено им самим. Таким образом, мы можем говорить об абсолютном космологизме как об одном из ключевых признаков античной культуры [5: с. 484], чувственно-материальный космос является Абсолютом [6: с. 13]. И проблематика космополитизма – это проблематика не просто организации социально-политической жизни людей, но и определение места человека в мире, что и является основой антропологического принципа, выраженного М. Хайдеггером в концепции «бытия-в-мире» в качестве ключевого экзистенциала.

Античный мир II в., мир культурного и мировоззренческого кризисов, каким его описывает Э.Р. Доддс, а именно как мир, выражающийся разнообразными мифами и фантазиями, часть из которых была заимствована из греческой культуры, а часть – из восточных источников, часто с изменённым смыслом или акцентом [6: с. 69], для нас современен в том ключе, как понимал современность итальянский философ Дж. Агамбен, что современно то, что не совпадает полностью со временем, что не актуально. Однако благодаря такой дистанции современник способен воспринимать и улавливать свое время [1: с. 46]. Более того, современник – тот, кто пристально всматривается в свое время, чтобы увидеть в нем не свет, но тьму [1: с. 49]. В таком ключе проблематика стоического концепта космополиса, осмысленная Марком Аврелием в антропологической плоскости, является одной из центральных при решении вопроса о том, каково положение человека в современном мире. Цель данного исследования – прояснить и актуализировать идеи Марка Аврелия относительно концепта космополиса в антропологическом ключе.

Понятие космополитизма в античной философии

Космополитизм представляет собой этическую и политическую концепцию, постулирующую, что все люди составляют или могут составить единое сообщество разумных существ, обладающих равными правами и моральными обязательствами. Данное объединение основывается на приверженности каждого человека рациональным законам и универсальным моральным нормам. Как отмечает Д. Констан, осмысление мировой гражданственности прослеживается у Гомера, Геродота, софистов, Еврипида [17: с. 474]. Тем не менее более философскую форму понятие космополитизма приобретает благодаря киникам и стоикам [8: с. 60].

Первым космополитом был киник Диоген Синопский. Как гласит известная история, «на вопрос, откуда он, Диоген сказал: “Я – гражданин мира”» [3: с. 233–234]. Также сообщается, что «единственным истинным государством он считал весь мир» [3: с. 236–237]. Однако космополитизм киников отрицал принадлежность к определенному полису, отрицая собственное положение в мире античного человека. Более того, киники не признавали отдельные государства по той причине, что считали их искусственными установлениями, лишающими человека свободы и способствующими его моральному разложению. Киники прямо выступали против государственного устройства как такового. Космополитизм проистекает не столько из неприятия к государству, сколько из его глубокого индивидуализма и эгоизма [2: с. 29].

Иначе осмысляли космополитизм стоики. Цицерон так излагает раннестоическую идею о сообществе разумных людей и богов: «Они считают, что мир управляется помыслом богов и представляет собой единый город и государство людей и богов (communis urbs et civitas hominum et deorum) и частью этого мира является каждый из нас» [11: с. 128–129].

Стоики считали, что разум и его принципы являются основой, из которой формируется система норм, регулирующая поведение как людей, так и богов [8: с. 61].

Важно подчеркнуть, что эти нормы не ограничиваются только правовыми аспектами, но также включают в себя моральные принципы. Более того, стоики имели убедительные теоретические причины для интеграции космической природы в основы их этической теории [16: с. 274].

Разум в стоической философии выполняет функцию унификации, но не просто разум, а «верный разум» (ὀρθὸς λόγος, recta ratio) – ключевое понятие стоической этики. Оно указывает на существование природного морального закона, который «предписывает, что нужно делать, и запрещает то, что не нужно» [11: с. 239].

Следование этим предписаниям и избегание запретов ведёт стоического морального агента к конечной цели (τέλος) – жизни в гармонии с природой. Мудрец, руководствуясь своим верным разумом, совершает правильные поступки: «Нравственно-правильные действия – это, например, быть разумным, быть здравомыслящим, поступать справедливо, испытывать возвышенную радость, творить добро, находить удовольствие, разумно прогуливаться и всё остальное, что соответствует верному разуму» [11: с. 205]. Мы видим, что космополитичное видение человека в мире подразумевает включенность во все процессы бытия всего сущего, и моральные основания, отраженные в

законах, в политике людей – следствие данного включения в мир.

Концепция мировой гражданственности в дневниковых записях Марка Аврелия «Наедине с собой» (др.греч. Τὰ εἰς ἑαυτόν) встречается достаточно подробно, однако во фрагменте IV.4 раскрываются физические предпосылки формирования космополитизма, что для нас в контексте проблематики определения человека в мире с антропологической точки зрения является важным.

Фрагмент IV.4: мир как единый город разума

Фрагмент IV.4 имеет на первый взгляд близкие современности прояснения мировой гражданственности, близкие к социальной философии, а также обнаруживает такие понятия, как Λόγος (мировой порядок), Κοινὸς νόμος (общий закон), Κόσμος πόλις (космополис) и Πολῖται (граждане). Однако мы можем обнаружить ряд интересных мыслей в антропологическом аспекте:

IV.4: Εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί· τίνος γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκεῖθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῖν ἢ πόθεν; ὥσπερ γὰρ τὸ γεῶδές μοι ἀπό τινος γῆς ἀπομεμέρισται καὶ τὸ ὑγρὸν ἀφ ἑτέρου στοιχείου καὶ τὸ πνευματικὸν ἀπὸ πηγῆς τινος καὶ τὸ θερμὸν καὶ πυρῶδες ἔκ τινος ἰδίας πηγῆς (οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἔρχεται, ὥσπερ μηδ εἰς τὸ οὐκ ὂν ἀπέρχεται), οὕτω δὴ καὶ τὸ νοερὸν ἥκει ποθέν [19: с. 51].

IV.4: Если разумное начало в нас общее, и логос, согласно которому мы являемся разумными, общий; если это так, то и предписывающий, что следует делать или не делать, закон общий; если это так, то мы – граждане; если это так, то мы причастны к некому гражданскому устройству; если это так, то мир – это как бы [единый] город. Ибо какого иного общего гражданского устройства кто-либо назовет причастным весь род человеческий? Отсюда же, из этого общего града, и само наше разумное, и логическое, и законопослушное [начало] – или откуда же? Ведь как земное во мне отделено от некой земли, влажное – от иного элемента, духообразное – от некоего источника, а теплое и огненное – от собственного истока (ничто ведь не происходит из ничего, как и не уходит в небытие), так и разумное приходит откуда-то (пер. В.С. Коробейникова).

В данном фрагменте, следуя мысли Марка Аврелия, возможно выделить следующие смысловые аспекты:

1. Мир является единым городом, и все люди – граждане этого универсального города, общины, подчиняющиеся общему закону (ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί).

2. Разумное начало, порядок есть в каждом из нас, и данное начало общее, делающее нас разумными (ὁ λόγος, καθ᾽ ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός).

3. Закон мира управляет космополисом. Из общего логоса следует общий нравственный закон (ὁ νόμος κοινός).

4. Все люди как разумные существа являются гражданами космополиса (πολῖταί ἐσμεν). Более того, все люди участвуют в едином политическом, общинном устройстве (πολιτεύματος).

5. Как все природные элементы происходят из своих источников, так и разум имеет божественное начало, имеет происхождение «откуда-то» (ἥκει ποθέν), а именно от Бога, Природы.

Иными словами, для Марка Аврелия осмысление человеческой природы не просто тесно связанно с разумностью человеческого бытия, но и с природным началом, так как единый Закон, являющийся по определению разумным, един для всего. Люди неразрывны и не противопоставляются природе, ибо все имеет общий Закон. Это перекликается с мыслью Хрисиппа о том, что Закон – это царь в мире людей и богов. Он определяет, что правильно, а что нет, он устанавливает порядок и даёт указания, поэтому он является эталоном справедливости и несправедливости [11: с. 123].

Более того, Марк Аврелий не приводит ассоциации Закона с богами Олимпа, с Судьбой в вышеуказанном фрагменте, что говорит об абстрагировании и концептуализации Закона от других сущих, и, главное, имманентности закона для каждого сущего в бытии. Человек способен сам «о-пределиться» в мире без высшего наставления Судьбы, Космоса. Хрисипп, наоборот, сравнивает Закон с царем. Более того, в другом фрагменте философ сравнивает Закон с Логосом-Зевсом, являющимся общим законом, подчиняющим все сущее [10: с. 42]. Марк Аврелий, наоборот, осмысляет Закон в менее теологизированной форме, но и сохраняет идею имманентности логоса.

Если обратиться к смыслу понятия πόλις, то мы обнаружим, что человек в силу разумности способен организовывать совместное существование. Это схоже с позицией Клеанфа: согласно Стобею, Клеанф утверждал, если государство, будучи установлением для совместной жизни, суть справедли-

вая организация, к которому присоединяются, чтобы воздавать по справедливости, то такая организация является благородной [9: с. 202]. Ибо разумное существо по определению может быть благородным, способным схватывать разумом устройства мира и следовать логике такой организации. Для Зенона Китийского, согласно упоминанию Плутарха и Климента Александрийского, государство – это идеальное общество мудрецов, живущих по единому закону природы [9: с. 202].

Однако Марк Аврелий идет в своей мысли дальше, для него важное значение имеет именно организация мирового общего дела с природой, в общее дело включено и нечеловеческое, ибо все помимо человека разумно. Более того, философ-император предлагает понимать логос и закон не как утопический идеал или идеал только для мудрецов, а как моральный императив не только всех людей, но и всего мира, ибо все разумно, тотально охватывая все бытие в Единое. Более того, для Марка Аврелия важным является тот факт, что человек, будучи ответственным перед самим собой, ответственен за все человечество, что соотносится с идеей римского универсализма, выраженной в формуле Imperium Legis (лат. «Верховенство Закона»).

Во времена Марка Аврелия мировоззренческий кризис, назревший из-за сформированных противоречий в античном мире II в., нуждался в какой-то универсальной модели, которая смогла бы снять противоречия религиозные и культурные. Позднее христианство становится такой моделью, моделью глобального человечества, хорошо соотносившейся с видением Римского мира как Мегаполиса всего разумного. Можно сказать, что интуиция Марка Аврелия – интуиция совершения пересборки (assemblage), если вспоминать идеи Б. Латура.

Также мы обнаруживаем, что Марк Аврелий выстраивает текст как цепочку силлогизмов, что характерно для стоической диалектики:

1. Общность разума (νοερόν κοινόν) →
2. Общность закона (νόμος κοινός) →
3. Космическое гражданство (πολῖται τοῦ κόσμου).

Другими словами, Марк Аврелий не просто понимает идею космополиса, но интериоризирует ее как новую идентичность Римской империи, что в конечном счете связывает идею космополиса, которая, как мы ранее показывали, была во многом концепцией стоической онтологии во времена Ранней Стои, с реальной практикой римского управления. При этом гражданское не отрицает естественное, так как философ-император сравнивает разумное начало с физическими элементами: земное (γεῶδες), огненное (πυρῶδες). Имеет место натурализация гражданства, осмысляемая как естественное состояние в мировом масштабе.

Антропологический аспект концепта «мировой гражданственности»

Антропологический аспект концепта «мировой гражданственности» раскрывается тем, что человек не является отчужденным от собственной природы, ему еще предстоит стать гражданским, а значит, подтвердить свою разумность. Более того, гражданственность всего мира предполагает онтологическую открытость миру, раскрытие своей экзистенции, становление человека в этом мире. Согласно М. Шелеру, человек является единственным существом, способным на духовный акт, способным преодолеть витальные импульсы [14]. Его сущность – в открытости миру (Weltoffenheit), что категорически отличает человека от животного, ибо второе закрыто от мира. Гражданственность предполагает видение своего развития в мировом масштабе. Поэтому для человека главную роль играют ценности, что структурируют бытие, формируют фундамент человеческого [14]. Без видения общей картины мира человек обречен быть в неведении устройства мироздания, особенно когда мир скоротечен, изменчив и в нем сложно «о-пределиться» (Γνῶθι σεαυτόν). И космополис Марка Аврелия, и осмысление М. Шелера говорят о всеединстве всего человечества, а значит, всего разумного.

Это сходно с позицией М. Хайдеггера, для которого человек не просто живое разумное существо, а именно «бытие-в-мире», озабоченное своим местом в нем. Данная концепция раскрывается в фундаментальной работе М. Хайдеггера «Бытие и время». По Ф.-В. фон Херрману, мир Dasein – это повседневная реальность с объектами, взаимодействующими с Dasein. Анализ М. Хайдеггера мира и объектов – ключевой этап исследования Dasein и ответа на вопрос о смысле бытия, основанный на онтологической разнице между ними [13: с. 44–45]. Мир составляет единство с Dasein. Бытие-в-мире – это место проявления Dasein, где оно экзистирует и является условием для своего существования [13: с. 44–45].

В связи с этим, как отмечает И.А. Михайлов, бытие-в-мире является первым экзистенциалом, в котором человек тоскует или пребывает в поиске Я в мире [6]. То, что человек в этом мире стремится к самопознанию как Dasein, свидетельствует о его разобщённости. Он не только ограничен в своём сознании определённым миром, который субъективен, но и стал частью этого мира, который стал ареной его существования. М. Хайдеггер подошёл к пониманию субъекта ближе. Человек стал частью

своего существования и атрибутом своего онтологического статуса.

Бытийные определения присутствия должны быть увидены и поняты a priori на основе бытийного устройства, которое именуется бытием-в-мире [12: с. 53]. Причём само бытие-в имеется в виду как способ бытия сущего, которое есть «в» каком-то другом [12: с. 54]. В этом контексте М. Хайдеггер утверждает, что бытие-в-мире как экзистенциал не подразумевает совместного бытия вещей. Нет никакого другого сущего, кроме Dasein, которое существует вместе с миром [12: с. 55].

Подлинное существование – в осознании конечности. И М. Хайдеггер, и Марк Аврелий видят человека как часть большого целого, и человек всегда имеет ответственность перед самим собой. Ответственность Марка Аврелия – это ответственность перед своей разумностью, а значит, и перед собственной природой, в то время как человек, с точки зрения М. Хайдеггера, ответственен перед собственной экзистенцией. Мир для Аврелия хоть и разумен, но человек бесконечно мал в нем, что вынуждает самого себя возделывать как разумного. И только тогда человек может стать всем, космополитичным.

Также есть некоторые общие моменты идеи космополиса с позицией американского философа М. Нуссбаум. В своем эссе «Патриотизм и космополитизм» она пишет, что космополитизм является таким идеалом, где человек считает себя гражданином мира, уважая универсальные ценности справедливости и равенства. Более того, она ссылается на стоиков, считая, что любой человек может родиться в любой нации. Признавая это, его последователи-стоики считали, что нам не следует позволять национальным, классовым, этическим или гендерным различиям становиться препятствиями между нами и другими людьми [7: с. 115]. Также философ приводит положения, позволяющие реализовать космополитичное человечество:

1. Познание себя через сравнение с другими культурами [7: с. 115].

2. Решение глобальных проблем требует международного сотрудничества [7: с. 116].

3. Моральные обязательства перед всем миром [7: с. 116].

4. Логическая последовательность в защите универсальных ценностей [7: с. 117].

Если сравнивать с позицией Марка Аврелия, то сложно сказать, что М. Нуссбаум учитывает универсальный характер человеческой природы, суть которой – разумность, однако данному философу, равно как и представителям либеральной философии, свойственно осмысливать человека как трансцендентального субъекта в области права, так как он является исключенным из возможных форм контекстов, выраженных и отраженных в дискурсах культур, исторического сознания и т.д. В то время как Марк Аврелий подходит к человеку как к универсальному рациональному субъекту, но учитывая диалектичность и контекст развития человека, ибо человек включен в мир, в Космос, он с ним един тотально, а человек с точки зрения либеральной философской антропологии отчужден от включенности в мир, его бытие не отражается экзистенциалами, а нормативностью. Другими словами, либеральный космополитизм – это трансцендентальный космополитизм, а стоический космополитизм в силу диалектики – это имманентный космополитизм, тем самым вторая модель является синтезом универсального в логике Верховенства Закона (Единого) и локального (Многое) в логике «друг-враг», свойственной античному миру, в особенности полисной системе.

Выводы

Анализ идеи мировой гражданственности, отраженный во фрагменте IV.4 из сочинения Марка Аврелия «Наедине с собой», позволяет раскрыть его понимание космополитизма не только как социально-политической, но и как онтологической концепции бытия человека и его конечности. Человек, будучи частью универсального разумного порядка, включен в единый космополис, где общий закон регулирует как моральные, так и природные процессы. В отличие от раннестоического теоцентризма (Хрисипп, Зенон Китийский) Марк Аврелий акцентирует внимание на имманентности закона, исключая его прямую сакрализацию. Его подход ближе к римскому практическому стоицизму (Сенека, Эпиктет), однако отличается большей натурализацией гражданства, что является атрибутом онтологического статуса человека.

Концепция Марка Аврелия перекликается с экзистенциальной антропологией М. Хайдеггера (Dasein) и аксиологией М. Шелера (Weltoffenheit). Человек, осознавая свою причастность к космополису, обретает ответственность не только перед собой, но и перед человечеством как универсального порядка.

Сопоставление с идеями М. Нуссбаум выявляет ключевое отличие концепции Марка Аврелия: его стоический космополитизм основан на имманентной разумности природы, тогда как либеральный космополитизм Нуссбаум – на трансцендентальном нормативном идеале. Марк Аврелий предлагает диалектическую модель космополитизма, синтезирующую универсальное (Единый закон) и ло-

кальное (полисная идентичность). Логика римского полиса в стоическом осмыслении – синтез.

Таким образом, концепция мировой гражданственности, выраженная Марком Аврелием, в контексте антропологических моделей XX в. созвучна современными глобальным вызовам, обусловленным экзистенциальной нестабильностью мира, что делает идеи Марка Аврелия особенно востребованными для осмысления места человека в условиях цивилизационного кризиса.

Список источников

1. Агамбен Дж. Что современно? Киев : Дух і Літера, 2012. 78 с.

2. Бровкин В.В. Космополитизм и патриотизм в греческой философии в период раннего эллинизма // Respublica Literaria. 2020. Т. 1, № 1. С. 25–39.

3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев ; пер. М.Л. Гаспарова. 2-е изд. Москва : Мысль, 1986. 571 с.

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

5. 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.

6. Михайлов И.А. Бытие-в-мире. Электронная библиотека Института философии РАН. URL: https://iphlib.ru/library/ collection/newphilenc/document/HASH3d329c564292ada0279a3d (дата обращения: 16.05.2025).

7. Нуссбаум М. Патриотизм и космополитизм // Логос. 2006. № 2 (53). С. 4–27.

8. Санженаков А.А. Проблема морального прогресса и стоический космополитизм // Этическая мысль. 2021. Т. 21, № 1. С. 59–70.

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. 2. Физические фрагменты. Москва : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002. 272 с.

11. Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты. Москва : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 302 с.

12. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : Ад Маргинем, 1997. 452 с.

13. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск : ЕГУ ЗАО «Пропилеи», 2000. 192 с.

14. Шелер М. Положение человека в космосе. URL: http://www.philosophy.ru/library/sheler/sheler_human_kosmos.html (дата обращения: 16.05.2025).

15. Ячин С.Е. Аналитика человеческого бытия : введение в опыт самопознания. Систематический очерк. Москва : ИНФРА-М, 2014. 235 с.

16. Betegh G. Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXIV. Oxford, 2003. P. 273–302.

17. Konstan D. Cosmopolitan Traditions // A Companion to Greek and Roman Political Thought. Chichester, 2009. P. 473–484.

18. Long A.A. Stoicism Ancient and Modern // Modern Stoicism. URL: https://modernstoicism.com/stoicisms-ancient-and-modern-by-tony-a-a-long/ (accessed: 16.05.2025).

19. Μάρκος Αυρήλιος. Τὰ εἶ ς ἑαυτόν. Cambridge : The Loeb Classical Library ; Harvard University Press, 1946. 414 p.

References

1. Agamben J. Chto sovremenno? [What is Contemporary?] Kiev : Dukh i Litera, 2012. 78 p. (In Russ.).

2. Brovkin V V. Kosmopolitizm i patriotizm v grecheskoi filosofii v period rannego ellinizma [Cosmopolitanism and Patriotism in Greek Philosophy During the Early Hellenistic Period] // Respublica Literaria. 2020. T. 1, № 1. P. 25–39. (In Russ.).

3. Diogen Laertskii. O zhizni, ucheniiakh i izrecheniiakh znamenitykh filosofov [On the Lives, Teachings, and Sayings of Eminent Philosophers] / red. toma i avt. vstup. st. A.F. Losev ; per. M.L. Gasparova. 2-e izd. Moskva : Mysl', 1986. 571 p. (In Russ.).

4. Losev A.F. Istoriia antichnoi filosofii v konspektivnom izlozhenii [History of Ancient Philosophy in a Concise Presentation]. 2-e izd., ispr. Moskva : CheRo, 1998. 192 p. (In Russ.).

5. Losev A.F., Takho-Godi A.A. Antichnaia literatura : uchebnik dlia vysshei shkoly [Ancient Literature : Textbook for Higher Education] / pod red. A.A. Takho-Godi. 5-e izd., dorab. Moskva : CheRo, 1997. 543 p. (In Russ.).

6. Mikhailov I.A. Bytie-v-mire [Being-in-the-World]. Elektronnaia biblioteka Instituta filosofii RAN. URL: https://iphlib.ru/library/ collection/newphilenc/document/HASH3d329c564292ada0279a3d (accessed: 16.05.2025). (In Russ.).

7. Nussbaum M. Patriotizm i kosmopolitizm [Patriotism and Cosmopolitanism] // Logos. 2006. № 2 (53). P. 4–27. (In Russ.).

8. Sanzhenakov A.A. Problema moral'nogo progressa i stoicheskii kosmopolitizm [The Problem of Moral Progress and Stoic Cosmopolitanism] // Eticheskaia mysl'. 2021. T. 21, № 1. P. 59–70. (In Russ.).

9. Stoliarov A.A. Fragmenty rannikh stoikov. T. I. Zenon i ego ucheniki [Fragments of Early Stoics. Vol. I. Zeno and His Pupils]. Moskva : Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina, 1998. 230 p. (In Russ.).

10. Stoliarov A.A. Fragmenty rannikh stoikov. T. II. Khrizipp iz Sol. Ch. 2. Fizicheskie fragmenty [Fragments of Early Stoics. Vol. II. Chrysippus of Soli. Part 2. Physical Fragments]. Moskva : Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2002. 272 p. (In Russ.).

11. Stoliarov A.A. Fragmenty rannikh stoikov. T. III. Ch. 1. Khrizipp iz Sol. Eticheskie fragmenty [Fragments of Early Stoics. Vol. III. Part 1. Chrysippus of Soli. Ethical Fragments]. Moskva : Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2007. 302 p. (In Russ.).

12. Khaidegger M. Bytie i vremia [Being and Time]. Moskva : Ad Marginem, 1997. 452 p. (In Russ.).

13. Kherrmann F.-V. fon. Poniatie fenomenologii u Khaideggera i Gusserlia [The Concept of Phenomenology in Heidegger and Husserl]. Minsk : EGU ZAO "Propilei", 2000. 192 p. (In Russ.).

14. Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The Human Being's Place in the Cosmos]. URL: http://www.philosophy.ru/ library/sheler/sheler_human_kosmos.html (accessed: 16.05.2025). (In Russ.).

15. Yachin S.E. Analitika chelovecheskogo bytiia : vvedenie v opyt samopoznaniia. Sistematicheskii ocherk [Analytics of Human Being : Introduction to the Experience of Self-Knowledge. A Systematic Essay]. Moskva : INFRA-M, 2014. 235 p. (In Russ.).

16. Betegh G. Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXIV. Oxford, 2003. P. 273–302.

17. Konstan D. Cosmopolitan Traditions // A Companion to Greek and Roman Political Thought. Chichester, 2009. P. 473–484.

18. Long A.A. Stoicism Ancient and Modern // Modern Stoicism. URL: https://modernstoicism.com/stoicisms-ancient-and-modern-by-tony-a-a-long/ (accessed: 16.05.2025).

19. Μάρκος Αυρήλιος. Τὰ εἰ ς ἑαυτόν. Cambridge : The Loeb Classical Library ; Harvard University Press, 1946. 414 p.

Информация об авторе

В.С. Коробейников – аспирант, ассистент.

Information about the author

V.S. Korobeynikov is a postgraduate student, an Assistant Lecturer.

Статья поступила в редакцию 14.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 14.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 57–64
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 57–64

Научная статья
УДК 791.43
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-57-64

ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ КИНО

Никита Александрович Гуршалов
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, NikitaGurshalov@yandex.ru

Аннотация. Возможно ли определить специфику кинематографа как искусства? Обнаружить центральную идею, ядро, сущность данного явления? В статье мы исследуем этот вопрос через соединение феноменологической редукции Эдмунда Гуссерля с идеей Андрея Тарковского о запечатлённом времени. Анализ фильмов и теоретических работ Тарковского показывает, что он мыслил кино в феноменологической логике. То есть он полагал, что у кино должна быть особая специфика, которая резко отличала бы его от других искусств и которую он искал в своём творчестве. В конечном счёте он решил, что эта специфика состоит в запечатлении времени, что отразилось в содержании и стиле его картин. Мы поставили себе задачу выяснить, можно ли считать запечатленное время эссенцией кино. Однако сопоставляя данную концепцию с работами других теоретиков кино, писавших о его сущности, мы столкнулись с трудностями, которые, с нашей точки зрения, делают проблематичным поиск феноменологического основания кино. Это показывает определенные ограничения в применимости эссенциалистского подхода. В статье обозначены некоторые из этих проблем. Для их решения предлагается обратиться к акторно-сетевому методу, который рассматривает сущность не как ядро, а как часть более обширной и масштабной сети отношений между различными акторами. Это позволяет объяснить, как наряду с концепцией Тарковского о запечатленном времени могут сосуществовать и другие концепции сущности кино.

Ключевые слова: теория кино, феноменология, акторно-сетевая теория, А.А. Тарковский

Благодарности: автор благодарит своего научного руководителя кандидата философских наук, доцента С.Ю. Пчелкину за ценные замечания, помощь в продумывании, доработке и редактировании текста.

Original article

PROBLEMS OF THE PHENOMENOLOGICAL DEFINITION OF CINEMA

Nikita A. Gurshalov
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, NikitaGurshalov@yandex.ru

Abstract. Is it possible to define the specifics of cinema as an art? To discover the central idea, the core, the essence of this phenomenon? In the article, we explore this issue by combining Edmund Husserl's phenomenological reduction with Andrei Tarkovsky's idea of imprinted time. An analysis of Tarkovsky's films and theoretical works shows that he thought of cinema in a phenomenological logic. That is, he believed that cinema should have a specificity that would sharply distinguish it from other arts and which he was looking for in his work. Ultimately, he decided that this specificity consisted in imprinting time, which was reflected in the content and style of his films. We set out to determine whether imprinted time can be considered the essence of cinema. However, comparing this concept with the works of other film theorists who wrote about its essence, we faced certain difficulties, which, in our opinion, make it problematic to find the phenomenological basis of cinema. This shows certain limitations in the applicability of the essentialist approach to the description of the phenomenon of cinema. The article highlights some of these issues. To solve them, it is proposed to turn to the actor-network method, which considers the essence not as a core, but as part of a broader and larger network of relationships between different actors. This allows us to explain how, along with Tarkovsky's concept of imprinted time, other concepts of the essence of cinema can coexist.

Keywords: theory of cinema, phenomenology, actor-network theory, A.A. Tarkovsky

Acknowledgements: the author expresses his gratitude to his scientific supervisor Cand. of Sci. S.Y. Pchelkina for valuable comments, assistance in thinking through, refining and editing the text.

«Наше намерение <...> заключается как раз в том, чтобы положить основание феноменологии как *эйдетической* науке, как сущностному учению о трансцендентально очищенном сознании. Если это нам удастся, то феноменология охватит, как принадлежащие ей, все "*имманентные сущности*", т.е. те сущности, какие индивидуализируются исключительно в индивидуальных событиях потока сознания, в каких бы то ни было текущих отдельных переживаниях» [7: с. 184].

Именно так Эдмунд Гуссерль определял смысл феноменологической философии – охватить имма-

© Гуршалов Н.А., 2025

нентные сущности феноменов в сознании человека. Мы решили попробовать применить данную идею к кинематографу. Можно ли определить сущность такого сравнительно небольшого и нового феномена, такого отдельного вида искусства, как кино? Кажется, что определение чего-либо является хорошей стартовой точкой, чтобы начать философски анализировать некое явление. Вскрыть его ядро, суть, сущность, показать, что в нём главное и основное, на чём оно строится. Если бы это удалось, то вокруг такой неоспоримой, аподиктической по Гуссерлю, сущности можно было бы сооружать все остальные суждения о кино как искусстве, но уже имея прочные основания в виде его глубинной философской идеи.

На первый взгляд, в этой интенции нет ничего принципиально нового. Такие разные философы, как Платон, Декарт, Фома Аквинский, Мартин Хайдеггер, искали сущностные первоначала бытия и других, более частных, вещей. Однако поскольку кино является относительно новым феноменом, вопрос о его специфике представляется актуальным и всё ещё не имеет однозначных стабилизированных ответов. Это отражено в работах по теории кино. Их авторы, как правило, тоже с этого начинают: они так или иначе пытаются найти стержень, вокруг которого вращается данный феномен, большое количество примеров чему можно найти в обзорах теорий кино [17]. Однако со времен Древней Греции мы знаем, что для философии этап определения нередко представляет собой нечто большее, чем просто промежуточный ход. Порой именно он составляет смысл философской работы. Как правильно определить объект? С какими предпосылками подходить к нему? Можем ли мы верно установить его идею? Мы решили, что если исследовать кино философски, то стоит начать именно с этих вопросов. И взяли в качестве опоры метод феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Почему была выбрана феноменология? Дело в том, что она как раз предлагает философский способ усмотрения сущностей в актуальной и современной редакции. Преимущество данного подхода нам виделось в том, что он номинально позволяет подойти к феномену без предрассудков за счёт трансцендентальной редукции. Гуссерль уверяет, что возможно получить чистое представление о вещах, как они даются нашему мышлению, прежде чем рассуждать о них с каких-либо предвзятых позиций: естественнонаучных, метафизических, психологических, эмпирических и т.д. Это казалось очень хорошим способом обезопасить себя от абстракций и контаминаций. Прежде чем оценивать духовную роль кино, рассуждать о его диалектике или эволюции, а также о контекстах его существования (экономических, социальных, психологических), казалось правильным ясно очертить круг нашего понимания явления, дать ему строгое определение. Именно для таких целей феноменология как строгая наука и создавалась Гуссерлем: вскрыть фундаментальные основания вещей, на которых можно строить здание остальных знаний о них. Поэтому мы выбрали именно её. Итак, мы поставили себе задачу ответить на вопрос: можно ли рассмотреть концепцию А.А. Тарковского о запечатлении времени в качестве феноменологического основания кино как вида искусства?

Теоретические работы Тарковского показывают, что он интуитивно мыслил как раз в нужной нам логике. Он один из тех авторов, кто искал эту специфику, остро чувствуя, что она ещё недостаточно определена, и это создаёт проблемы с восприятием кино. Кино всё ещё выглядит чем-то недостаточным, незрелым, несостоявшимся на фоне других искусств. Напомним, что речь идёт о 60–70-х гг. XX в., когда такие дискуссии были особенно актуальны. Тарковский отвергал синтетические концепции: если кино – просто соединение разных искусств, значит, оно не имеет собственного голоса и не является чем-то особенным. Для кино должен существовать свой фундамент, как звук для музыки, цвет для живописи или характер для театра. Некая уникальная и неповторимая функция, которую может выполнять только кино. В отличие от многих других режиссёров, Тарковский сформулировал достаточно последовательную и объёмную теорию о том, что может быть спецификой кино. И это как раз то, что нужно нам в нашем исследовании. К тому же, будучи режиссёром, Тарковский показывает в своих лекциях и выступлениях примеры, как именно эта специфика работает в его собственных и чужих картинах, т.е. связывает теорию с практикой.

Анализируя высказывания режиссёра, мы пришли к следующим суждениям. Он считал, что ядро кино как искусства в том, что оно позволяет *запечатлеть само время, непосредственно в его фактических формах, материальных и реальных проявлениях*. «Время в форме факта» [3: p. 63–64]. Кино и только кино способно изобразить саму материю времени, показать время, как вещь или живое существо, превратить его из абстракции в нечто доступное ощущениям. Тогда как в других искусствах время присутствует лишь косвенно, в качестве априорного условия. Если взять самую простую киноленту, в которой ещё нет ничего: ни ак-

тёрской игры, ни спецэффектов, ни монтажа, ни глубокой идеи, – то она будет «куском» запечатлённого времени. Примером такого аскетизма для Тарковского был один из первых фильмов в истории «Прибытие поезда на вокзал Ла-Сьота» (реж. Л. Люмьер и О. Люмьер, 1896).

Вот как Тарковский формулирует смысл своего творчества: «Свою профессиональную задачу я усматриваю в том, чтобы создать свой, индивидуальный поток времени, передать в кадре свое ощущение его движения – от ленивого и сонного до мятущегося и стремительного» [3: p. 120–121]. В его фильмах эта идея передаётся несколькими часто использующимися приёмами. Если представить их в форме простой классификации, то мы могли бы выделить пять основных видов таких темпоральных тропов в его творчестве:

1. Внутрикадровый монтаж.

2. «Саба».

3. Монтажно-темпоральные мозаики.

4. Заземление прошлого и будущего через настоящее.

5. Хроника (и псевдохроника).

1. К примерам внутрикадрового монтажа относится использование долгих планов или проездов в его фильмах: сцена ослепления в ленте «Андрей Рублёв» (1966), автомагистрали в «Солярисе» (1972), эпизод с ветром в поле в «Зеркале» (1974), поездка на дрезине и медитативный момент с утонувшими в воде вещами в «Сталкере» (1979), дождь в доме сумасшедшего в «Ностальгии» (1983) и дожди в финале «Сталкера» [2: с. 309]. В целом Тарковский не любил монтажный кинематограф с большим количеством склеек. Вместо этого он стремился создавать напор времени внутри кадра, насыщая кадр деталями. Это создавало эпизоды с разреженным действием, похожие на музыку сцены-состояния, сцены без действия, где почти ничего не происходит. Их значение в том, чтобы погружать зрителя в темпоральный поток, позволяя смыслу ненавязчиво проявиться самостоятельно, без давления, как фигуры постепенно проявляются на полароидных снимках. Записи Тарковского показывают, что в своих фильмах он хотел добиться лаконичности хайку, избежав давления прямолинейного символизма [3: p. 106]. Одним из его любимых способов достижения этого эффекта была демонстрация двух близких, лишь немного отличающихся состояний. Его волновало, как передать тонкие метаморфозы природы – начало и окончание дождя, зарево рассвета и вечерние сумерки, полное безветрие, рассеивающийся туман. Дистанция между едва различающимися состояниями определяет «медленный» стиль его фильмов. Порой внутрикадровый монтаж используется им для создания знаменитых переходов между явью и сном, как в сцене засыпания Горчакова в «Ностальгии».

2. Чтобы охарактеризовать второй приём, передающий идею материализации времени, обратим внимание на то, как в книге «Запечатленное время» Тарковский упоминает японское слово «саба», которое, согласно режиссеру, означает такое состояние вещей, когда под воздействием времени они стареют, размягчаются и рушатся, медленно покрываются трещинами, ржавчиной и пылью – иными словами, напитываются временем [3: p. 59]. Вот почему в его картинах много сцен в заброшенных зданиях с обшарпанными стенами и забытыми вещами. Таких моментов особенно много в «Ностальгии» и «Сталкере». К примеру, эпизод из «Сталкера»: герои ненадолго заснули на привале, и камера под медитативную музыку Эдуарда Артемьева плывёт вдоль потока мутной воды, в которой утонуло множество разнообразных вещей из разных эпох. В своей брошенности эти вещи сохраняют присутствие прошлого в настоящем, транслируют хаотическое, запутанное напластование разных временных отрезков друг на друга.

3. Несмотря на приверженность аскетизму в позднем творчестве и критику монтажного кино, в ранних фильмах Тарковский также активно использует то, что мы могли бы назвать «монтажно-темпоральными мозаиками», часто смешивая эпохи, события и сюжеты, которые удалены друг от друга. Режиссёр предпочитал понимать монтаж, опять же, как ваяние из времени, а не как создание нового смысла при соединении двух кусков отснятого материала [1: с. 86]. Апогеем этих сложных монтажных ассамбляжей является, конечно, фильм «Зеркало». Он целиком состоит из разрозненных фрагментов воспоминаний умирающего человека, переплетённых с хроникой, фантазиями, предположениями, снами в нехронологическом порядке. Возникает своеобразный эон, где эпизоды памяти не распределены последовательно, а находятся в синхронии. В «Андрее Рублёве» мы также видим не камерный эпизод из жизни художника, а эпический монтаж значимых моментов всей биографии. Поворотные моменты жизни иконописца перебиваются дополнениями о второстепенных персонажах, лишь по касательной вплетающихся в судьбу главного героя, а также более масштабными историческими отступлениями, характеризующими эпоху, в которой жил Рублёв, и даже своеобразным выходом на современность через появление цвета у икон в конце киноленты.

4. В свою очередь, оригинальность подхода Тарковского к историческим и фантастическим сюжетам сказалась в том, что он намеренно «заземлял» действие, чтобы прошлое и будущее воспринимались как настоящее, как нечто близкое и понятное нынешним людям. Так, из замысла «Андрея Рублёва» активно искоренялся весь лубок, картинное, экзотическое впечатление костюмной исторической драмы [3: p. 78]. Из картин «Солярис» и «Сталкер» убирались элементы фантастики (в особенности из последнего): необычные декорации, спецэффекты, атрибуты и технологии будущего [13: с. 65]. В обоих случаях это входило в режиссёрский замысел показать сходство экзистенциальных проблем разных периодов, проблем, которые остаются подобны нашим, несмотря на временную дистанцию.

5. Наконец, Тарковский любил хронику, использовал её в фильмах «Иваново детство» и «Зеркало», имитировал в «Солярисе». Вот как он описывал идеальный случай работы с фильмом. Берется миллион метров пленки. На неё секунда за секундой фиксируется вся жизнь человека от рождения до смерти. Не вымышленного персонажа, а именно настоящего человека. Затем отснятый материал монтируется, и получается две с половиной тысячи метров плёнки – полуторачасовой фильм [3: p. 65]. Хроника воспринималась режиссёром как один из способов непосредственного и чистого фиксирования времени, а значит, отвечала, согласно его представлениям, важнейшей функции кино.

Итак, Тарковский хотел обосновать десятую музу – музу времени, которая для него воплотилась в виде кинематографического искусства. Иногда он говорит о времени, словно о волшебной глине, из которой режиссёр ваяет свой фильм. Иногда, наоборот, о том, что кино дало нам в руки матрицу реального времени, что нужно фиксировать время, как оно есть, снимая близко к хронике [3: p. 63].

В сжатой форме мы охарактеризовали ключевые черты этой всеобъемлющей и изящной теории киноискусства, которая в полноте представлена в фильмах и книгах Тарковского. Важно также отметить, что на философском уровне к похожим выводам относительно сущности кино пришёл Жиль Делёз. В своём двухтомнике «Кино» он так же, как и Тарковский, утверждает, что фильмы исторически развивались от образа-движения к образу-времени [8]. Для Делёза образ-время был связан с монтажом как новым принципом организации целого в кинокартине. Монтаж через разрывы-склейки создаёт, по мысли Делёза, время и позволяет выстроить темпоральный поток определенным образом. Делёз описывает различные стили и течения кино, разных режиссёров в хронологической последовательности как некие шаги на пути развёртывания специфики кино, состоящей в монтаже как образе-времени. Его взгляд в чём-то отличается от взгляда Тарковского, однако нам представляется, что это в конечном счёте схожие идеи. Из всех известных нам крупных теоретиков, писавших об эссенции киноискусства, Делёз оказался наиболее близок к Тарковскому в понимании сущности кино. Изначально казалось, что Делёз позволил утвердиться в нашей гипотезе и провести дополнительную связь между работой Тарковского и теми авторами, кто как раз акцентировал значение монтажных приёмов в качестве своего рода «сердца» кино, например с С.М. Эйзенштейном [16: с. 269–274]. Эта связь интересна тем, что сам Тарковский не любил ни фильмы Эйзенштейна, ни монтажный кинематограф в эйзенштейновском смысле.

Однако параллельно с тем, как мы анализировали сведение специфики кино к запечатлению времени, в нашем исследовании возникла контртенденция, противоречащая изначальному замыслу. Если Тарковский прав в своей редукции, т.е. сведению кино к «ваянию из времени», каким образом другие режиссёры и исследователи могут получать качественные результаты, не будучи даже знакомы с данной теорией и практикуя нечто совершенно иное? Можем ли мы утверждать, что определение кинематографа как «запечатленного времени» правильное? Как вообще возможны различные его определения? В качестве примера приведём мнение Свена Нюквиста, оператора фильмов И. Бергмана, в период его работы над фильмом «Жертвоприношение». Нюквист был удивлен тем, что Тарковского вообще интересуют такие вещи, как отражение потока времени в кадре (см. документальный фильм «Свет составляет мне компанию», реж. К.Г. Нюквист, 2000). Следовательно, великий режиссёр И. Бергман не ставил время во главу угла в своём творчестве. С точки зрения эйдетической рефлексии, следовательно, наших предпосылок, это является существенной проблемой, поскольку по Гуссерлю аподиктические основания феноменов должны быть очевидны нашему сознанию и легко схватываться интуицией [7: с. 107]. Но чем больше мы изучали различные подходы к проблеме, тем больше становилось понятно: за более чем сто лет существования кино так и не сформировалось безапелляционное и всеми признанное мнение относительно его сущности. Ряд авторов [5; 9] утверждают, что смысл кино в фиксации физической реальности, как она есть, даже с оттенком научной объективности. Известный семиотик Р.О. Якобсон пишет на этот

счёт: «Звуковая или зрительная реальность, превращённая в знак, и образует специфическую материю киноискусства» [14: с. 26]. Другие [4; 16: с. 303; 18] полагают, наоборот, что кино работает не как физическая реальность, а как субъективная человеческая психика, и в этом его основной принцип. Для Ингмара Бергмана главным достижением кино был крупный план лица [6], а для Федерико Феллини самым важным был свет в кадре [15]. Некоторые видят кино в качестве синтетического искусства, главная особенность которого – объединять в себе предыдущие формы и виды: театр, музыку, танцы, прозу, поэзию и т.д. Кино можно рассмотреть и как языковую либо знаковую систему, о чём пишут Юрий Михайлович Лотман, Реймон Беллур, Умберто Эко и Жан Митри [11; 14: с. 33–45, 79–102, 221–231]. А можно – как средство коммуникации, одно из многочисленных медиа [12: с. 323–339]. Иной взгляд можно обнаружить у философа Ролана Барта, который считает, что особенность кино состоит в наличии «третьего смысла»: непроизвольно попадающих в кадр случайных элементах, которые становятся носителями неожиданного, незапрограммированного значения [14: с. 176–189].

В феноменологическом подходе мы не обнаруживаем критерия, который позволил бы установить, какое из предлагаемых определений правильное, необходимое, истинное. Исходя из метода, такое определение должно быть усмотрено интуитивно, как некая очевидность, которая становится доступной в том случае, если вынести за скобки естественнонаучную установку, из которой мы изначально не исходили. Тем не менее, сосредоточившись на субъективном значении, мы могли рассчитывать на то, что найдём аподиктическую сущность феномена для сознания, некую «чистую идею» кинематографа. Но, рассматривая вышеприведенные позиции, мы не видим здесь ничего очевидного и непосредственного. Неочевидность доказывается уже самим фактом существования такого количества противоречивых мнений. Если бы было что-то очевидное в определении кино, то это наверняка отмечали бы все авторы, исследующие его. Определения повторялись бы и совпадали. Каждый из авторов пришёл бы к выводу, что кино есть запечатление времени по преимуществу. Точно так же нельзя сказать, что в определениях мы усмотрели какую-либо непосредственность. Мы приходим к обратному: определение есть своего рода опосредование, парафраз. Определять означает говорить, что нечто является чем-то ещё. Определяя кино через запечатление времени, мы не вскрываем фундамент кино, а выстраиваем связь кино со временем, создаём некий гибрид. Говорить о непосредственности было бы возможно, пожалуй, лишь определяя кино через кино, но это было бы бессмысленно. Хотя при этом стоит отметить, что феноменологический подход позволяет нам глубоко погрузиться в изучение какого-то одного аспекта феномена.

Таким образом, проблема поиска фундаментальной сущности (представляется, что это актуально для разных эссенциалистских подходов, не только для феноменологии) в том, что определения сами по себе являются как раз результатом неочевидности, а также гибридом или композитом, состоящим из вещей, которые, в свою очередь, тоже состоят из других вещей. Выбирая определение, мы концентрируемся на одной цепочке связей в сложной сети отношений и редуцируем эти отношения к данному аспекту в целях удобства или необходимости упрощения в данный момент. Подобная цепочка или ядро выбирается на основании разных предпосылок и критериев по ситуации, с определенного ракурса, который сам впоследствии может измениться. Мы не хотим сказать, что определения бесполезны. Наоборот, они сами по себе очень полезны, ведь позволяют ограничить количество рассматриваемых элементов, сфокусировать внимание, достигнуть понимания в коммуникации и логичности в мышлении. Они оказываются полезными, если предыдущее определение было неверным. Но проблема с ними начинается тогда, когда их предлагается взять в качестве очевидной и непосредственной сущности и изначального фундамента, который якобы составляет всё существенное и управляет всем остальным в мире этого феномена. В таком случае сущности становятся обедняющими и блокирующими возможность анализа и учета других важных аспектов, а также постановки других актуальных вопросов. Это не позволяет увидеть другие взаимодействия и отношения. Тогда исследование отношений ограничивается воспроизводством фундаментального определения.

Решение этих трудностей можно найти, если обратиться к акторно-сетевой теории (АСТ) Бруно Латура. Акторно-сетевая теория предлагает *сопротивляться поиску готовых фундаментальных определений, вместо этого строя гибриды, композиты или конструкции*. Подход Латура интересен тем, что он рассматривает сущности как отдельные связи в сети более запутанных, пересекающихся и слоистых отношений. Сущность – это не кукловод, который манипулирует всем остальным. Сущность – это звено в цепи, которое имеет какой-то прагматический смысл. Дело обстоит так, как

если бы все определения-сущности схватывали с разным успехом отдельные участки практик, всегда остающихся более масштабными и разнородными. Методически у Латура это выражается в требовании локализации глобального [10]. Утверждается, что нет универсального фрейма, детерминирующей структуры, привилегированного места, с которого можно увидеть всё существенное. И попытки их обрести через правильное определение сущности чего-либо, как мы и пытались сделать в отношении кино через концепт Тарковского, освещают только часть этих практик. Ни одно из определений, пусть даже взятое у выдающегося режиссёра, не объяснит всего важного в явлении и не станет стержнем для всего остального. Естественно, это никак не умаляет гениальности Тарковского или его фильмов, которые вызывают наше искреннее восхищение. Скорее мы хотим подчеркнуть разнообразие и сложность самого феномена кино.

Латур предлагает прослеживать и описывать сеть взаимосвязанных акторов, которые лежат на одной «плоскости», на одной «доске»; ни один из них не трансцендентен по отношению к остальным, не возвышается над другими в качестве их гарантированного объяснения. Ценность самих акторов может меняться в зависимости от ситуации. Это соответствует тому, что, когда режиссёр создаёт свой фильм, он на самом деле не может только запечатлевать время, только показывать действительность, как она есть, только изображать субъективный психический процесс или только придумывать некий новый киноязык. Скорее, фильм является узлом пересекающихся траекторий, которые включают в себя бесконечно больше элементов, чем одна-единственная сущность: сценарий, актёров, идеи, монтаж, технику, натуру, костюмы, грим, бюджет, прокат, атмосферу внутри кадров, влияние других фильмов, пристрастия участников съёмочной группы, требования продюсеров, конфликты на площадке. Разумеется, не последнее место в этом списке занимает запечатление времени. Но редуцируя всё это к одному, мы не получаем уникальной специфики, которая позволяет описывать и понимать целостный процесс производства и восприятия кино.

Как нам видится, подобная редукция порождает две возможные траектории действий. Одна состоит в том, что придётся отказаться от всех остальных интерпретационных моделей, даже там, где они полезны и удобны. Теперь нам уже понятно, что это помогает сосредоточиться на определённых аспектах феномена кино, но у такого решения есть и негативная сторона. Оно может лишить нас необходимой открытости и гибкости на случай, если определение нужно будет дополнить, расширить, улучшить, поменять. Каким было бы определение кинематографа, если бы мы дали его в 1905 г.? Вряд ли речь шла бы о монтаже, запечатлении времени, новой музе и т.д. Вполне возможно, что мы определили бы его сущность довольно просто – ярмарочное развлечение. В итоге именно благодаря трансформации определения кино смогло пройти путь к чему-то большему и стать искусством, которым оно считается сегодня. Вторая возможная траектория состоит в том, чтобы вносить элементы других теорий в свою, даже если они изначально не имели к ней отношения. Именно это и позволяет Тарковскому проявлять гибкость и творческую чуткость. Ведь и само время тоже является масштабным, комплексным, сложным феноменом. Оно может подразумевать воспоминания, мечты о будущем, ностальгию, прогресс или регресс, вечное и преходящее, фантазии и страхи. Время так тесно связано с жизнью и принимает столь многочисленные формы, что это позволяет Тарковскому не замыкаться в узких рамках концепции и на самом деле обращаться к разным спецификам или сущностям кино. Кроме того, время в значительной степени можно воспринимать в качестве основания и для других видов искусства, что не даёт связать его исключительно с кинематографом.

Таким образом, нам стало ясно, что начинать с усмотрения сущности при исследовании кино не столь верно, как казалось в начале. Американский исследователь кино, формалист Дэвид Бордуэлл пишет, что поиски оснований кино ведутся с самого начала его существования [19: p. 31–32]. Ни одна из таких теорий так и не заняла привилегированного положения в film studies. Тем не менее они были действительно полезны в тех случаях, когда приводили к появлению или обобщению конкретных практических техник, своего рода удачных «рецептов», которые потом кочевали из фильма в фильм, чтобы измениться и адаптироваться под задачи конкретных картин. Если понять тему запечатления времени как ряд таких приёмов, тогда станет ясно, почему такие режиссёры, как Николас Виндинг Рефн или Ларс фон Триер могут что-то брать у Тарковского, не ставя в центр проблему времени. Сам Бордуэлл предлагает более простой подход «проблемы-решения» [19: p. 149–157]. В ходе создания фильма режиссёр сталкивается с проблемами и ищет решения, чтобы с ними справиться. Если решение было успешно, его начинают копировать другие, применяя его к своим задачам и проблемам, так оно становится популярным «приёмом».

Хотя это выглядит довольно просто, однако представляется, что такой подход соответствует тому, как на самом деле протекает творческий процесс.

В качестве вывода мы можем сказать, что несмотря на многочисленные попытки разных авторов установить специфику кино и вопреки тому, что одну из них предпринимает столь гениальный режиссёр, как Тарковский, на самом деле дать однозначное определение кино проблематично. Кино лежит на пересечении самых разных сущностей, траекторий, отношений, которые, в свою очередь, сами меняются, и представляется сложным сказать, какие из них будут самыми важными в тот или иной момент. Тогда как феноменологический подход полагает, что можно прямо, очевидно и непосредственно схватить какую-то однозначную сущность, как она представляется сознанию любого рационального человека. И это действительно полезно для описания отдельных аспектов феномена.

В свою очередь, акторно-сетевой подход делает акцент на связях и соединениях между разными аспектами. Данный подход утверждает, что привилегированной, глобальной, аподиктической сущности нет. Искать тотальную суперструктуру бессмысленно [10: с. 347]. Однако будучи локализованными, структуры превращаются в практики, которые могут быть перенесены в разные ситуации, воспроизведены в новых условиях, решая схожие проблемы. Фактически, это постоянно и происходит в кинопроизводстве. Критерием определения пригодности структуры становится прагматическая польза в процессе опыта создания фильмов или их аналитики. Если рассматривать сущность не как ядро, а как звено в цепи, и понять формулу «кино есть запечатлённое время» в качестве ряда локальных техник и практик, это даёт возможность задаться вопросами иного характера, нежели поиск оснований. Например, каким образом, по каким каналам, сетям, институтам осуществлялась метаморфоза сущности кино от развлечения к искусству? Как через синтез науки, техники, религии и искусства стало возможным само возникновение темы запечатления времени в картинах Тарковского? И не открывается ли нам более привлекательная перспектива узнать из творчества Тарковского что-то новое о природе самого времени?

Список источников

1. Тарковский А.А. Лекции по кинорежиссуре. Монтаж // Искусство кино. 1990. № 10. С. 83–92.
2. Тарковский А.А. Мартиролог. Читта-ди-Кастелло : Международный институт имени Андрея Тарковского, 2008. 625 с.
3. Tarkovsky A. Sculpting in time. University of Texas Press, 1987. 245 p.
4. Арнхейм Р. Кино как искусство. Москва : Изд-во иностранной литературы, 1980. 204 с.
5. Базен А. Что такое кино? Москва : Искусство, 1972. 373 с.
6. Бергман И. Латерна магика. Москва : Искусство, 1989. 286 с.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Москва : Академический проект, 2009. 489 с.
8. Делёз Ж. Кино. Москва : Ад Маргинем, 2004. 622 с.
9. Кракауэр З. Природа фильма. Реабилитация физической реальности. Москва : Искусство, 1974. 238 с.
10. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. Москва : Издат. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
11. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин : Ээсти раамат, 1973. 135 с.
12. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. Москва : Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. 464 с.
13. Ромадин М.Н. В зоне «Соляриса» // Андрей Тарковский. Сталкер мирового кино. Москва : Алгоритм, 2016. С. 59–69.
14. Строение фильма. Некоторые проблемы анализа произведений экрана : сборник статей / сост. К.Э. Разлогов. Москва : Радуга, 1985. 278 с.
15. Феллини Ф. Делать фильм. Москва : Искусство, 1984. 287 с.
16. Сергей Эйзенштейн. Избранные произведения. В 6 т. Т. 2 / ред. С.И. Юткевич. Москва : Искусство, 1964. 566 с.
17. Эльзессер Т., Хагенер М. Теория кино. Глаз, эмоции, тело. Санкт-Петербург : Сеанс, 2021. 440 с.
18. Baudry J.-L. Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus // Film Quarterly. 1974. Vol. 28, no. 2. P. 39–47.
19. Bordwell D. On the History of Film Style. Madison, Wisconsin : Irvington Way Press, 2018. 342 p.

References

1. Tarkovsky A.N. Lectures on film directing. Editing // The art of cinema. 1990. No. 10. P. 83–92. (In Russ.).
2. Tarkovsky A.N. Martyrology. Citta di Castello : Andrei Tarkovsky International Institute, 2008. 625 p. (In Russ.).
3. Tarkovsky A. Sculpting in time. University of Texas Press, 1987. 245 p.
4. Arnheim R. Kino kak iskusstvo [Film as art], Izdatel'stvo inostrannoi literatury, Moscow, 1980. 204 p. (In Russ.).
5. Bazen A. Chto takoe kino? [What is cinema?]. Moscow : Iskusstvo, 1972. 373 p. (In Russ.).
6. Bergman I. Laterna magica, Moscow : Iskusstvo, 1989. 286 p. (In Russ.).

7. Husserl E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaya [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book]. Moscow : Akademicheskii proekt, 2009. 489 p. (In Russ.).

8. Deleuze G. Kino [Cinema]. Moscow : Ad Marginem, 2004. 622 p. (In Russ.).

9. Kracauer S. Priroda fil'ma. Reabilitatsiya fizicheskoi real'nosti [Theory of film: The redemption of physical reality]. Moscow : Iskusstvo, 1974. 238 p. (In Russ.).

10. Latour B. Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu [Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory]. Moscow : Izdat. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2014. 384 p. (In Russ.).

11. Lotman J.M. Semiotika kino i problemy kinoestetiki [Semiotics of cinema and problems of cinema aesthetics]. Tallinn : Eesti Raamat, 1973. 135 p. (In Russ.).

12. McLuhan M.H. Ponimanie Media: Vneshnie rasshireniya cheloveka [Understanding media: The extensions of man]. Moscow : Zhukovskii : KANON-press-Ts, Kuchkovo pole, 2003. 464 p. (In Russ.).

13. Romadin M.N. In the «Solaris» zone // Andrei Tarkovskii. Stalker mirovogo kino [Andrey Tarkovsky. Stalker of the world cinema]. Moscow : Algoritm, 2016. P. 59–69. (In Russ.).

14. Stroenie fil'ma. Nekotorye problemy analiza proizvedenii ekrana: sbornik statei [The structure of the film. Some problems of analyzing screen works: a collection of articles] / K.E. Razlogov (ed.). Moscow : Raduga, 1985. 278 p. (In Russ.).

15. Fellini F. Delat' fil'm [Making a film], Moscow : Iskusstvo, 1984. 287 p. (In Russ.).

16. Sergei Eizenshtein. Izbrannye proizvedeniya v shesti tomakh. T. 2 [Sergey Eisenstein. Selected works in six volumes. Vol. 2] / S.I. Yutkevich (ed.). Moscow : Iskusstvo, 1964. 566 p. (In Russ.).

17. Elsesser Th., Hagener M. (), Teoriya kino. Glaz, emotsii, telo [Cinema theory. Eye, emotions, body]. Saint Petersburg : Seans, 2021. 440 p. (In Russ.).

18. Baudry J.-L. Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus // Film Quarterly. 1974. Vol. 28, no. 2. P. 39–47.

19. Bordwell D. On the History of Film Style. Madison, Wisconsin : Irvington Way Press, 2018. 342 p.

Информация об авторе

Н.А. Гуршалов – аспирант.

Information about the author

N.A. Gurshalov is a Postgraduate Student.

Статья поступила в редакцию 20.06.2025; одобрена после рецензирования 15.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 20.06.2025; approved after reviewing 15.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 65–73
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 65–73

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
ЧЕЛОВЕК И МИР В ПРОСТРАНСТВЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОКА

THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY
THE HUMAN BEING AND THE WORLD IN THE FRAMEWORK OF EASTERN PHILOSOPHICAL TRADITION

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-65-73

ИМЯ КОНФУЦИЯ В ЛУНЬ ЮЕ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ СЕМАНТИКИ СЛОВА ЦЗЫ 子

Дмитрий Васильевич Кончук
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, Novymladshy@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7904-2788.

Аннотация. В статье рассматривается семантика древнекитайской лексемы цзы 子 в её историко-философском аспекте, в первую очередь – в конфуцианском сборнике Лунь юй («Собранные изречения»). В текстах комментариев к Лунь юю выделяются два варианта семантики цзы 子 – «гоноративный» (цзы 子 – уважительное местоимение второго и третьего лица) и «учительский» (цзы 子 – «учитель», «учёный»). Обнаруживается, что гоноративный вариант является более ранним и более близким к изначальной семантике цзы 子. Рассматриваются более древние, нежели комментарии к Лунь юю, источники, кратко описывается «аристократическая» предыстория лексемы цзы 子. Рассматривается гипотеза китайского исследователя У Тяньмина, установившего связь между «аристократической» семантикой цзы 子 и должностью, которую занимал Конфуций в уделе Лу. Производится краткий анализ проблемы должности, которую занимал Конфуций в Лу. Делается вывод о том, что употребление слова цзы 子 по отношению к Конфуцию (а также последующим главам школ) стало результатом двух параллельных культурно-антропологических и одновременно культурно-языковых процессов.
Ключевые слова: китайская философия, конфуцианство, Конфуций, Лунь юй, Чуньцю

Original article

CONFUCIUS' NAME IN "THE ANALECTS": THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE OF THE SEMANTICS OF THE WORD *ZI* 子

Dmitry V. Kononchuk
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, Novymladshy@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7904-2788

Abstract. The paper examines the semantics of the ancient Chinese lexeme zi 子 in its historical and philosophical perspective, primarily in the Confucian collection Lunyu (The Analects). In the commentaries on the Lunyu, two variants of the semantics of zi 子 are distinguished: "honorific" (zi 子 is a respectful pronoun for the second and third persons) and "master's" (zi 子 is "master", "scholar"). The analysis shows that the honorific option appeared earlier and is closer to the original semantics of zi 子. The article explores the sources that are older than the commentaries on the Lunyu, and briefly describes the "aristocratic" prehistory of the lexeme zi 子. The hypothesis of Chinese researcher Wu Tianming, who established a connection between the "aristocratic" semantics of zi 子 and the position held by Confucius in the Lu, is provided. A brief analysis of Confucius' status in the state of Lu is provided. The conclusion is drawn that the use of the word zi 子 in relation to Confucius (as well as subsequent heads of schools) was the result of two parallel cultural-anthropological and cultural-linguistic processes.
Keywords: Chinese Philosophy, Confucianism, Confucius, The Analects, Chunqiu

Возникновение на рубеже VI–V вв. в школе Конфуция первого опыта философского познания стало частью более масштабного процесса социокультурных трансформаций, включавших в себя переосмысление роли и места человека в мире, смысла его жизненных интенций. Это не могло не сопровождаться языковыми процессами, выражающими эти трансформации. В этой связи актуальность вопроса о значении лексемы *цзы* 子 в контексте конфуциеведения, да и вообще в истории

© Кончук Д.В., 2025

китайской философии совершенно очевидна, стоит нам вспомнить два простых факта. Во-первых, то, что эта лексема стала частью исторического имени самого Конфуция, Кун-цзы 孔子, Кун Фуцзы 孔夫子, основателя китайской философской традиции, «Учителя и Образца десяти тысяч поколений»[1], а также имён других многочисленных представителей китайской философии. Во-вторых, именно с этого слова в составе знаковой формулы *цзы юэ* 子曰 начинается *Лунь юй* 論語 «Собранные изречения» – текст, включающий в себя исторически первые в китайской культуре философские апофтегмы.

Проблематика истории слова *цзы* 子 в китайских текстах эпохи Чуньцю (770–479 гг. до н.э.) формируется на основе факта бросающейся в глаза семантической дистанции, которая пролегла между ранним, исходным значением *цзы* 子 «ребёнок»[2], с одной стороны, и *цзы* 子 как гоноративным (уважительным) местоимением во втором и третьем лице, с другой. Как историков философии, нас, конечно, в первую очередь интересует тот факт, что слово *цзы* 子 широко распространяется в качестве постфикса к фамилиям интеллектуалов эпох Чуньцю и Чжаньго[3] – Цзэн-цзы 曾子, Мэн-цзы 孟子, Сюнь-цзы 荀子 и мн. др. Их фамилии с постфиксом *цзы* 子 привлекались в качестве названий для сборников их текстов, в ханьскую эпоху такого рода сборники классифицируются как отдельный жанр словесности *чжу цзы* 諸子 «учителя», «учёные»[4]. Однако возвращаясь к формуле *цзы юэ* 子曰, получившей после текстов будущего *Лунь юя* распространение в целом ряде других китайских классических текстов, мы должны утверждать, что именно они, тексты, составившие *Лунь юй*, сыграли существенную роль в закреплении за лексемой *цзы* 子 значения «учитель». Таким образом, в китайской комментаторской традиции *Лунь юя* заметно выделяются два варианта интерпретации значения слова *цзы* 子: 1) *цзы* 子 – это гоноратив и 2) *цзы* 子 – это «учитель».

Два варианта интерпретации *цзы* 子 в комментаторской традиции *Лунь юя*

В этом вопросе следует учитывать два обстоятельства. Во-первых, значение «учитель» у лексемы *цзы* 子 сложилось далеко не сразу и связано с распространением книжной культуры[5]. Во-вторых, фактически именно Конфуций стал основателем явления, которое М.Ю. Ульянов назвал «массовой» школой» [16], и с этой точки зрения – в самом деле реальным образцом для будущих учителей-*цзы* 子. Но всё это позволяет предположить, что при жизни Конфуция слово *цзы* 子 использовалось в обращении к нему не в значении «учитель» или «учёный». Правы ли были те комментаторы, которые считали *цзы* 子 в *Лунь юе* гоноративом? Почему же в конце концов Конфуция в тексте *Лунь юя* именуют словом *цзы* 子? Целью данной работы является анализ семантики употребления лексемы *цзы* 子 в тексте *Лунь юя*, в первую очередь по отношению непосредственно к Конфуцию.

«Гоноративный» вариант интерпретации возникает (по крайней мере, в традиции комментариев *Лунь юя*) намного раньше. Наиболее ранним по времени семантики *цзы* 子 в именовании Конфуция в *Лунь юе* является фрагмент из комментария восточноханьского каноноведа Ма Жуна 馬融 (второе имя-*цзы* Цзичан 康成, 79–166):

子者男子通稱也

Цзы 子 – это общепринятое именование мужчины [10: 1.1[6]].

[1] *Вань ши ши бяо* 萬世師表 – популярное характеризующее Конфуция устойчивое выражение (чэнъюй), представляющее собой сокращение фрагмента из *Сань го чжи* 三國志 («Трактата о Троецарствии») 2.18 (III в.).

[2] Среди специалистов не подвергается сомнению, что сама графика иероглифа *цзы* 子 восходит к изображению спелёнатого ребёнка.

[3] В частности, тех интеллектуалов, которых мы сегодня относим к философам, поскольку тексты, которые приписываются их авторству или в которых они выступают как действующие лица, содержат в себе акты осмысления рефлексивного опыта, т.е. то, что мы сегодня назвали бы философскими актами. Таковые достаточно чётко артикулируются в древнекитайских текстах начиная с *Лунь юя*, однако для самой китайской культуры наличие таких актов само по себе не является критерием чего бы то ни было и тем более критерием принадлежности к тем, кто именуется словом *цзы* 子. Относительно применимости слова *цзы* 子 к понятиям «философия» и «философ» см.: [6; 14: с. 11–12].

[4] Решающую роль в артикуляции жанра *чжу цзы* 諸子 сыграли имперские библиографы Лю Сян 劉向 (второе имя-*цзы* Цзычжэн 子政, 77–6 до н.э.) и его сын Лю Синь 劉歆 (второе имя-*цзы* Цзыцзюнь 子駿, 50 до н.э.–23 н.э.), который является автором подробного каталога *Ци люэ* 七略 («План из семи разделов»). Вторым разделом данного каталога после раздела *Лю и* 六藝 «Шесть искусств» является раздел *Чжу цзы* 諸子 «Учителя». Текст *Ци люэ* 七略 не сохранился, но, как считается, он в значительной степени воспроизведён в каталоге *И вэнь чжи* 藝文志 («Трактат о [текстах шести] искусств [и других] текстах»).

[5] Стоит заметить, что даже в текстах трёх предшествующих *Ци люэ* и *И вэнь чжи* китайских классификаций философских учений [15: с. 6; 20: с. 33; 22: 130.4-10] слово *цзы* 子 в качестве обобщающего понятия для учителей-мыслителей практически не встречается. Из всех трёх случаев это имеет место лишь в *Сюнь-цзы*, да и то только в устойчивой форме *ши эр цзы* 十二子 «двенадцать учителей».

[6] *Лунь юй цзи цзе* 論語集解 («Сборник толкований на “Собранные изречения”»). Здесь и далее перевод Д.В. Кончука.

Однако заметим, Ма Жун здесь не оригинален. Он почти дословно повторяет дефиницию *цзы* 子 из актуального текста своего времени – фиксирующей восточноханьский комплекс конфуцианских понятий «энциклопедии», каковой фактически является *Бай ху тун* 白虎通 («Итог [учёного собрания[7] в Зале] Белого тигра»). Во фрагменте, посвящённом развёрнутой интерпретации понятия *цзюнь цзы* 君子 «благородный человек», *Бай ху тун*, в частности, сообщает:

子者丈夫之通稱也

Цзы 子 – это общепринятое именование почтенного мужа [1: 1.2.3].

Эта семантическая формула *цзы* 子 на долгое время становится общепринятой. Например, она с небольшим грамматическим изменением встречается в *Мао ши Чжэн цзянь* 毛詩鄭箋 3.3[8] – сборнике толкований к стихам *Ши цзина*[9], созданному учеником Ма Жуна, выдающимся каноноведом Чжэн Сюанем 鄭玄 (второе имя-*цзы* Чэнкан 康成, 127–200).

И лишь в VI в. Хуан Кань 皇侃 (488 – ок. 545), конфуцианский текстолог периода Южной Лян, действуя в рамках той же комментаторской традиции, комментируя формулу Ма Жуна, предлагает «учительский» вариант интерпретации семантики *цзы* 子, но опять же, как проекцию «гоноративного»:

子是有德之稱古者稱師為子也

Цзы 子 – это благородное именование. Древние именовали учителя (*ши* 師) [словом] *цзы* 子 [10: 1.1[10]].

После чего в комментаторской традиции начинает встречаться сопряжение двух вариантов интерпретации *цзы* 子. Так, например, спустя почти пять веков поступает Син Бин 邢昺 (второе имя-*цзы* Шумин 叔明 932–1010), просто склеив две интерпретации:

子者古人稱師曰子子男子之通稱

Цзы 子: древние именовали учителя (*ши* 師), называя [его] *цзы* 子. *Цзы* 子 – это общепринятое именование мужчины [11: 1.1[11]].

Таким образом, очевидно, что комментаторская традиция *Лунь юя* с самого начала (I–II вв.) исходит из гоноративного варианта значения слова *цзы* 子. Более того, с самого же начала традиции это значение обнаруживается как устоявшееся[12]. «Учительский» же вариант интерпретации рассматривается уже самой традицией (начиная с комментария Хуан Каня и далее) как следствие общеупотребительной гоноративной семантики *цзы* 子. В рамках цели исследования мы не претендуем на всестороннее освещение вопроса о том, каким образом сложилась гоноративная семантика *цзы* 子, тем не менее пытаемся выяснить, в силу какого именно статуса именование *цзы* 子 могло применяться к Конфуцию. Что могут подсказать нам в этом вопросе тексты более ранней традиции?

Летопись *Чунь цю* под десятым годом правления луского Сюань-гуна 宣公 (599 г. до н.э.) сообщает нам, что чжоуский ван отправляет с дипломатическим визитом (в Лу) персону, атрибутируемую как *ван цзи цзы* 王季子. Это, безусловно, не столько имя, сколько титулатура. Любопытно, что и *Гулян чжуань*[13] и *Гунъян чжуань*[14] независимо друг от друга считают нужным специально разъяснить подобное именование. *Гулян чжуань* сообщает, что летопись именует персону *ван цзи* 王季, поскольку он [младший] сын вана, а *цзы* 子 – в знак уважения *цзунь* 尊 к нему. Толкование *Гунъян чжуани* ещё более любопытное:

王季子者何天子之大夫也其稱王季子何貴也其貴奈何母弟也

Кто такой *ван цзи цзы*? *Дафу* Сына Неба. Почему [Чунь цю] именует его *ван цзи цзы*? Потому, что он благородного происхождения. Какого именно благородного происхождения? Младший единоутробный брат [Сына Неба] [21: 7.10[15]].

[7] По совпадению, Ма Жун родился как раз в год проведения этого знакового для конфуцианской идеологии учёного собрания – в 79 г., Итоговый текст собрания, т.е. *Бай ху тун*, был записан известнейшим историком Бань Гу 班固 (второе имя-цзы Мэнцзянь 孟堅, 32–92).

[8] *Мао ши Чжэн цзянь* 毛詩鄭箋 3.3 («Толкования Чжэна к “Стихам [в предании] Мао”»).

[9] Комментарий к стиху *Ман* 氓 «Пришедший» (в переводе А.А. Штукина «Ты юношей простым пришёл весной» [22; 23: I.V.4].

[10] *Лунь юй цзи цзе и шу* 論語集解義疏 («Постатейные пояснения к сборнику толкований на “Собранные изречения”»).

[11] *Лунь юй чжу шу* 論語注疏 «Постатейные комментарии на “Собранные изречения”».

[12] Стоит вспомнить, что патриарх отечественного китаеведения В.М. Алексеев (1881–1951) в первом отечественном научном переводе *Лунь юя*, к сожалению, ограничившимся лишь тремя первыми главами, переводит слово *цзы* 子 русским местоимением «он», объясняя это так: «Слово *цзы*, обозначающее, как замечают китайские филологи, вообще мужчину, прилагалось во времена Конфуция к почтенным ученым, но в то же время служило в речи местоимением третьего лица. Следовательно, будучи приложено к Конфуцию (Кун-цзы), оно с большим удобством может быть переведено многозначительным местоимением «он», соединяющим в себе указание на уважаемую личность и сокращенное величание» [8: с. 161–162].

[13] *Чунь цю Гулян чжуань* 春秋穀梁傳 («“Вёсны и осени” в передаче Гуляна»).

[14] *Чунь цю Гунъян чжуань* 春秋公羊傳 («“Вёсны и осени” в передаче Гунъяна»).

[15] *Чунь цю Гунъян чжуань чжу шу* 春秋公羊注疏 (Постатейные комментарии на «“Вёсны и осени” в передаче Гунъяна»).

Чунь цю Цзо чжуань [18: 7.10][16], напротив, не видит в тексте каких-то неясностей, и лишь отмечает, что осенью (в Лу) с высоким визитом прибыл Лю Кангун 劉康公, который действительно – младший сын (*цзи* 季) покойного чжоуского Цин-вана 頃王, единоутробный брат царствующего Дин-вана 定王[17].

Указание на *цзы* 子 как на именование *дафу* в *Гунъян чжуани* [21: 7.10] представляет собой момент, на который стоит обратить внимание. Чуть ранее по тексту, в [Гунъян чжуань 7.6], в эпизоде, где к цзиньскому дафу Чжао Дуню 趙盾 обращаются словом *цзы* 子. В комментарии на этот фрагмент восточноханьский философ и каноновед Хэ Сю 何休 (второе имя-*цзы* Шаогун 邵公, 129–182), в частности, утверждает:

古者士大夫通曰子也

Древние обычно называли *ши* и *дафу* [словом] *цзы* 子 [21: 7.6].

Свидетельство Хэ Сю, несомненно, приобретает важность, однако при условии, если оно действительно отражает языковые реалии комментируемой эпохи, отстоящей от комментатора на семь столетий.

***Цзы* 子 как маркер должности Конфуция: версия У Тяньмина**

В этой связи стоит вспомнить «аристократический» аспект семантики слова *цзы* 子. Как известно, Цзы 子 – это династийная фамилия-*син* 姓 иньского правящего дома. Кроме того, уже в иньскую эпоху, бесспорно, существовало понятие *цзы* 子 (дословно – «сын», «отпрыск») в качестве аристократического титула, который позже станет четвёртым из пяти титулов китайской знати. В дошедших от иньской эпохи инскрипциях словом *цзы* 子 именуются сыновья иньского *вана* либо члены правящей фамилии Цзы 子[18]. Занятно, что полисемантичность слова *цзы* 子 уже в иньское время порождала сложные конструкции, в которых слово могло выступать и как префикс (Моу Цзы 某子), и как постфикс (Цзы Моу 子某), и даже как префикс и постфикс одновременно (Цзы Моу Цзы 子某子), могло означать и фамилию иньского дома Цзы, и аристократический титул *цзы* 子, и значение «сын». Ещё во времена Западной Чжоу титула *цзы* 子 удостаиваются владельцы малых уделов-*го*, а также вожди союзных или просто входивших в орбиту китайского мира варварских племён и государственных образований, например, появляются словосочетания типа *И цзы* 夷子 «*цзы* [восточных варваров]», *Чу цзы* 楚子 «цзы [варваров] Чу» и т.д [17: с. 104][19].

Но существует ли прямая связь и, тем самым, логическое «недостающее звено» между *цзы* 子 как аристократическим титулом и лексемой *цзы* 子 в *Лунь юе*?

Заполнить эту лакуну взялся профессор Уханьского университета У Тяньмин 吴天明 (род. 1956), который дал свою интерпретацию лексемы *цзы* 子, в частности, именование этим словом Конфуция в *Лунь юе*. Суть концепции У Тяньмина заключается в следующем:

«В ритуальной системе раннего Чжоу *цзы* 子 представлял собой титул младших *чжухоу* 諸侯. В эпоху Чуньцю правители малых уделов (*сяо го* 小國) хуася и правители варваров четырёх сторон света (*мань и жун ди* 蠻夷戎狄) большими уделами

[16] *Чунь цю Цзо чжуань* 春秋左傳 («"Вёсны и осени" в передаче Цзо»).

[17] О визите Лю Кан-гуна в Лу также сообщается в *Го юе* 國語 («Речи уделов») [5: 2.22].

[18] Формализация родового понятия «сын» в социальный статус характерна не только для Китая. Вопрос о том, каким образом произошло расширение семантики цзы 子 от «ребёнка» до «почтенного», требует специального исследования, скажем лишь, что уникальным подобное расширение не является, и целый ряд статусных терминов изначально «низкого» происхождения обретали семантику почтения после того, как оказывались включены в системы титулатуры. Таковы, например, «барон» (от старофранц. baron «слуга»), «эсквайр» (от лат. scutarius «щитоносец»), отчасти «паж» (от лат. pagus «слуга»; не исключена связь с греч. παῖς «ребёнок»), рус. «отроки», «детские» «дети боярские» и др. В целом ряде культур Древнего Востока ленный титул «сын» имел семантику властного статуса, поскольку власть имущий (часто – царь) являлся «сыном» ещё более могущественного государя или божества (ближайший пример – 天子 *тянь цзы*, «сын Неба»). Ближайшим к нам примером подобного процесса являются «дети боярские» («сыны боярские») – служилая прослойка в Русском государстве конца XIV – начала XVIII в., изначальным ядром которой послужили, так сказать, русские «джентльмены» (по выражению С. Герберштейна), т.е. потомки (часто младшие) знатных боярских (а порой и княжеских) родов [12]. Менее репрезентативным, но тем не менее имеющим отношение к делу примером являются римские патриции (лат. patricus), т.е. потомки первых ста сенаторов («отцов», лат. patres).

[19] Напрашивается параллель с древними цивилизациями Ближнего Востока, где понятие «сын» обрело, в том числе, и политическую семантику с кругом значений «слуга», «вассал». Библейская 4-я книга Царств сообщает о событиях 30-х гг. VIII в. до н.э. Царь Иудеи Ахаз просит военной защиты у могущественного ассирийского царя Тиглатпаласара III, прибегая к подобному понятию: «раб твой и сын твой я; приди и защити меня от руки царя Сирийского и от руки царя Израильского, восставших на меня» [3: 4-я Царств 16:7]. Семантика подчинения и вассалитета заметна и в параллелях между библейским понятием «Сын Божий» по отношению к иудейским царям, и китайским понятием *тяньцзы* 天子 «Сын Неба», которым именовались чжоуские *ваны*.

(*да го* 大國) хуася уничижительно назывались *цзы* 子 («сыновья»). *Гуны* 公 и *цины* 卿 (т.е. высшие сановники и министры. – *Д.К.*) больших уделов хуася по политическому статусу были эквивалентны этим *чжухоу* (т.е. правителям малых уделов и варваров. – *Д.К.*) с титулом *цзы* 子, поэтому также именовались *цзы*, в результате чего понятие *цзы* 子 приобрело уважительный смысл. В *Лунь юе* Конфуций уважительно называется *цзы* 子 и Кун-цзы, и это не имеет отношения к тому, что он мужчина, к его учёной нравственности, статусу *шэн жэня* 聖人 («мудрейшего». – *Д.К.*) или уважению со стороны учеников. Единственное, что имеет значение, – это его служебный ранг: Кун Цю когда-то был министром-*цином* Лу, большого удела хуася» [17: с. 103].

В самом деле, если мы обратимся к *Чунь цю Цзо чжуани*, то обнаружим примеры подобной политической практики.

Так, в 519 г. до н.э., когда малый удел Чжу 邾 пожаловался гегемону Цзинь 晉 на притеснения со стороны Лу, который считался большим уделом, луский министр-*цин* Шусунь Чо 叔孫婼 был вызван в Цзинь, взят под арест, после чего ему было настойчиво предложено договориться с представителями Чжу. Однако Шусунь Чо на это гордо заявил:

列國之卿當小國之君固周制也

«Министр суверенного удела (*ле го* 列國) соответствует правителю (*цзюнь* 君) малого удела, таков устоявшийся порядок Чжоу» [18: 10.23.2].

Ещё до этого, в 588 г. до н.э. потребовался своеобразный арбитраж, чтобы установить иерархию между министром третьего ранга сильного удела Цзинь 晉 и верховным министром слабого удела Вэй 衛, в ходе которого было подтверждено, что

次國之上卿當大國之中中當其下下當其上大夫小國之上卿當大國之下卿中當其上大夫下當其下大夫上下如是古之制也

«Высший цин удела второго ранга по положению соответствовал среднему [цину] великого удела; средний [цин] соответствовал его низшему [цину]; низший [цин] – его высшему дафу. Высший цин маленького удела по положению соответствовал низшему [цину] великого удела; средний [цин] соответствовал его высшему дафу; низший [цин] – его низшему дафу» [18: 10.3.2][20].

Таким образом, У Тяньмин полагает, что Конфуций именовался словом *цзы* 子 из-за своей министерской должности. Но занимал ли он подобную должность?

Какую должность занимал Конфуций?

Представляется, что при рассмотрении данного вопроса в целом достаточно убедительно выглядит концепция замечательного российского китаеведа С.И. Блюмхена, который, как нам кажется, достаточно точно определяет круг обязанностей в рамках должности *сыкоу* 司寇 (дословно – «ведающий нарушениями»), которую, по свидетельству *Мэнцзы* 12.26 и *Цзо чжуани* 11.1.2, занимал Конфуций с 509 г. до н.э. (1 год Дин-гуна). Под «нарушениями», которые должен был отслеживать Конфуций, как полагает С.И. Блюмхен, имелись в виду нарушения в проведении ритуалов, т.е. обязанности Конфуция включали в себя наблюдение за правильностью исполнения таковых [4: с. 101–110]. Безусловно, одним из самых известных эпизодов из должностной биографии Конфуция выступает его участие во встрече луского Дин-гуна 定公 с циским Цзин-гуном 景公 в Цзягу летом 500 г. до н.э. *Цзо чжуань* 10.10.2 начинает рассказ об этой встрече так:

夏公會齊侯于祝其實夾谷孔丘相犁彌言於齊侯曰孔丘知禮而無勇

«Летом [луский] гун отправился на встречу с циским хоу в Чжуци, точнее, в Цзягу. Кун Цю *сян* 相. Ли Ми сказал цискому хоу: Кун Цю [хорошо] знает ритуал, но [ему] недостаёт мужества» [18: 10.10.2].

Что здесь означает слово *сян* 相? У Тяньмин даже не усматривает в этом проблемы и однозначно трактует *сян* 相 как должность *го цин* 國卿, которая в западной историографии обычно переводится как «канцлер» (дословно – «государственный министр») [17: с. 107–108]. Китайский исследователь в данном конкретном случае скорее некритически следует в русле своей историографической традиции. Ещё Сыма Цянь, спустя четыре столетия описывая эти события, интерпретировал *сян* 相 *Цзо чжуани* как *син сян ши* 行相事 [22: 33.67] и *шэ сян ши* 攝相事 [22: 47.17], что действительно недвусмысленно означает «ведал канцлерскими делами», «исполнял обязанности канцлера». С.И. Блюмхен, в свою очередь, видит здесь проблему и подвергает слово *сян* 相 тщательному анализу, в результате которого приходит к выводу, что фраза *Лу шэ сян* 魯攝相 или *шэ Лу сян* 攝魯相 – это «помощник луского канцлера» по ритуалу [4: с. 123, 127]. Мы же хотим обратить внимание на то, что хотя слово *сян* 相 в значении «канцлер», «первый помощник» применительно к Лу действительно фигурирует в *Ши цзи*, из более ранней *Цзо чжуани* в таком значении оно практически не вычитывается. Так, например, в *Ши цзи*, в эпизоде смены власти в Лу в 712 г. до н.э. [22: 33.3] принц-заговорщик Хуэй

[20] Позже эта формула встретится в тексте *Ван чжи* 王制 («Порядок царствования»; *Ли цзи* 5.5).

揮 (翬) предлагает Инь-гуну 隱公 убить законного наследника престола, а его самого сделать *сяном* 相. При описании этого же эпизода в более ранней *Цзо чжуани* та же желанная заговорщиком должность именуется *дацзай* 大宰 («большой» или «великий» управитель) [18: 1.11.2]. С наименованиями должностей, таким образом, возникает путаница.

Мы полагаем, что разрешается вопрос следующим образом: в вышеприведённом фрагменте из *Цзо чжуани* слово *сян* 相 не является наименованием официальной должности и вообще не является существительным. Это глагол «помогать».

Цзо чжуань [18: 10.7.2] сообщает нам, что в 535 г. до н.э., во время принудительного визита луского Чжао-гуна 照公 в Чу 楚, сопровождавший его Мэн И-цзы не сумел должным образом помочь ему провести ритуал *сян ли* 相禮. Переживая по этому поводу, он, как только вернулся со своим господином домой в Лу, тут же окружил себя людьми, хоть сколь-нибудь сведущими в ритуале. Именно так в поле зрения луского двора попал семнадцатилетний Кун Цю. Помощь вышестоящему в ритуале *сян ли* 相禮 упоминается, например, в *Го юе* [5: 2.20, 17.5]. Мы полагаем, что формула *Лу шэ сян* 魯攝相 из *Сюнь-цзы* (III в. до н.э.) или ещё более поздняя *шэ Лу сян* 攝魯相 – результат более поздней интерпретации, когда система должностей более или менее устоялась. Суть путаницы в том, что помощь в ритуале *сян ли* 相禮 в рассказе Цзо чжуани была принята за наименование канцлерской должности *сян* 相[21].

Именно такой вывод, на наш взгляд, достаточно логично согласуется и с главной идеей С.И. Блюмхена – Конфуций исполнял обязанности *сыкоу* 司寇, т.е. был «ведающим нарушениями [ритуала]», и с главной идеей У Тяньмина – занимая пусть не канцлерскую, но всё же высокую административную должность, Конфуций, без сомнения, имел право называться *цзы* 子. Более того, если принимать во внимание свидетельства *Гунъян чжуани* и комментария Хэ Сю, Конфуций имел на это право, обладая рангом *дафу* 大夫 [9: 10.2, косвенно 11.8].

[21] Главную административную должность в Лу на протяжении многих лет занимали представители рода Цзи 季. В 505–492 гг. до н.э. эту должность занимал Цзи Хуань-цзы 季桓子, ссора с которым в конце концов и вынудила Конфуция в 498 (либо 497) г. до н.э. отправиться в 14-летнее изгнание. Ключевой же вопрос, как точно называлась главная административная должность в Лу во времена Конфуция – *дацзай* 大宰, *сян* 相, *шанцин* 上卿 – и в каком отношении друг с другом состояли эти понятия – строго говоря, является дискуссионным.

Трудные места и гипотезы

Нельзя не заметить, что У Тяньмин в своей работе оставляет без внимания тот факт, что уже в [9: 16.13, 18.16], не говоря уже о более поздних текстах эпохи Чжаньго, лексема *цзы* 子 встречается в качестве уважительного обращения, однако по отношению к лицам, которые не имеют министерских должностей и вообще не принадлежат к политическим верхам. Вполне возможно, что конфуцианские учёные (а позже, и учёные других школ) стали именоваться *цзы* 子 под влиянием конфуцианской письменной традиции. Но совершенно невероятно, чтобы пример Конфуция мог положить начало употреблению слова *цзы* 子 в качестве массового местоимения/обращения. Каким образом согласовать это противоречие?

Видимо, мы имеем дело с двумя параллельными культурно-антропологическими и одновременно культурно-языковыми процессами, которые есть большой риск смешать потому, что происходили они в одно время. Но их стоит различать: а) употребление лексемы *цзы* 子 в качестве обозначения главы школы (здесь к версии У Тяньмина стоит прислушаться) и б) употребление *цзы* 子 в качестве массового местоимения второго и третьего лица. Характерные для поздней Чуньцю и для Чжаньго процессы возросшей социальной мобильности (в частности, увеличение числа людей службы *ши* 士, рост их социальной роли и влияния) требовали некоей универсальной формы нейтрально-уважительного обращения к человеку вне зависимости от наличия или отсутствия у него аристократического ранга. Выходом как раз могла стать трансляция одного из низших аристократических титулов на более низкие прослойки населения. Аналогом в данном случае может служить история английского слова gentleman. Могла иметь место сходная этико-антропологическая подоплёка: человека уважительно именует «джентльменом» не только для того, чтобы задать уважительный, конструктивный тон беседе, но и потому, что дают знать, что ожидают от него поведения на уровне «джентльмена», т.е. человека, в силу знатного происхождения обладающего культурой поведения, вне зависимости о того, обладает ли знатным происхождением собеседник. Можно выделить и ещё одну культурную схему: в результате характерной для поздней Чуньцю социальной миксации, когда представители верхов могли опускаться до уровня *ши* 士 (как это было, например, с одним из предков Конфуция Му Цзинь-фу 木金父[22]), когда

[22] Подробнее см.: [7: с. 26].

всё богатство *ши* 士 могло состоять из шапки с перьями и пояса с мечом (как у ученика Конфуция Цзылу 子路), и когда наоборот, люди невнятного происхождения преуспевали в торговле и делали государственную карьеру (как ученик Конфуция Цзыгун 子貢[23]), незнакомец мог только по внешнему виду встречного человека определить его социальный ранг и, чтобы не ошибиться с ненужными последствиями, мог заявлять в обращении более высокий. В Китае эпохи Чуньцю, в условиях разрастания административного аппарата, в том числе за счёт притока из низов, размывание прежде аристократических обращений могло происходить именно такими, отмеченными выше способами. И не исключено, что лексема *цзы* 子 ко временам Конфуция функцию универсального уважительного обращения уже выполняла.

По последнему вопросу сложно что-либо утверждать уверенно. Для более позднего времени это, несомненно, так, но если чжаны *Лунь юя* 16.13 и 18.16 более или менее адекватно отражают языковую ситуацию рубежа VI–V вв. до н.э., то это так и для времён Конфуция. Однако *Лунь юй* как сборник текстов, который, почти несомненно, возник путём аккреции [25: p. 201], т.е. постепенного расширения, безусловно, содержит в себе отголоски и более поздних культурных явлений. Можно, в целом, согласиться с В.В. Башкеевым, который относит к наиболее позднему слою *Лунь юя* четыре главы – и это как раз главы 16, 18 (а также 10 и 19) [2: с. 93], но тогда чжаны из них в качестве примеров языковой ситуации рубежа VI–V вв. до н.э. ставятся под вопрос. Но если всё-таки они отражают языковую ситуацию адекватно, то вся картина в целом обнаруживает достаточно стройную логику.

Перед тем как подвести итоги исследования, в заключение заметим, что не исключена и более радикальная версия о наличии ещё одного возможного языкового процесса, предполагающего семантическую взаимосвязь между местоимением второго и третьего лица *цзы* 子 и возвратным местоимением *цзы* 自 «сам», «себя». В современном путунхуа они, как известно, различаются только тонами. В этом случае *цзы* 子 в качестве местоимения могло бы быть интерпретировано как «сам», что внесло бы в смысл текста и его перевод заметные коррективы. Так, фраза *цзы юэ* 子曰, обычно передаваемая как «учитель сказал», переводилась бы как «сам сказал». Имеется прямой и достаточно известный прецедент в истории западной философской культуры. Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н.э.) в трактате «О природе богов» (De Natura Deorum) сообщает: «Я не одобряю того, что известно о пифагорейцах, которые, когда что-то утверждают при обсуждении и при этом у них спросишь: "Почему так?" – обычно отвечают: "Сам сказал!". "Сам" – это значит – Пифагор. Столь великой оказалась сила предвзятого мнения, что авторитет стал действовать даже без доказательств» [19: I.V.10]. Это первое из известных нам свидетельств о принципе «сам сказал» (лат. Ipse dixit, греч. αὐτὸς ἔφα) как аргументе, указывающем на мнение Учителя как на аксиому. Как известно, позже этот принцип вплоть до Нового времени применялся европейскими схоластами в отношении Аристотеля. Однако не в пользу этой гипотезы говорит то, что, по всей вероятности, в древнекитайском языке *цзы* 子 как местоимение второго и третьего лица и *цзы* 自 как возвратное местоимение «сам», как предполагается, имели разное звучание: *tsi 子 и *dzi 自 [26: p. 633, 634]. Впрочем, последнее обстоятельство может быть оспорено, поскольку оба иероглифа со временем стали включать в себя целые комплексы различных и весьма отдалённых друг от друга значений, и звучать эти значения могли по-разному, лишь на письме передаваясь одним знаком.

Выводы

Логика именования Конфуция в *Лунь юе* словом *цзы* 子 и последующее распространение данного именования на других конфуцианских учёных (а позже, и на учёных других школ) представляется нам следующим образом. Совершенно несомненно, что Конфуций принадлежал к аристократическому рангу *дафу* 大夫, и если верить шатким свидетельствам *Гунъян чжуани* и комментарию Хэ Сю по поводу семантики *цзы* 子, то уже одно это должно было давать ему право называться *цзы* 子. Тем более такое право давала министерская должность, которую Конфуций занимал и которая с немалой вероятностью носила название *сыкоу* 司寇 «ведающий нарушениями [ритуала]». Почему именно министерская должность давала такое право, концепция У Тяньмина, на наш взгляд, объясняет вполне достоверно: должность министра считалась эквивалентной рангу правителей малых уделов, носивших этот аристократический титул. Однако путаницу в этот вопрос, на наш взгляд, внесло то, что параллельно шёл ещё один процесс. В связи с расширением административно-управленского слоя за счёт низов ранговые обращения в повседневном языке стали распространяться на лиц с более низким социальным происхождением, принимая при этом этическую окраску. Хронологически начало данного процесса датировать доста-

[23] В частности, см.: [25: p. 273].

точно трудно. Если свидетельства того, что этот процесс происходил уже во времена Конфуция, верны, то это объясняет, как в результате сближения двух процессов лексема *цзы* 子 уже в его эпоху «оторвалась» от своей «аристократической» семантики и достаточно легко прижилась в качестве местоимения второго и третьего лица в отношении главы школы.

Список источников

1. Бай ху тун и (Итог [учёного собрания в Зале] Белого тигра с пояснениями). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2024. 482 с.
2. Башкеев В.В. Архитектоника текста Лунь Юй: структурно-жанровый и содержательный анализ памятника // Конфуций. Лунь Юй. Суждения и беседы / пер. с кит. В.В. Башкеева. Москва : АСТ: ОГИЗ, 2023. С. 72–102.
3. Библия. Москва : Международный Издательский Центр Православной Литературы, 1994. 1376 с.
4. Блюмхен С.И. Герменевтика имён и образов: Шао-чжэн Мао // Общество и государство в Китае. Т. LI. Ч. 2. Москва : ИВ РАН, 2022. С. 55–140.
5. Го юй (Речи уделов). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2025. 736 с.
6. Кобзев А.И. Категория «философия» и генезис философии в Китае // Универсалии восточных культур. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 200–219.
7. Конончук Д.В. О родовом иероглифе Конфуция // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, 2020. № 4. С. 25–32.
8. Луньюй. Образец перевода с китайского первых трех глав «Суждений и бесед» Конфуция и его учеников / пер. В.М. Алексеева // Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. Москва : Вост. лит., 2002. С. 161–248.
9. Лунь юй (Собранные изречения) // Лунь юй. Да сюэ. Чжун юн. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2013. С. 1–242.
10. Лунь юй цзи цзе и шу (Постатейные пояснения к сборнику толкований на «Собранные изречения»). Шанхай : Шанъу иньшугуань, 1937. 281 с.
11. Лунь юй чжу шу (Постатейные комментарии на «Собранные изречения»). Пекин : Чжунго чжигун. 316 с.
12. Михайлова И.Б. Служилые люди Северо-Восточной Руси в XIV – первой половине XVI в. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2003. 640 с.
13. Мэн-цзы (Мэн-цзы). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2024. 305 с.
14. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия. Москва : ИФРАН, 2012. 312 с.
15. Сюнь-цзы (Сюнь-цзы). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2011. 511 с.
16. 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.
17. У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именования Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ. 2019. № 8. С. 103–114.
18. Цзо чжуань (Комментарий Цзо). Т. 3. Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2012. С. 1535–2426.
19. Цицерон. О природе богов // Его же. Философские трактаты. Москва : Наука, 1985. С. 60–190.
20. Чжуан-цзы (Чжуан-цзы). Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2015. 591 с.
21. Чунь цю Гунъян чжуань чжу шу (Постатейные комментарии на «“Вёсны и осени” в передаче Гунъяна»). Пекин : Бэйцзин дасюэ, 2000. 724 с.
22. Ши цзи (Исторические записки). Т. 1–10. Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2022. 8422 с.
23. Ши цзин (Канон поэзии). Т. 1–2. Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2012. 901 с.
24. Шицзин: Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина. Москва : Худож. лит., 1987. 351 с.
25. Bruce Brooks E., Taeko Brooks A. The Original Analects. Sayings of Confucius and His Successors. New York : Columbia University Press, 1998. 340 p.
26. Schuessler A. ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007. 657 p.

References

1. *Bai hu tong* [White Tiger experts]. Beijing, 2024. 482 p. (In Chinese).
2. Bashkeev V.V. *Arhitektonika teksta Lun' Yy: strukturno-zhanrovyj i soderzhatel'nyj analiz pamyatnika* [The Architectonics of the Lun Yu Text: Structural-Genre and Content Analysis of the Text] // Konfucij. Lun' Yu. Suzhdeniya i besedy [The Analects]. Per. s kit. V.V. Bashkeeva. Moscow, 2023. P. 72–102. (In Russ.).
3. *Bibliya* [The Bible]. Moscow, 1994. 1376 p. (In Russ.).
4. Blyumhen S.I. *Germenevtika imyon i obrazov: Shao-zheng Mao* [Hermeneutics of Names and Images: Shaozheng Mao] // Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae [Society and state in China]. Vol. LI. Part 2. Moscow, 2022. P. 55–140. (In Russ.).
5. *Guo yu* [Discourses of the States]. Beijing, 2025. 736 p. (In Chinese).
6. Kobzev A.I. *Kategoriya «filosofiya» i genezis filosofii v Kitae* [The Category of "Philosophy" and the Genealogy of Philosophy in China] // Universalii vostochnyh kul'tur [Universals of Eastern Cultures]. Moscow, 2001. P. 200–219. (In Russ.).
7. Kononchuk D.V. *O rodovom ieroglife Konfuciya* [Kononchuk D.V. About Confucius’ clan character] // Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoj Sibiri i na Dal'nem Vostoke. 2020. № 4. P. 25–32. (In Russ.).
8. *Lunyu. Obrazec perevoda s kitajskogo pervyh trekh glav «Suzhdenij i besed» Konfuciya i ego uchenikov* [Lunyu. Sample translation from Chinese of the first three chapters of Confucius and his disciples’ "The Analects" / translation of V.M. Alekseev // Alekseev V.M.. Trudy po kitajskoj literature [Works on Chinese Literature]. Vol. 1. Moscow, 2002. P. 161–248. (In Russ.).

9. *Lun Yu* [The Analects] // Lun Yu. Da Xue. Zhong yong [The Analects. Great Learning. The Doctrine of the Mean]. Beijing, 2013. P. 1–242. (In Chinese).

10. *Lun yu ji jie yi shu* [Article-by-article explanations of the collection of interpretations of “The Analects”]. Shanghai, 1937. 281 p. (In Chinese).

11. *Lun yu zhu shu* [Article-by-article commentary on “The Analects”]. Beijing. 316 p. (In Chinese).

12. Mihajlova I.B. *Sluzhilye lyudi Severo-Vostochnoj Rusi v XIV – pervoj polovine XVI veka* [Military People of North-Eastern Russia in the 14th – first half of the 16th century]. Sankt-Peterburg, 2003. 640 p. (In Russ.).

13. *Mengzi* [Mencius]. Beijing, 2024. 305 p. (In Chinese).

14. Rykov S.Yu. *Drevnekitajskaya filosofiya* [Ancient Chinese Philosophy]. Moscow, 2012. 312 s. (In Russ.).

15. *Xunzi* [Master Xun]. Beijing, 2011. 511 p. (In Chinese).

16. Ul'yanov M.Yu. *Kongzi (552–479 gg. do n.e.): sozdanie «massovoj» shkoly i rabota nad kompleksom uchebnyh tekstov* [Kongzi (552–479 BC): foundation of a “mass” school and work on a set of educational texts] // Konfucij. Lun' Yu. Suzhdeniya i besedy [The Analects] / per. s kit. V.V. Bashkeeva. Moscow, 2023. P. 11–70. (In Russ.).

17. Wu Tianming. *Kong Qiu cheng “zi” Xinxiang yanjiu* [A Reserch of the Phenomenon of "Tzu" in Relation to Confucius] // Hubei shehui kexue. 2019. № 8. P. 103–114. (In Chinese).

18. *Zuo Zhuan* [The Commentary of Zuo]. Vol 3. Beijing, 2011. P. 1535–2426 (In Chinese).

19. Ciceron. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods] // Ibid. Filosofskie traktaty [Philosophical Treatises]. Moscow, 1985. P. 60–190. (Russian translation).

20. *Zhuangnzi* [Master Zhuang]. Beijing, 2015. 591 p. (In Chinese).

21. *Chunqiu Gongyang zhuan zhu shu* [Article-by-article commentary on “The Gongyang Commentary on The Spring and Autumn Annals”]. Beijing, 2000. 724 p. (In Chinese).

22. *Shiji* [Records of the Grand Historian]. Vol. 1–10. Beijing, 2022. 8422 p.

23. *Shi jing* [The Classic of Poetry]. Beijing, 2012. 901 p. (In Chinese).

24. *Shijing. Kniga pesen i gimnov* [The Book of Songs and Odes]. Moscow, 1987. 351 p. (In Russ.).

25. Bruce Brooks E., Taeko Brooks A. *The Original Analects. Sayings of Confucius and His Successors*. New York : Columbia University Press, 1998. 340 p.

26. Schuessler A. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu : University of Hawai’i Press, 2007. 657 p.

Информация об авторе

Д.В. Конончук – кандидат философских наук, доцент.

Information about the author

D.V. Kononchuk is Candidate of Science (Philosophy), Associated Professor.

Статья поступила в редакцию 27.06.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 27.06.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 74–78
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 74–78

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-74-78

К ВОПРОСУ О РОЛИ СИН 性 В СИСТЕМЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МОТИВАЦИИ В ТРАКТАТЕ СЮНЬ-ЦЗЫ

Андрей Витальевич Гордиенко
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, gordienko.an.vi@yandex.ru

Аннотация. Сатья посвящена исследованию понятия *син* 性 – одного из наиболее труднопрояснимых в древнекитайской философии. В свете материала трактата *Сюнь-цзы*, провозглашающего возможность морального совершенствования людей, *син* которых негативен (*э* 恶), автором была предпринята критическая проверка объяснительного потенциала распространённого подхода к *син* как к абстрактному понятию, выражающему естественность свойств человека. На основании критического анализа представлений В. Сун относительно связи сердца-*синь* 心 и *юй* 欲 «желаний» в трактате *Сюнь-цзы* автор приходит к выводу, что подход к *син* как к абстрактному понятию, выражающему естественность свойств человека, препятствует объяснению условий возможности морального совершенствования в трактате *Сюнь-цзы*. Взамен автор предлагает рассматривать *син* как обозначение соположенного *цин* 情 компонента человеческого существа и полагает, что их диалектическая связь может объяснить естественную открытость моральному совершенствованию человека, *син* которого негативен (*э* 恶).

Ключевые слова: *син*, природа человека, Сюнь-цзы, раннее конфуцианство

Original article

ON THE ISSUE OF THE ROLE OF *XING* IN THE SYSTEM OF HUMAN MOTIVATION IN *XUNZI*

Andrei V. Gordienko
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, gordienko.an.vi@yandex.ru

Abstract. The article is concerned with research of the concept of xing 性 – one of the most obscure concepts in ancient Chinese philosophy. In the light of the treatise Xunzi, which stands that humans with negative (e 恶) xing have capacity of moral improvement. The author conducts a critical examination of explanatory potential of the common approach, when xing is taken as an abstract concept expressing spontaneous human properties. With the critical analysis of W. Song's position on the relation between xin 心 "heart-mind" and yu 欲 "desires" in the treatise Xunzi the author concludes that the common approach, when xing is taken as an abstract concept expressing spontaneous human properties, prevents the explanation of the condition for moral improvement in the treatise Xunzi. Instead, the author suggests that xing should be taken as a paired with qing 情 component of a human being. These two components with their dialectical connection can contribute to explanation and clarify the openness to moral improvement of humans with negative (e) xing.

Keywords: *xing*, human nature, Xunzi, early Confucianism

Хрестоматиен сюжет о противостоянии двух великих конфуцианцев Мэн-цзы и Сюнь-цзы по поводу соответственно позитивности (*шань* 善) и негативности (*э* 恶) *син* 性 людей. Понятие *син* весьма сложно для понимания. Хотя *син* традиционно интерпретируют как «природу», «сущность» объекта, удовлетворительной эту трактовку назвать сложно, ведь под влиянием аналогии с указанными европейскими эквивалентами *син* грозит уподобиться метафизическому понятию, обозначающему не объект, а трансцендентный статус свойств, что может серьёзно исказить наше представление о натуралистичной по сути китайской философии.

Между тем подход к понятию *син*, состоящий в попытке осмыслить его даже как абстрактное понятие, выражающее всё естественное и тем более спонтанное в объекте, можно подвергнуть критической проверке на материале трактата *Сюнь-цзы*. Дело в том, что вошедшее в историю положение трактата *Сюнь-цзы* о негативности (*э* 恶) *жэнь чжи син* 人之性 «*син* людей» соседствует в концепции трактата с положением о всеобщей возможности морального совершенствования. Это соседство порождает вопрос об условиях возможности морального совершенствования, а именно вопрос о том, в каком отношении с *син* 性 могут находиться компоненты, которые структурно обусловливают такое поведение человека, при котором негативность *син* 性 пресекается или даже устраняется (в зависимости от того, как мы понимаем тезис *Сюнь-цзы* о *хуа* 化 «превращении» *син* 性).

Данная статья представляет собой введение к

© Гордиенко А.В., 2025

вопросу о роли *син* 性 в системе человеческой мотивации в трактате *Сюнь-цзы*. Целью статьи является критический обзор принадлежащей сингапурской исследовательнице Винни Сун интерпретации отношения сердца-*синь* 心 как важнейшего компонента системы человеческой мотивации к *син* 性 как абстрактному понятию, которое, «по всей видимости, отсылало к определённому направлению роста, наклонностям или желаниям живого существа» [1: p. 632].

Исследуя трактаты *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы*, В. Сун отвергает объяснение их полемического отношения по поводу *син*, основанное на представлении о разносоставности *син*, а именно, что *Мэн-цзы* включает в *син* сердце-*синь* и исключает сенсорные желания, а *Сюнь-цзы*, наоборот, исключает сердце-*синь* и включает сенсорные желания [1: p. 634]. Взамен В. Сун предлагает объяснение, согласно которому и трактат *Мэн-цзы*, и трактат *Сюнь-цзы* полагают сердце-*синь* как неотъемлемую часть *син*, а их разногласие насчёт *син* «следует рассматривать как разногласие насчёт природных наклонностей сердца-*синь*» [1: p. 639]. Если в *Мэн-цзы* полагают сердце-*синь* исконно благим, то в *Сюнь-цзы* – изначально склонным к преследованию *ли* 利 «выгоды».

Следом за объяснением сути разногласия трактатов *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* возникает два вопроса: 1) как для *Мэн-цзы* при исконной благости сердца-*синь* возможна моральная деградация и 2) как для *Сюнь-цзы* при исконной аморальности сердца-*синь* возможно моральное совершенствование. В. Сун считает, что для *Мэн-цзы* аморальное поведение возможно потому, что исконно благое сердце-*синь* становится пассивным из-за подавленности сенсорными желаниями, а в концепции трактата *Сюнь-цзы* моральное поведение связано с тем, что сердце-*синь*, во-первых, способно познавать (*чжи* 知), а во-вторых, всегда является активным компонентом в системе человеческой мотивации [1: p. 637].

Может насторожить избыточность предложенного В. Сун ответа на вопрос о трактате *Сюнь-цзы*. Ведь экономнее будет предположить, что в *Сюнь-цзы* сердце-*синь* занимает такое же системное положение, как и в концепции трактата *Мэн-цзы*, т.е., что сердце-*синь* может играть не только активную, но и пассивную роль в мотивации. Дело в том, что в теоретическом аспекте для разногласия между *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* насчёт *син*, как это разногласие понимает В. Сун, а именно как расхождение насчёт природных наклонностей сердца-*синь*, достаточно, чтобы в *Мэн-цзы* отстаивали врождённую благость сердца-*синь*, а в *Сюнь-цзы*, наоборот, считали, что эта благость приобретается после рождения через познание. Однако В. Сун утверждает, что существуют текстологические показания для утверждения о том, что сердце-*синь* в концепции трактата *Сюнь-цзы* является непреходяще активным компонентом системы человеческой мотивации. Эти показания, якобы содержащиеся во фрагменте 22.14, связаны с отношением сердца-*синь* и *юй* 欲 «желаний» в трактате *Сюнь-цзы* [3: p. 372–377].

Согласно В. Сун, *юй* «желание» не может самостоятельно мотивировать поведение человека [3: p. 371]. Если точнее, *юй* «желание» становится движущей силой только после того, как оно, уже будучи в наличии как некий «врождённый и спонтанный отклик» [3: p. 370], получает *кэ* 可 «одобрение» сердца-*синь*. Обратим внимание на выделяемые Эриком Хаттоном контраргументы относительно представления В. Сун. Комментируя фрагмент 22.15, в котором говорится, в частности: «Считать, что всё желаемое (*со юй* 所欲) доступно (*кэ дэ* 可得), и стремиться добиться (*цю* 求) этого – это то, чего трудно избежать (*би бу мянь* 必不免) человеку в своих чувствах. Считать свои желания правильными (*и вэй кэ* 以為可) и стремиться удовлетворить (*дао* 道) их – таков непременный (*би* 必) путь размышления [даже] мудрого человека!» [4: с. 253]. Э. Хаттон отмечает, что «хотя значение *би* 必 “обязательно” подразумевает отсутствие исключений для какого-либо утверждения, сфера его (высказывания. – *А.Г.*) применения может варьироваться» [5: p. 212]. Затем, учитывая утверждение трактата о ситуации, когда человек «желает» (*юй*) смерти, но не стремится к ней, Э. Хаттон заключает, что параллельное прочтение вышеприведенных утверждений обязывает понять *би* в обоих случаях как маркер нестрогой зависимости *юй* «желаний» и *кэ* «одобрения», а значит, заставляет сомневаться в тезисе В. Сун о невозможности *юй* «желаний» мотивировать поведение человека в обход *кэ* «одобрения» сердца-*синь* [5: p. 212–213]. Во-вторых, критика из фрагмента 22.14, сетующая на то, что люди «не имеют средств, чтобы *дао* желания (*дао юй* 道欲)» было понятно, если *дао* интерпретировать как глагол, подразумевающий что-то большее, чем обеспечение стремления, а именно: «направлять», «находить средства», и нет оснований считать, что в приведённом отрывке фрагмента 22.15 *дао* нужно, нарушая единообразие, понимать в духе В. Сун как «осуществление» в смысле обеспечения стремления, т.е. действия согласно *юй* «желаниям» [5: p. 214]. В-третьих, Э. Хаттон указывает на противоречивость тезиса В. Сун об отсутствии у *юй* «желания» свойства самостоятельно мотивировать активность, констатируя факт употребления в трактате в отношении *юй* «желаний» глагола *чжи* 止, который

обозначает прекращение процесса, а не глагола *цзинь* 禁, обозначающего превентивную остановку [5: p. 214]. Сюда же можно отнести ещё одно замечание Э. Хаттона о том, что в трактате самосовершенствование описывается как *цян* 彊 «принуждение» [5: p. 215]. Последние доводы свидетельствуют, что в концепции трактата *Сюнь-цзы* между сердцем-*синь* и *юй* «желаниями» возможен конфликт, а это явно противоречит взглядам В. Сун на сердце-*синь* в концепции трактата *Сюнь-цзы* как на непреходяще активный компонент системы человеческой мотивации. Ведь возможность конфликта уже предполагает и возможность его разрешения, в том числе в подавлении импульса одной стороны импульсом другой.

Доводы Э. Хаттона показывают ограниченную верность взгляда В. Сун на несамостоятельность *юй* «желаний» как компонента системы мотивации человека. Дело в том, что у самостоятельности *юй* «желаний» как внутренней причины движения человека может быть как минимум два смысла: 1) желания несамостоятельны структурно, т.е. всякое их воплощение в действии предполагает участие сердца-*синь*, и 2) желания несамостоятельны системно, т.е. всякое их воплощение в действии требует импульса от сердца-*синь*. В первом случае *юй* «желаниям» требуется присутствие сердца-*синь* как инстанции, пусть и пассивной, тогда как во втором – *юй* «желания» оказываются в критической (необходимой для их существования в качестве мотива) зависимости от внешнего, исходящего от сердца-*синь*, импульса.

Как очевидно, серьёзная проблема позиции В. Сун состоит в том, что утверждение об отсутствии самостоятельной мотивирующей силы у *юй* «желаний» противоречит тому факту, что *юй* «желание» иногда выглядит психическим, а не физиологическим состоянием, каковым является «врождённый и спонтанный отклик». В качестве примера можно обратиться к фрагменту 22.14, где, во-первых, описывается ситуация *кунь* 困 «утомлённости» *юй* «желаниями», которые, стало быть, показаны беспокоящими и смущающими человека событиями психической жизни. Во-вторых, в том же фрагменте повествуется о *юй* «желании», которое у людей вызывает перспектива *шэн* 生 жизни и *э* 惡 «отвращении», которое испытывают люди пред перспективой *сы* 死 «смерти». Поскольку *шэн* «жизнь» и *сы* «смерть» суть абстракции, то отношение к ним предстаёт не в качестве инстинктивного избегания непосредственного вреда, как в случае с животными, но в качестве стремления жить и стремления избежать смерти, т.е. в виде феноменально открытых субъекту психических состояний.

Однако относительно необходимости участия сердца-*синь* в реализации *юй* «желаний» в принципе нет повода сомневаться. Дело в том, что В. Сун, во-первых, отмечает употребление *юй* «желаний» в трактате *Сюнь-цзы* в двух смыслах: широком, когда *юй* «желание» обозначает «своего рода благосклонное отношение», и узком, когда подразумевается «врождённый и спонтанный отклик» [3: p. 370]. Во-вторых, В. Сун отмечает, что сердце-*синь* может участвовать в мотивации не только посредством *люй* 慮 «раздумий», но и посредством *чжи* 知 «вынесения суждений», а также *ши* 使 «приведения к действию» [3: p. 381]. Потому допустимо утверждать, что *юй* «желание» есть врождённый физиологический отклик, сенсорное желание является несамостоятельной мотивирующей силой в том смысле, что на базовом уровне действительно требует определённого участия сердца-*синь* и других компонентов человеческого существа, чтобы стать мотивирующей силой. При этом ясно, что мы с тем же успехом можем признать и сердце-*синь* несамостоятельным компонентом системы человеческой мотивации, хотя бы имея в виду, что оно не в состоянии стать мотивирующей силой без наличия у живого существа *юй* «желаний».

Заметим, однако, что В. Сун пытается показать сердце-*синь* именно активным компонентом системы человеческой мотивации. Это связано с тем, что сердце-*синь* в *Сюнь-цзы* выглядит крайне пассивной инстанцией. Если в *Мэн-цзы* сердце-*синь* обладает собственными наклонностями (см. 2.1.6), то в *Сюнь-цзы*, как замечает сама В. Сун, сердце-*синь* таковыми не обладает, а вместо них просто склонно к преследованию *ли* «выгоды» [1: p. 637]. Эта *ли* «выгода», заметим, требует содержания, которое стремлениям сердца-*синь* придают сенсорные желания. И здесь проблема, ведь если мы считаем, что *син* обозначает статус характеристик, отсылая к определённому направлению роста, наклонностям или желаниям живого существа [1: p. 632], то сердце-*синь* выглядит удивительно индифферентным, а это оборачивает В. Сун на проблему признания сердца-*синь* полноправным компонентом *син* людей. Ведь напомним, исследователи как раз склонны объяснять полемическое отношение трактатов *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* по поводу *син* людей как проявление того обстоятельства, что в *Сюнь-цзы*, в отличие от *Мэн-цзы*, сердце-*синь* исключают из *син*. В. Сун, напротив, хочет, чтобы у сердца-*синь* были собственные (т.е. содержательные) наклонности, ведь либо у сердца-*синь* есть эти наклонно-

сти, либо сердце-*синь* не входит в *син*. Неудобство, состоящее в том, что *син* не имеет содержательных стремлений, а стремлению сердца-*синь* к *ли* «выгоде» содержание придают сенсорные желания, В. Сун решает инверсией, которая превращает сенсорные желания в системно несамостоятельный компонент человеческой мотивации, в связи с чем вопрос о вхождении сердца-*синь* в *син* человека автоматически снимается.

Попытка В. Сун объяснить противоречие между трактатами *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы* насчёт *син*, состоящая в утверждении сердца-*синь* полноправным компонентом *син* человека, оборачивается теоретическими трудностями в деле объяснения условий возможности морального совершенствования в трактате *Сюнь-цзы*. Дело в том, что во фрагменте 23.8 трактата говорят об отсутствии непосредственной, естественной связи между *син* и культурными формами, утверждая: «[В]се нормы ритуала и долга появились как результат (*шэн юй* 生於) деятельности (*вэй* 僞) совершенномудрых, а не из врождённых качеств (*син* 性) человека» [5: с. 259]. Однако если понять тезис В. Сун о принадлежности *син* сердца-*синь* буквально, то исчезает возможность показать неестественный характер моральных норм, так как сердце-*синь*, будучи познающей инстанцией, полностью входит в *син*, а все продукты познавательной деятельности оказываются прямым следствием *син*. А если понять тезис фигурально, т.е. посчитать, что сердце-*синь* входит в *син* частично, а именно на уровне страстей, но не познавательных процессов, то остаётся болезненный вопрос о том, почему мы в таком случае продолжаем считать *син* обозначением естественных процессов, ведь познание как процесс является столь же естественным, спонтанным, что и страсти.

Так, например, попытка гонконгского исследователя Тан Сюйфу мягко разделить сердце-*синь* и *син*, под которым он подразумевает причину естественного развития и естественных жизненных проявлений, а также сами эти проявления [7: p. 169], выражается в предложении рассматривать сердце-*синь* принадлежащим двум «компонентам» человеческого существа: *син*, с одной стороны, и *вэй* 僞 «искусственности» – с другой [7: p. 172]. Немедленно возникает вопрос о природе внутреннего человеческому существу импульса, обеспечивающего активность сердца-*синь*, которая не входит в *син* и называется *вэй* «искусственностью». Не важно, от кого, от самого ли сердца-*синь* или от *вэй* «искусственности» исходит импульс, обеспечивающий творческую активность, у нас нет повода отказать этому импульсу в естественности.

В то же время Дэн Робинс убедительно показывает, что в эпоху *Чжань го* понятие *син* было тесно и отчётливо связано с естественностью [8: p. 48–49]. В таком случае, а именно, если, с одной стороны, *син* нельзя считать исчерпывающим естественное поведение человека, а с другой стороны, *син* нельзя развести с естественностью, можно полагать, что *син* и естественность действительно связаны, но иначе, т.е. *син* не является абстрактным понятием «природа», обозначающим некий статус свойств.

Также очевидно, что поскольку необходимо объяснить условие возможности морального совершенствования в трактате *Сюнь-цзы*, имея в виду положение трактата об отсутствии непосредственной, естественной связи между *син* и культурными формами, в системе человеческой мотивации необходимо полагать наличие структурного компонента, соположенного *син*, диалектическая связь между которыми вообще обусловливает естественную открытость человека моральному совершенствованию. Здесь отметим, что схожим с *син* образом понятие *цин* 情 часто понимается абстрактным понятием, которому примерно соответствуют русские эквиваленты: «сущность» [9: p. 60–61], «[естественное] состояние» [10: с. 45] «расположенность» [5: p. 203–204] и т.п. Однако авторитетный отечественный исследователь С.Ю. Рыков обращает внимание на то, что *цин* 情 описан в текстах не только и не столько как обозначение статуса свойства, но как принадлежащий живому существу отдельный компонент (даже словно бы соположенный физическим компонентам, органам) со своими собственными свойствами [11]. Примечательно, что в попытке объяснить условие возможности морального совершенствования в контексте тезиса о негативности *жэнь чжи син* «*син* людей» исследователи обращают довольно скромное внимание на понятие *цин*, которое является фактически парным с *син* в трактате *Сюнь-цзы*.

Таким образом, склонность толковать понятие *син* как абстрактное понятие, выражающее всё естественное или спонтанное в объекте, а именно, в случае В. Сун, как понятие, выражающее определённое направление роста, наклонности или желания живого существа [1: p. 632], приводит к необходимости растворять сердце-*синь* в *син*. Такая необходимость вызвана сочетанием двух справедливых выводов относительно трактата *Сюнь-цзы*: 1) у сердца-*синь* отсутствуют содержательные стремления, 2) сердце-*синь* – естественный компонент живого существа, также естественны стремления сердца-*синь*. Однако одновременно с этим растворяя сердце-*синь* в *син*, исследователь сталкивается с противоречием, ведь вопреки утверждению трак-

тата *Сюнь-цзы*, который отрицает во фрагменте 23.8 естественную, прямую связь *син* и культурных форм, вынужден полагать их связь прямой. Остаётся считать сфальсифицированным подход к *син* как к абстрактному понятию, выражающему всё естественное или спонтанное в объекте. При этом считать сердце-*синь* связанным с *син* и в то же время способным осуществлять активность по производству культурных форм, которая не связана с *син* напрямую, можно, если мы предположим наличие в человеческом существе компонента, соположенного *син*, компонента, который обеспечивает естественную открытость человека моральному совершенствованию.

Список источников

1. Song W. Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature) // Philosophy Compass. 2016. Vol. 11. P. 632–641.

2. Сюнь-цзы 荀子 [Трактат Учителя Сюня] // Chinese Text Project : цифровая библиотека. URL: https://ctext.org/xunzi (дата обращения: 10.07.2025).

3. Song W. Yu in the Xunzi: Can Desire by Itself Motivate Action // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2012. Vol. 11. P. 269–388.

4. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Москва : Наука, 1976. 296 с.

5. Hutton E.L. Xunzi on Moral Psychology // Dao Companions to Chinese Philosophy / Ed. by Eric L. Hutton. Dordrecht : Springer, 2016. P. 201–228.

6. Мэн-цзы 孟子 [Трактат Учителя Мэна] // Chinese Text Project : цифровая библиотека. URL: https://ctext.org/mengzi (дата обращения: 10.07.2025).

7. Tang S. Xing and Xunzi's Understanding of Our Nature // Dao Companions to Chinese Philosophy / Ed. by Eric L. Hutton. Dordrecht : Springer, 2016. P. 165–200.

8. Robins Dan. The Warring States Concept of Xing // Dao. A Journal of Comparative Philosophy. 2011. Vol. 10. P. 31–51.

9. Graham Angus C. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, 1986. 435 p.

10. Семененко И.И. Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си. Москва : Наука, 2016. 901 с.

11. Рыков С.Ю. Эмоции или факты… или что-то другое: и еще раз о термине цин в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48, Ч. 2. С. 523–567.

References

1. Song W. Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature) // Philosophy Compass. 2016. Vol. 11. P. 632–641.

2. Xunzi 荀子 [Treatise of the master Xun] // Chinese Text Project : цифровая библиотека. URL: https://ctext.org/xunzi (accessed: 10.07.2025). (In Chinese).

3. Song W.Yu in the Xunzi: Can Desire by Itself Motivate Action // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2012. Vol. 11. P. 269–388.

4. Feoktistov V.F. Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady Syun'-czy [Philosophical and socio-political views of Xunzi]. Moskva : Nauka, 1976. 296 p. (In Russ.).

5. Hutton E.L. Xunzi on Moral Psychology // Dao Companions to Chinese Philosophy / Ed. by Eric L. Hutton. Dordrecht : Springer, 2016. P. 201–228.

6. Mengzi 孟子 [Treatise of the master Meng] // Chinese Text Project : цифровая библиотека. URL: https://ctext.org/mengzi (accessed: 10.07.2025). (In Chinese).

7. Tang S. Xing and Xunzi's Understanding of Our Nature // Dao Companions to Chinese Philosophy / Ed. by Eric L. Hutton. Dordrecht : Springer, 2016. P. 165–200.

8. Robins D. The Warring States Concept of Xing // Dao. A Journal of Comparative Philosophy. 2011. Vol. 10. P. 31–51.

9. Graham Angus C. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, 1986. 435 p.

10. Semenenko I.I. Menczy v novom perevode s klassicheskimi kommentariyami Chzhao Ci i Chzhu Si [Mengzi in a New Translation with Classic Comments by Zhao Qi and Zhu Xi]. Moskva : Nauka, 2016. 901 p. (In Russ.).

11. Rykov S.Yu. Emocii ili fakty… ili chto-to drugoe: i eshche raz o termine cin v drevnekitajskoj filosofii [Emotions or Facts… or Something Else: And Again on Term Qing in Ancient Chinese Philosophy]. Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. 2018. Vol. 48, pt. 2. P. 523–567.

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 04.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 04.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 79–83
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 79–83

Научная статья
УДК 141.319.8: 130.2
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-79-83

ЗАИМСТВОВАНИЕ КИТАЙСКИХ И КОРЕЙСКИХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ЭЛЕМЕНТОВ В ЯПОНСКОЙ ЖИВОПИСИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Вероника Игоревна Коновалова
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, konovalova.vi@dvfu.ru

Аннотация. На протяжении VI–XII вв. Япония была подвержена широкомасштабному влиянию элементов китайской и корейской культур, в том числе искусства живописи. Исследование посвящено анализу особенностей заимствования и трансформации континентальных культурных элементов в японской культуре на протяжении исторических эпох Асука (VI–VIII вв.), Нара (VIII в.) и Хэйан (VIII–XII вв.) в контексте философской и культурной антропологии. Данное исследование стремится показать, как японская культура смогла интегрировать китайские и корейские художественные элементы в себя, развивая их в контексте взаимодействия со своими собственными художественными традициями, и как эти процессы влияли на формирование японской идентичности, социальных иерархий и антропологических моделей восприятия. Особое внимание уделяется роли искусства и связи эстетики с философскими концепциями, поскольку процесс адаптации культурных элементов представлял собой изменение функций, модификацию форм и материалов, создание собственных интерпретаций, включение в себя местных традиций и эволюцию синкретических культурных форм.

Ключевые слова: эпоха Хэйан, философская антропология, культурная идентичность, философия искусства, антропология искусства, культурные символы, *ямато-э*, *кара-э*, *моно-но аварэ,* генезис японской эстетики

Original article

BORROWING OF CHINESE AND KOREAN ARTISTIC ELEMENTS IN JAPANESE PAINTING: AN ANTHROPOLOGICAL ASPECTS

Veronika I. Konovalova
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, konovalova.vi@dvfu.ru

Abstract. From the 6th to the 12th centuries, Japan was significantly influenced by elements of Chinese and Korean cultures, including the art of painting. The study is devoted to the analysis of the peculiarities of borrowing and transforming continental cultural elements in Japanese culture during the historical periods of Asuka (6th–8th centuries), Nara (8th century) and Heian (8th–12th centuries), in the context of philosophical and cultural anthropology. This study seeks to show how Japanese culture was able to integrate Chinese and Korean artistic elements, developing them in the context of interaction with its own artistic traditions, and how these processes influenced the formation of Japanese identity, social hierarchies and anthropological models of perception. Particular attention is paid to the role of art and the connection between aesthetics and philosophical concepts, since the process of adapting cultural elements involved changes in functions, modifications of forms and materials, the creation of own interpretations, incorporation of local traditions and the evolution of syncretic cultural forms.

Keywords: Heian period, philosophical anthropology, cultural identity, philosophy of art, anthropology of art, cultural symbols, *yamato-e*, *kara-e*, *mono-no-aware*, genesis of Japanese aesthetics

С начала значимых культурных контактов жителей японских островов с китайской и корейской культурами, и далее, на протяжении многих столетий, Япония испытывала значительное культурное влияние со стороны своих континентальных соседей, что оставило глубокий след не только в её культуре, искусстве, религии, но и в социальной структуре и самовосприятии японского народа. Не в последнюю очередь это относится к японской живописи.

Цель данного исследования заключается в выявлении особенностей заимствования китайских и корейских художественных элементов в ранней японской живописи (VI–XII вв.) и влияния на формирование культурно-антропологической идентичности Японии. Целью определяются задачи исследования: 1) показать механизмы трансформации заимствованных элементов (*кара-э*) в уникальные японские формы (*ямато-э*) как процесс культурной самоидентификации; 2) исследовать связь эстетических принципов (*моно-но аварэ, югэн*) с японской моделью человеческого бытия.

© Коновалова В.И., 2025

Первые контакты Японии с материковой культурой начались ещё в древности, когда на архипелаг начали прибывать торговцы и миссионеры из Китая и Кореи. Но особенно эти контакты интенсифицировались в VI–VII вв., когда Япония активно заимствовала элементы континентальной цивилизации, такие как буддизм, административные системы и архитектурные стили. Именно принятие в 538 г. махаянистского буддизма в его китаизированном варианте стало одним из наиболее значимых культурных факторов в истории японской цивилизации. В середине VII в. Япония испытала влияние раннего континентального буддийского искусства, что видно, в частности, на примере *дзятаки* 本生譚 [6] – историй, изображающих одну из предыдущих жизней Будды. Схематичность изображения пейзажа также можно найти в раннекорейском искусстве, происходящем из китайской картины Шести династий [13: с. 34]. Быстрое распространение и интеграция в Японии новых культурных символов, особенно буддизма, подтверждает огромную привлекательность этой религии, в результате влияния которой сформировался целый ряд черт японской ментальности, таких как долготерпение и эстетизм внутреннего.

Одной из главных причин высокой культурной восприимчивости японцев в период Асука (538–710) является стремление их складывающихся элит к международному равенству перед лицом урбанистической, континентальной культуры. Это стремление подчёркивает уже наиболее ранний в японской культуре образец художественной вышивки – созданная после смерти принца Сётоку Тайси в 621 г. пара гобеленов на буддийские сюжеты – Тэндзюкоку Сютё 天寿国 繍帳 или Райская Мандала – были созданы придворными дамами и художниками с континента, принесшими китайскую и корейскую культуру в Японию [14]. Фигуры на гобеленах одеты в современную одежду Когурё 고구려, что свидетельствует о влиянии корейской моды на японскую аристократию того времени. Корейские элементы пронизывали образ жизни японской аристократии на протяжении всего VII в. Даже в VIII в. фрески в могильном кургане в Такамацу ещё содержат изображения фигур в платье Когурё, ныне устаревшие, отражающие танские пропорции и позы [13: с. 34–35]. Эти факты подтверждают длительные отношения между японской аристократией и корейской королевской семьёй, несмотря на контакт с Суйским и Танским Китаем. В результате долгие годы мастера японского искусства и просто образованные японцы ориентировали себя на китайские культурные образцы.

Однако на протяжении VIII в. происходят значительные изменения в культурных и цивилизационных ориентирах Японии. Страна начинает все более интенсивно воспринимать китайские культурные и цивилизационные образцы, включая буддизм, государственное устройство, жанры искусства. Административные и судебные ритуалы начали регулироваться континентальными моделями, а придворная одежда претерпевает изменения, переходя с корейских образцов на китайские аналоги. Архитектурный облик страны также подвергается изменениям: возводятся дворцы в континентальном стиле, характеризующиеся использованием черепичных крыш, ярко окрашенных колонн и шиферных полов, что символизирует интеграцию внешних культурных стандартов в японскую действительность [13: с. 50].

Важно заметить, что хотя привнесённые из Китая элементы архитектуры, интерьера и играли важную роль, они оставались лишь внешним слоем, наложенным на японский смысловой каркас. Например, оригинальный Большой Зал Будды в храме Тодайдзи явно несоразмерен с окружающими холмами Ямато, для постройки здания в китайском имперском масштабе потребовалось бы усечение целых холмов, дабы выровнять участок, что говорит о приоритете местных предпочтений над внешним престижем. Архитектурные масштабы были скорректированы под ландшафт Ямато – физическое неприятие «чужого» пространства стало метафорой культурного сопротивления и собственно японской культурной самоидентификации. Важным примером сохранения местных традиций является личная императорская резиденция *дайри* 内裏 [9: с. 840] в Хэйан-кё, где сохранились японские традиционные кедровые крыши и колонны из простого, неокрашенного дерева, в отличие от всего остального дворцового комплекса в китайском стиле [13: с. 50].

Даже перед лицом упорного континентального влияния подобные примеры коренных особенностей сохранились. Очевидно, что можно привнести важные аспекты материальной культуры другого народа, но гораздо сложнее одновременно привнести в нее социальные и духовные аспекты. Эта потребность в паритете с внешней властью могла возникнуть в VIII в., в период самопознания и самооценки – период Тэмпё 天平 [13: с. 51–53]. Тем не менее закономерный итог заимствований образов в VI–VIII вв. отражает антропологию власти, через корейские и китайские символы происходит постепенное становление имперской идентичности элиты. Искусство становится одним из инструментов «импорта престижа» и легитимизации правящего класса и существующих иерархий [2: с. 113].

При дворе великого Будды Тодайдзи в течение VIII и начале IX в. было преподнесено более десяти тысяч предметов. Среди них выделяется изображение с явным китайским влиянием на плектре гарды лютни *бива* 琵琶 [1: с. 76–78]. Сцена типична для Тан, акцент сделан на удивительном, ярком пейзаже.

Карта окрестностей Тодайдзи, созданная в 756 г., демонстрирует использование знаний китайской пейзажной живописи. Здесь резко поднимающиеся скалы сменяются пологими холмами, характерными для равнин Ямато. Деревья на вершинах холмов не пронзают небо, как на плектре *бивы*, а уже изображаются толстыми чернильными линиями в мягких изгибах. На китайской картине деревья расположены равномерно, в ближневосточном стиле, в то время как на карте Тодайдзи элементы распределены непостоянно и натуралистично. Эти тонкие очертания [15: с. 59] впоследствии станут отличительной чертой национальной живописи *ямато-э* 大和絵 [17], т.е. «живопись Ямато», «японская живопись».

В японском искусстве термин *ямато-э* часто использовали как антитезу *кара-э* 唐絵 [7], буквально, «живопись Тан», следовательно, «китайская живопись», предлагая тем самым осознание различий между ними двумя. Хотя документальное подтверждение использования слова *ямато-э* найдено только после 999 г. [4: с. 31], его происхождение можно проследить еще с VIII в. Японская фигурная живопись отличается поразительной межличностной связью и острым эмоциональным напряжением – черта, которая прослеживается в японской живописи вплоть до нашего времени. Важное антропологическое различие между двумя традициями заключается в том, что в то время, как китайская фигурная живопись становилась более безличной, японская живопись развивала присущий ей внутренний психологизм и эмоциональность. Помимо этого, *ямато-э* характеризуется светскостью сюжетов, изображением японских пейзажей, истории в стиле, отличном от китайского, мягким контурным ландшафтом и богатой, но не дерзкой палитрой цветов. *Кара-э*, напротив, относится к живописи в китайском стиле, где главными темами являются китайские повествования и пейзажи изрезанных гор [8: с. 112]. Ещё одно антроплогическое различие между двумя традициями заключается в том, что если китайская живопись Тан эпохи подчеркивала универсальный космический порядок, то *ямато-э* сфокусировалась на индивидуальном переживании – это антропологический поворот от коллективного к личному.

Изоляция Японии после распада в Китае Танской империи способствовала развитию собственного художественного стиля. В этот период появилась японская каллиграфия *кана* 仮名. Различие между японскими и китайскими эстетическими предпочтениями становится очевидным [13: с. 76].

Если период Хэйан (794–1185) начался в условиях масштабного влияния Китая и Кореи на религиозные и светские учреждения Японии, то спустя столетие усиливается тенденция к автономизации японской культурной модели. С 894 г. посольства в Танский Китай были упразднены, и Япония всё больше рассматривала себя как центр мироздания [11: с. 6]. В результате Япония переосмыслила свою художественную среду, переделывая старые стили и приёмы в соответствии с новым национальным вкусом [8: с. 101], усилилась японская культурная самоидентичность.

Важным историческим и художественным источником является серия свитков – *Бан Дайнагон экотоба* 伴大納言絵詞, описывающая события 866 г. Поскольку сохранялась дихотомия между публичным и частным, то в сцене, описанной в первом свитке, очевиден двойной стандарт: во внешнем вестибюле фреска выполнена в государственном китайском стиле, в то время как фрески в стиле *ямато-э* украшают личные покои. Официальной, государственной архитектуре были свойственны черепичные крыши, щелевые полы и красные лакированные колонны на китайский манер. Частная резиденция императоров, однако, была подчеркнуто в национальном стиле, с соломенной крышей, деревянными полами и нетронутыми, неокрашенными колоннами. Искусство для общественных мест и торжественных мероприятий было представлено, как правило, в китайском стиле. Поскольку они были связаны с пышностью высокого стиля Тан или очень почитаемой конфуцианской традиции, то и несли с собой больший престиж [13: с. 79].

Одним из ярчайших примеров живописи периода Хэйан также можно считать фрески в *Павильоне Феникса Бёдоин* 平等院 1053 г. Пейзажные картины *ямато-э* находились под большим влиянием японской литературы того времени, включая стихи о четырёх временах года и знаменитых живописных местах, о *моно-но аварэ* 物の哀れ (пафос, буквально – восхищение, очарование вещей) [3: с. 620; 10]. Художник становится медиатором – отказываясь от «официальной идентичности» китайских образцов, сосредоточивает все внимание на собственном внутреннем мире, таким образом отражая дихотомию публичного и частного, что сохраняется в культуре по сей день.

Живопись *ямато-э* развивалась наряду с другими уникальными японскими художественными достижениями периода Хэйан, такими как поэзия *вака* 和歌. Погружение в сложновыявляемые эмоциональные состояния нашло своё отражение в разнообразных формах культурного выражения, включая поэзию, живопись, ведение дневников, эпистолярное творчество, а также оформление ширм и повествовательных свитков. В садово-парковом искусстве того времени, как реальном, так и представленном на панельных картинах, расположение растений, кустарников, ручьёв и камней было тщательно продумано для возбуждения определённых эмоций или воссоздания известных локаций, ассоциируемых с конкретными поэтическими мотивами. Эти стихи иногда создавались в сочетании с живописью *ямато-э* или вдохновлялись ею [16].

Выводы

В процессе исследования мы выявили несколько ключевых культурных явлений, которые были заимствованы из Китая и Кореи в Японию в период с VII по XI в.

1. Культурная адаптация живописи как антропологический процесс: живопись *ямато-э*, возникшая под влиянием китайских традиций, уже с VIII в. начала приобретать уникальные японские черты, такие как светскость сюжетов, изображение японских пейзажей и мягкость контурных ландшафтов. Заимствование китайских и корейских художественных элементов не было механическим копированием, а представляло собой сложный процесс культурной селекции и трансформации, отражавший диалектику «чужого» и «своего» в формировании идентичности. Полноценный расцвет стиля пришелся на период Хэйан (794–1185).

2. Отделение от китайских традиций: на протяжении указанного периода японская живопись приобрела специфические отличия от китайской, развивая внутренний психологизм и эмоциональность, присущие японской живописи и в дальнейшем.

3. Искусство как инструмент социальной дифференциации: разделение на публичное (*кара-э* в официальной архитектуре) и частное (*ямато-э* в интерьерах) пространство демонстрирует, как живопись участвовала в конструировании социальных границ. Это подчеркивает роль искусства не только как эстетического, но и антропологического феномена, маркирующего статус и принадлежность.

4. Философско-антропологические основания японской эстетики: развитие ямато-э с его акцентом на эмоциональность, асимметрию и мимолетность (*моно-но аварэ*) отразило специфически японское понимание человека и его места в мире – в противовес китайской ориентации на универсальный космический порядок. Это свидетельствует о становлении уникальной антропологической модели, где искусство стало языком выражения экзистенциальных переживаний.

5. Синтез традиций как основа культурной устойчивости: способность Японии интегрировать внешние влияния, сохраняя локальную идентичность, раскрывает антропологический механизм культурной резистентности. Например, адаптация китайских пейзажных техник (*цуньфа*) в *ямато-э* показывает, как заимствования переосмыслялись через призму национального мировосприятия.

Данные особенности, охватывая широкий спектр областей, сыграли важную роль в формировании своеобразия японской культуры, объединяя континентальные влияния с местными традициями. Процесс адаптации заимствованных элементов в Японии включал изменение функций, модификацию форм и материалов, создание собственных интерпретаций, включение в себя местных традиций и эволюцию синкретических культурных форм. Этот процесс позволил Японии сохранить свою культурную идентичность, интегрируя и трансформируя внешние влияния в уникальные и самобытные культурные феномены.

Японская живопись VI–XII вв. стала не только художественным, но и антропологическим зеркалом, в котором отразились процессы формирования идентичности, социальной стратификации и философского осмысления человеческого бытия. Это делает ее ключевым объектом для междисциплинарных исследований на стыке искусствоведения, антропологии и философии культуры.

Список источников

1. Бива // Музыкальные инструменты. Энциклопедия. Москва : Дека-ВС, 2008. 786 с.

2. Бурдье П. Практический смысл / пер. с фр. А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 562 с.

3. Моно-но аварэ // Большой японско-русский словарь. В 2 т. / под ред. Н.И. Конрада ; сост. С.В. Неверов, К.А. Попов, Н.А. Сыромятников [и др.]. Москва : Сов. энцикл., 1970. 1780 с.

4. Akiyama T. Heian Jidai Sezoku-ga no Kenkyu (Secular Painting in Early Mediaeval Japan). Tokyo, 1964. P. 31.

5. Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York : Basic Books, 1973. 470 p.

6. Jataka // The Editors of Encyclopedia Britannica, 2022. URL: https://www.britannica.com/topic/Jataka (accessed: 06.07.2025).

7. Kara-e // Japanese Architecture and Art Net Users System, 2001. URL: http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/k/karae.htm (accessed: 06.07.2025).

8. Mason P. History of Japanese Art. London : Pearson, 2004. 432 p.

9. McCullough W.H., McCullough H.C. Appendix B: The Greater Imperial Palace // A Tale of Flowering Fortunes 2. Stanford, CA : Stanford University Press, 1980. P. 833–854.

10. Mono No Aware. The Book of life: chapter 6. Curriculum: Eastern philosophy. URL: https://www.theschooloflife.com/thebookoflife/mono-no-aware/ (accessed: 06.07.2025).

11. Murase M. Japanese Art. Selections from the Mary and Jackson Burke Collection. New York : Metropolitan Museum of Art, 1975. 347 p.

12. Ohnuki-Tierne E. Rice as Self: Japanese Identities Through Time // Education About Asia. 2004. Vol. 9, № 3. P. 7.

13. Stanley-Baker J. Japanese Art. London : Thames & Hudson, 2000. 224 p.

14. The Tenjukoku Shucho Mandara and the Statue of Prince Shotoku // The Gallery of Horyuji Treasures, 2004. URL: https://www.tnm.jp/modules/r_free_page/index.php?id=242&lang=en (accessed: 06.07.2025).

15. Tsubaki A.T. Zeami and the Transition of the Concept of Yūgen: A Note on Japanese Aesthetics // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1971. Vol. 30, № 1. P. 55–67.

16. Willmann A., Yamato-e Painting // In Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2003. URL: http://www.metmuseum.org/toah/hd/yama/hd_yama.htm (accessed: 06.07.2025).

17. Yamato-e // Japanese Architecture and Art Net Users System, 2001. URL: http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/y/yamatoe.htm (accessed: 06.07.2025).

References

1. Biwa // Musical instruments. Encyclopedia. Moscow : Deka-VS, 2008. 786 p. (In Russ.).

2. Bourdieu, P. Practical meaning. Translated from French by A.T. Bikbov, K.D. Voznesenskaya, S.N. Zenkin, N.A. Shmatko. St. Petersburg : Aleteya, 2001. 562 p. (In Russ.).

3. Mono-no aware // The Comprehensive Japanese-Russian Dictionary in 2 volumes. Ed. by N.I. Konrad. Comp. by S.V. Neverov, K.A. Popov, N.A. Syromyatnikov [et al.]. Moscow : Sov. encyclopedia, 1970. 1780 p. (In Russ.).

4. Akiyama T. Heian Jidai Sezoku-ga no Kenkyu (Secular Painting in Early Mediaeval Japan). Tokyo, 1964. P. 31.

5. Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York : Basic Books, 1973. 470 p.

6. Jataka // The Editors of Encyclopedia Britannica, 2022. URL: https://www.britannica.com/topic/Jataka (accessed: 06.07.2025).

7. Kara-e // Japanese Architecture and Art Net Users System, 2001. URL: http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/k/karae.htm (accessed: 06.07.2025).

8. Mason P. History of Japanese Art. London : Pearson, 2004. 432 p.

9. McCullough W.H., McCullough H.C. Appendix B: The Greater Imperial Palace // A Tale of Flowering Fortunes 2. Stanford, CA : Stanford University Press, 1980. P. 833–854.

10. Mono No Aware. The Book of life: chapter 6. Curriculum: Eastern philosophy. URL: https://www.theschooloflife.com/thebookoflife/mono-no-aware/ (accessed: 06.07.2025).

11. Murase M. Japanese Art. Selections from the Mary and Jackson Burke Collection. New York : Metropolitan Museum of Art, 1975. 347 p.

12. Ohnuki-Tierne E. Rice as Self: Japanese Identities Through Time // Education About Asia. 2004. Vol. 9, № 3. P. 7.

13. Stanley-Baker J. Japanese Art. London : Thames & Hudson, 2000. 224 p.

14. The Tenjukoku Shucho Mandara and the Statue of Prince Shotoku // The Gallery of Horyuji Treasures, 2004. URL: https://www.tnm.jp/modules/r_free_page/index.php?id=242&lang=en (accessed: 06.07.2025).

15. Tsubaki A.T. Zeami and the Transition of the Concept of Yūgen: A Note on Japanese Aesthetics // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1971. Vol. 30, № 1. P. 55–67.

16. Willmann A., Yamato-e Painting // In Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2003. URL: http://www.metmuseum.org/toah/hd/yama/hd_yama.htm (accessed: 06.07.2025).

17. Yamato-e // Japanese Architecture and Art Net Users System, 2001. URL: http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/y/yamatoe.htm (accessed: 06.07.2025).

Информация об авторе

В.И. Коновалова – ассистент.

Information about the author

V.I. Konovalova is Assistant.

Статья поступила в редакцию 08.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 08.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 84–88
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 84–88

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-84-88

КАТЕГОРИЯ ДЭ 德 В «КАНОНЕ ПОЭЗИИ» (ШИ ЦЗИН): ОТ БЛАГОДАТИ К ДОБРОДЕТЕЛИ

Диана Дмитриевна Котова

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, kotova.ddm@dvfu.ru, https://orcid.org/0009-0000-5912-5690

Аннотация. В статье проводится контекстуальный анализ древнекитайской категории *дэ* 德 в канонизированном в рамках конфуцианской традиции тексте «Канона поэзии» (*Ши цзин*). Выделяя два базовых значения данной категории – «благодать» и «добродетель», – мы отметили, в каких фрагментах «Канона поэзии» *дэ* 德 обретает данные значения. Исходя из этих контекстов, мы выделили несколько свойств *дэ* 德 в древнекитайской мысли, а также проанализировали процесс ее перехода от Неба к человеку, который мы мыслим как постепенный переход от контекста *дэ* 德 как «благодати» (внешней космологической силы) к контексту *дэ* 德 как «добродетели» (внутреннего этического стержня).

Ключевые слова: «Канон поэзии», *Ши цзин*, благодать, добродетель, конфуцианство

Original article

THE CATEGORY OF *DE* 德 IN THE “BOOK OF POETRY” (“SHI JING”): FROM GRACE TO VIRTUE

Diana D. Kotova

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, kotova.ddm@dvfu.ru, https://orcid.org/0009-0000-5912-5690

Abstract. The article provides a contextual analysis of the ancient Chinese category of de 德 in the “Book of Poetry” (“Shi Jiing”), canonized in the Confucian tradition. By highlighting two fundamental meanings of this category – "grace" and "virtue" – we identify the fragments of the "Book of Poetry" where de 德 acquires these meanings. Based on these contexts, we have identified several properties of de 德 in ancient Chinese thought, as well as analyzed the process of its transition from Heaven to humanity, which we conceptualize as a gradual shift from the context of de 德 as "grace" (an external cosmological force) to the context of de 德 as "virtue" (an internal ethical core).

Keywords: “Book of poetry”, “Shi jing”, grace, virtue, Confucianism

Введение

Китайская категория *дэ* 德 имеет древнюю историю. Этот иероглиф появился ещё во времена Шан-Инь (1554–1046 до н.э), и в процессе постепенной концептуализации в китайской культуре обозначаемое им понятие обрело весьма сложную семантику. Мы, вслед за А.И. Кобзевым, полагаем, что наиболее близкими значениями *дэ* 德 можно считать «благодать» и «добродетель» (что сближает его с древнегреческим термином ἀρετή). После возникновения китайской философии эта категория обрела в ней значение универсального общечеловеческого принципа, имеющего как этическое, так и общекосмическое значение (что А.И. Кобзев подчеркивает через подробное описание категории *дэ* 德 с категориями 善 *шань* «добро» и 道 *дао* «Путь») [1: с. 13, 21].

Упоминает А.И. Кобзев и то, что осмысление этой категории началось в древнейших канонизированных текстах, одним из которых является *Ши цзин* 詩經 «Канон поэзии». Так, А.И. Кобзев описывает *дэ* 德 в *Ши цзине*: «Дэ там – добродетель государя, беспристрастного, заботящегося о жертвоприношениях, служащего образцом для народа, объединяющего империю и распространяющего на нее эту свою добродетель; внутри семьи оно представляет собой супружескую верность и сыновнюю почтительность» [1: с. 19]. Мы, принимая за отправную точку данное положение, задались целью проанализировать контексты употребления *дэ* 德 в *Ши цзине* и подробнее раскрыть некоторые свойства данной категории. Особое внимание мы бы хотели уделить акторам, участвующим в процессе «обмена» *дэ* 德: Небо, правитель и лирические герои, от чьего лица ведется повествование в *Ши цзине*. Этот процесс обмена можно помыслить, как это показано у В.М. Крюкова, как «дар», «вещь» – т.е. нечто, встроенное в коммуникативную среду [2: с. 270].

Дэ 德 в стихах *Ши цзине* является – по сравнению, например, с «прекрасным» 美 *мэй* – часто употребляемой категорией. В «Каноне поэзии» она встреча-

© Котова Д.Д., 2025

ется 71 раз (9 раз в разделе *Го фэн*, 19 – в разделе «Малые оды», 34 раза – в разделе «Великие оды» и 9 раз – в разделе «Гимны») [6]. Проанализировав эти значения, мы полагаем возможным разделить случаи этого употребления на две тематические группы:

– *дэ* 德 как космологическая категория в значении «благодать» – жизненная и жизнеустроительная сила, полученная правителем от Неба *тянь* 天 и распространенная им на все (в *Ши цзине* в первую очередь – на людей);

– *дэ* 德 как этическая категория в значении «добродетель» – внутренняя этическая характеристика человека.

Ниже мы подробнее остановимся на наиболее ярких примерах, иллюстрирующих каждый из контекстов.

Дэ 德 как космологическая категория в значении «благодать»: трансляция от Неба к человеку

Сюжет о том, как именно *дэ* 德 становится императорской благодатью, распространяемой на всех людей, чаще всего описан в *Ши цзине* в разделах *сун* 頌 «Гимны», *Да я* 大雅 «Великие оды» и *Сяо я* 小雅 «Малые оды». Главным источником благодати, согласно *Ши цзину*, является Небо, транслятором воли которого (*тянь мин* 天命) являются великие правители прошлого [4: с. 142]. Это особенно видно из сюжетов, приведенных ниже, – в них полученная от Неба через великого Вэнь-вана благодать распространяется далее, на подданых:

О, как светел пречистый храм, почтительны, спокойны послушники [при нем].

Тьма-тьмущая людей служилых, всех охватила благодать Вэнь[-вана].

Обратив к Небу взоры [где дух Его], стремглав они помчались в храм.

Велика его слава, велика его честь, никогда не пресытится он людьми.

(*Цин мяо* 清廟 «Светлый храм» («В храме»), Легг № 266 [6: с. 569], Штукин IV, I, 1 [3: с. 280], здесь и далее пер. Д.Д. Котовой)

Когда духов [древних правителей] чтим – дарują тебе они счастье в избытке.

Народ – прост, безыскусен, дни проводит, вкушая и выпивая.

Так, собравшись в толпы, чтит он их благодать.

(*Тянь бао* 天保 «Под защитой неба» («Славословие царю»), Легг № 166 [6: с. 255–258], Штукин II, I, 6 [3: с. 131–132])

Источником благодати, по *Ши цзину*, являются не только ушедшие в мир иной правители, но и более близкие воспеваемым правителям и героям стихов люди – например их предки. Так, «благодатью» *дэ* 德 наделяется не только великий правитель Вэнь-ван (см. *Вэнь-ван* 文王 «Ода Вэнь-вану», Лэгг № 235 [6: с. 427–431], Штукин III, I, 1 [3: с. 218–220]), но и его родители (см. *Да мин* 大明 «Великая слава» («Ода о царях Вэнь-ване и У-ване и о покорении царства Шан»), Лэгг № 236 [6: с. 432–436], Штукин III, I, 2 [3: с. 220–222]). Сюжет о том, что *дэ* 德 передается от предка к потомку, можно встретить и в других стихах, например в оде «Ляо е» из раздела «Малые оды», в котором описывается сюжет о том, что герой-сирота стиха, потерявший родителей[1], вспоминает о *дэ* 德 своих предков:

О, отец, что меня породил, о мать, что вскормила меня!

Вы, что ласкали, взрастили меня, что растили меня, что породили!

Вы, что обо мне заботились, что неустанно меня обнимали!

Жажду воздать вам за вашу добродетель – подобно Небу беспредельна!

父兮生我、母兮鞠我。
拊我畜我、長我育我。
顧我復我、出入腹我。
欲報之德、昊天罔極。

(*Ляо е* 蓼莪 «Горец и полынь» («Кувшинки-цветы») Легг № 202 [6: с. 350–352], Штукин II, V, 8 [3: с. 180–181])

Эту оду, в каком-то смысле служащую «переходом» между «формальными» одами и гимнами и более «лиричными» стихами *Го фэна* [8: с. 537], можно понять двояко. С одной стороны, мы можем наблюдать восхваление этических качеств родителей, благодарность за то, что они дали герою стиха жизнь, взрастили его. С другой стороны, *дэ* 德 в этом стихе можно трактовать и как благодать: герой стиха, живущий в одиночестве, утратил «благодать» родителей, отчего его настигло одиночество и тоска. Эта трактовка согласуется с идеей, выдвинутой современным американским исследователем М. Хантером, который полагает, что *Ши цзин* можно понять как собрание конфуцианских сюжетов, нацеленных на преодоление одиночества [5: с. 57][2].

[1] «Стих о неописуемом плаче сироты, столь скромном, вызывающем сострадание, о боли добродетельного сына – неописуемой, от которой невозможно избавиться – оттого текст его столь печален» 最難寫是孤兒哭聲,如此拙重惻怛,直將孝子難言之痛撼出,故是悲哀盡頭文字。[9: с. 175].

[2] Ещё одна трактовка – социальная, указывающая на то, что жизнь простых людей при тирании определенных правителей (Ю-вана) или целой системы (чжоуской аристократии) стала невыносимой [8: с. 536–538].

На изученных нами примерах употребления *дэ* 德 также видно, что именно благородный правитель выступает символическим гарантом дальнейшей передачи благодати в Поднебесной: в этом смысле интересна ода *Цзян Хань* 江漢 «[Реки] Цзян и Хань» («Ода шаоскому князю Ху»), Лэгг № 262 [6: с. 551–555], Штукин III, III, 8 [3: с. 271–273]), в которой процесс дарения ритуального предмета (яшмового ковша) символизирует передачу благодати от правителей прошлого [2: с. 278]. *Дэ* 德, как некоторая извечная сила, обеспечивает стабильность в государстве (*Цзя лэ* 假樂 «Музыка Цзя» («Ода царю»), Лэгг № 249 [6: с. 481–483], Штукин III, II, 5 [3: с. 241]). Правитель выступает образцом для своих подданых, прославляющих его благодать дальше (*Сы ци* 思齊 «Ориентироваться на образцы», Лэгг № 240 [6: с. 446–448], Штукин III, I, 6 [3: с. 226–227]; *Ся у* 下武 «Следуя [У]-Вану» («Ода У-вану»), Лэгг № 243 [6: с. 458–460], Штукин III, I, 9 [3: с. 231–232]; *Цзюань а* 卷阿 «Извилистый склон» («Ода царю») Лэгг № 252 [6: с. 491–495], Штукин III, II, 8 [3: с. 244–246]), оберегающих и защищающих его (*Бань* 板 «Планка» («Ода в поучение беспечному царедворцу»), Лэгг № 254 [6: с. 499–504], Штукин III, II, 10 [3: с. 248–250]).

Процесс трансляции благодати должен приносить в мир счастье; если же подданные отклонились от праведного пути правителя, распространяя в мир несчастье, то несчастны и простые люди, – сюжеты об этом есть в разделе *Го фэн*. Например, в стихе *Шо шу* 碩鼠 «Большая мышь» (Лэгг № 113 [6: с. 171–173], Штукин I, IX, 7 [3: с. 93–94]) *дэ* 德, согласно современному исследователю *Ши цзина* Ли Шаню, принимает значение «не были к нам благодетельным», «не проявлять благодати» [8: с. 263]. Считается, что данный стих является сатирическим оммажем на правителя Вэй [8: с. 263], здесь «благодать» употреблена в переносном значении, подразумевая под собой нечто искаженное, неправильное.

Можно заключить, что согласно стихам *Ши цзина*, *дэ* – это сила, приходящая в мир и передаваемая из поколения в поколения, служа главным поведенческим образцом. Этот поведенческий образец мы и можем понять как десакрализованную этическую норму, т.е. *дэ* 德 в значении «добродетель». Для подтверждения этого тезиса можно также привести в пример уникальную оду *И* 抑 «Смирение» (Лэгг № 256 [6: с. 510–518], Штукин III, III, 2 [3: с. 253–257]) из раздела *Да я*, которую можно назвать «переходным звеном» между значениями «благодать» и «добродетель». С одной стороны, перед нами – образец передачи благодати потомкам и через Небо (строфа 4), через отношения «отец-сын» (строфы 10–12). А с другой стороны, *дэ* 德 здесь можно прочесть и как «добродетель»: перед нами рисуется некоторый образец, который позже – что особенно считывается в разделе *Го фэн* – станет всеобщим нравственным образцом.

Дэ 德 как этическая категория «добродетель»: внутренний этический стержень

Важная особенность категории *дэ* 德 как добродетели в *Ши цзине* – то, что герои, от чьего лица ведется повествование, редко используют ее как самоописание (*Гу фэн* 谷風 «Восточный ветер» («О неверном друге»), Лэгг № 201 [6: с. 349–350], Штукин II, V, 7 [3: с. 179–180] – хотя даже в этом случае она выступает как нечто, что является маркером социальных отношений[3]).

Отметим также, что в *Ши цзине дэ* 德 не описывается как категория, содержащаяся в *синь* 心 «сердце» («разуме»), как можно было бы предположить на основе того, что этот элемент входит в состав иероглифа, маркирующего *дэ* 德. Единственное упоминание об этом содержится в гимне *Пань шуэй* 泮水 «Полукруглый пруд» («Посещение школы», Лэгг № 299 [6: с. 616–620], Штукин IV, IV, 3 [3: 297–299]). Обозначенное там в качестве характеристики правителя – в значении его «сердце [исполнено] благодати» (*дэ син* 德心) – оно в текущую эпоху не получает дальнейшего развития и скорее мыслится как нечто, привнесенное извне. Возможно, это связано с тем, что элемент «сердце» *синь* 心 вошел в состав иероглифа *дэ* 德 достаточно поздно: этот элемент отсутствует на ритуальных гадательных костях *цзягувэнь* 甲骨文, появляясь лишь на ритуальных надписях на бронзе *цзиньвэнь* 金文 [7: с. 607].

Безусловно, *дэ* 德 находится извне, вне субъекта [2: с. 268]. Помимо упоминавшихся выше сюжетов о том, что она нисходит на человека через благородных правителей, духов предков, в *Ши цзине* встречаются и упоминания дэ в контексте «добродетель» определённых людей, часто это упоминание в составе бинома *дэ инь* 德音 «слава о добродетели» (иногда в качестве синонима данного бинома выступает *дэ синь* 德行 «добродетельный поступок»).

Одними из основных носителей добродетели в *Ши цзине* описывают гостей, посещавших ритуальные пиры (Чжань лу 湛露 «Обильная роса» («На пиру») Лэгг № 174 [6: с. 276–277, Штукин II, II, 10 [3: с. 141];

[3] «Ты позабыл о моих великих добродетелях [*да дэ* 大德], но помнишь о ничтожных моих недостатках» [7: с. 533–534], пер. Котовой Д.Д.

Нань шань ю тай 南山有臺 «Платформа на южной горе» («Славословие гостям»), Лэгг № 172 [6: с. 272–273], Штукин II, II, 7 [3: с. 139–140]). В связи с сюжетом «добродетели гостей» можно отдельно упомянуть оду *Фа Му* 伐木 «Валим лес» («О дружбе», Лэгг № 165 [6: с. 253–255], Штукин II, I, 5 [3: с. 130–131]). Ли Шань, ссылаясь на «Чжуан-цзы», трактует бином *ши дэ* 失德 в этом стихе как «утрату гармонии»: из подобной трактовки можно заключить, что здесь говорится о неправильности разрыва социальных связей между людьми, разладе [8: с. 404]. Подобная идея может служить отсылкой на то, что *дэ* 德 является основой, на которой выстраиваются ритуальные и социальные связи [4: с. 142–143] (или, по выражению В.М. Крюкова – «витальным центром» [2: с. 277]). Связь дэ с ритуалом подчеркивают и другие стихи из раздела «Малые оды». Так, например, в оде *Лу мин* 鹿鳴 «Крик оленя» («Встреча гостей», Лэгг № 161 [6: с. 245–247], Штукин II, I, 1 [3: с.127–128]) описывается ритуал, где биномом *дэ инь* 德音 дается характеристика посетивших хозяина гостей: у Ли Шаня этот бином трактуется как то, что гости обладают *мэйхао дэ шэнюй* 美好的声誉 «хорошая репутация» [8: с. 389]. Интересно также, что в данной оде широко описывается музыка (базовое значение *инь* 音 – *«звук»).* Это может показывать, что слава о добродетели (и благодати) может передаваться также через музыку. Ещё один интересный пример употребления бинома *дэ инь* **德音** в связи с музыкой – в оде *Чэ ся* 車舝 «Ось колесницы» («Радость новобрачного», Лэгг № 218 [6: с. 391–393], Штукин II, VII, 4 [3: с. 200–201]): эта ода посвящена свадебному обряду и добродетель героя в нем восполняется музыкой и танцем.

В целом, в *Ши цзине* встречаются сюжеты, где *дэ* 德 как «добродетель» показан через отрицательные примеры: например, *Бинь чжи чу янь* 賓之初筵 «Гости в начале банкета» («О вине» Лэгг № 220 [6: с. 395–400], Штукин II, VII, 6 [3: с. 202–204]), где добродетель подается через описание того, что ей вредит (оставаться в гостях после того, как напьешься). Особенно в этом ключе интересны примеры из раздела *Го фэн*: в них содержится критика женщины своего супруга за утерю им *дэ* 德, о чем свидетельствуют его неблаговидные поступки. Среди таких стихов *Жи юэ* 日月 «Солнце и луна» («Песнь забытой жены» Лэгг № 29 [6: с. 44–46], Штукин I, III, 4 [3: с. 145–146]) и *Сюн чжи* 雄雉 «Фазаны» («Как пестрый фазан далеко улетает», Лэгг № 33 [6: с. 51–52], Штукин I, III, 8 [3: с. 149]). Имеется в *Ши цзине* и упоминание *дэ* 德 применительно к описанию невесты, в значении «высокие моральные качества» *(Ю нюй тун чэ* 有女同車 «Колесница с девушкой» («Дева вместе со мной в колеснице»), Лэгг № 83 [6: с. 136–137], Штукин I, VII, 9 [3: с. 76]): это может свидетельствовать о трансформации смысла категории в более «профанное».

Вывод

Таким образом, мы, проанализировав контекст употребления *дэ* 德 в *Ши цзине*, проследили, что эта категория может пониматься в нем двояко: как внешняя сила «благодать» и как внутренний этический стержень «добродетель». Эти контексты не везде возможно разграничить, однако заметно, что чем более поздним становится стих, тем сильнее дэ отходит от значения «благодать», приближаясь к значению «добродетель». Это, на наш взгляд, согласуется с постепенным формированием этически ориентированного учения в Древнем Китае. Добавим, что в словаре *Шовэнь цзецзы* 說文解字 «Изъяснение письмен и толкование иероглифов», составленном китайским ученым-каноноведом Сюй Шэнем в I в. до н.э., в период рассвета конфуцианства как идеологии, *дэ* 德 стало определяться через слово *шэн* 升 «восхождение» [10: с. 382], «становление». На наш взгляд, это – итог развития категории как этического образца. Но стоит отметить, что система власти, выстроенная по принципу «император – проводник благодати», также сохранилась в рамках конфуцианской идеологии, что свидетельствует о взаимодополнении этих двух подходов.

Список источников

1. Борох Л.Н., Кобзев А.И. От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. Москва : Издательская фирма «Восточная литература РАН», 1998. 422 с.

2. Крюков М.В. Ритуальная коммуникация в Древнем Китае. Москва : Памятники исторической мысли, 2012. 399 с.

3. Ши цзин. Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина, подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко, коммент. А Штукин. Москва : Художественная литература, 1987. 351 с.

4. Cheng Chung-ying. Transforming Confucian Virtues Into Human Rights // Confucianism and Human Rights. New York : Columbia University Press, 1998. P. 142–153 [Чэн Чжун-ин. Трансформация конфуцианской добродетели в права человека // Конфуцианство и права человека. Нью Йорк : Columbia University Press, 1998. С. 142–153.]

5. Hunter M. The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing shaped The Chinese philosophical tradition. New York : Columbia University Press, 2021. 240 p. [Хантер М. Поэтика ранней китайской мысли: как *Ши цзин* сформировал китайскую философскую традицию. Нью-Йорк : Columbia University Press, 2021. 240 с.]

6. Legge J. The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, copious indexes V. 4 The She King. Hong Kong : Hong Kong University press, 1960. 785 p. [Лэгг Дж. Китайская классика с переводом, критическими и экзегетическими примечаниями, пролегоменами, обширными указателями Т. 4. Ши цзин. Гонконг : Hong Kong University press, 1960. 785 с.]

7. 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. Шаньхай : Дунфан чубань чжун синь, 2018, 1285 с.]

8. 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.]

9. 牛運震, 宁宇. 詩志. 北京: 中華書局，2020. 317 页. [Ню Юньчжэн, Нин Юй. Смысл «Поэзии». Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2020. 317 с.]

10. 许慎. 说文解字. 沈阳: 辽海出版社，2014. 871 页. [Сюй Шэнь. Изъяснение письмен и толкование иероглифов. Шэньян : Ляохань чубайшэ, 2014. 1238 с.]

References

1. Borokh L.N.. Kobzev A.I. *Ot magicheskoy sily k moralnomu imperativu: kategoriya de v kitayskoy culture* [From Magical power to moral imperative: the category of de in Chinese culture]. Moskva : Izdatelskaya firma “Vostochnaya literatura RAN”, 1998. 422 p. (In Russ.).

2. Kryukov M. V. *Ritualnaya kommunikatsiya v Drevnem Kitaye* [Ritual Communication in Ancient China]. Moskva : Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2012. 399 p. (In Russ.).

3. *Shi tszin. Kniga pesen i gimnov* [Shi jing. Book of Songs and Hymns] / tr. by A. Stukin, ed. and introd. N. Fedorenko, comm. by A. Shtukin. Moscow : Khudozhestvennaya literatura, 1987. 351 p. (In Russ.).

4. Chung-ying Cheng. Transforming Confucian Virtues Into Human Rights // Confucianism and Human Rights. New York : Columbia University Press, 1998. P. 142–153.

5. Hunter M. The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing shaped The Chinese philosophical tradition. New York : Columbia University Press, 2021. 240 p.

6. Legge J. The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, copious indexes V. 4 The She King. Hong Kong : Hong Kong University press, 1960. 785 p.

7. 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).

8. 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).

9. 牛運震, 宁宇. 詩志. 北京: 中華書局，2020. 317 页. [Niu Yunzhen, Ning Yu. Meaning of poetry. Beijing : Zhinghua shuju, 2020. 317 p.] (In Chinese).

10. 许慎. 说文解字. 沈阳: 辽海出版社，2014. 871 页. [Xu Shen. Explanation of writing and interpretation of characters. Shenyang : Liaohai Chubanshe, 2014. 1238 p.] (In Chinese).

Информация об авторе

Д.Д. Котова – ассистент.

Information about the author

D.D. Kotova is an Assistant Lecturer.

Статья поступила в редакцию 01.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 01.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 89–94
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 89–94

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
ВОПРОС О ЧЕЛОВЕКЕ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY
THE THEME OF MAN IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Научная статья
УДК 159.9.01
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-89-94

ДВЕ ЛИНИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ: «СЕНСУАЛИЗМ» АЛЕКСАНДРА ПОТЕХИНА И «ДУХОВНЫЙ ОНТОЛОГИЗМ» ФЁДОРА ГОЛУБИНСКОГО

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

Аннотация. В статье разбираются разные модели метафизической психологии в православной духовно-академической науке. Утверждается, что наиболее репрезентативными для понимания специфики духовно-академического учения о душе являются сенсуалистическая и онтологическая интерпретации природы душевной жизни, представленные в работах А.Н. Потехина и Ф.А. Голубинского. Показана возможность синтеза данных двух моделей, что было осуществлено, в частности, в работах В.Д. Кудрявцева-Платонова и А.И. Введенского. Этот синтез стал возможен через признание онтологической ценности проявлений человеческой воли и чувств, а также признания гносеологической значимости религиозной веры, соединяющей в себе онтологически-жизненные и рационально-умозрительные начала человеческого существования.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, метафизическая психология, сенсуализм, онтологизм, душевная жизнь, чувствования, духовное бытие

Original article

TWO LINES IN ORTHODOX METAPHYSICAL PSYCHOLOGY: "SENSUALISM" BY ALEXANDER POTEKHIN AND "SPIRITUAL ONTOLOGISM" BY FEDOR GOLUBINSKY

Sergey V. Pisun[1], **Irina S. Kalnibolanchuk**[2]
[1, 2]Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia
[1]pishoons@mail.ru
[2]kalnibolanchuk.is@dvfu.ru

Abstract. The article examines different models of metaphysical psychology in Orthodox spiritual and academic science. It is argued that the sensualistic and ontological interpretations of the nature of mental life, presented in the works of A.N. Potekhin and F.A. Golubinsky, are the most representative interpretations for understanding of spiritual and academic teachings about the soul. The possibility of synthesizing these two models was shown, which was carried out, in particular, in the works of V.D. Kudryavtsev-Platonov and A.I. Vvedensky. This synthesis became possible through the recognition of the ontological value of manifestations of human will and feelings, as well as the recognition of the epistemological significance of religious faith, combining the ontological-life and rational-speculative principles of human existence.

Keywords: spiritual-academic philosophy, metaphysical psychology, sensualism, ontologism, spiritual life, feelings, spiritual being

Духовно-академическая мысль XIX столетия отличается существенным разнообразием в подходах к осознанию природы человеческого «я». Мы можем, в частности, видеть примеры «православного сенсуализма» в философских концепциях таких представителей казанской теистической школы, как Вениамин Снегирёв и Александр Потехин. Их концептуальные положения, касающиеся природы души, исходили из утверждения о необходимости перенести акцент с обоснования духовной природы души на анализ чувственной стороны сознания. Вместе с тем имелась и другая точка зрения на природу душевной жизни, представители которой были убеждены, что ядром человеческого «я» сле-

© Пишун С.В., Калниболанчук И.С., 2025

дует признать само духовное начало, «центрирующее» сознание человека, укореняющее его в онтологическом смысле. Эту позицию вполне определённо выражал профессор Московской духовной академии Ф.А. Голубинский, опиравшийся здесь на концептуальные модели «христианизированного платонизма» и религиозную философию Ф.Г. Якоби.

Нам представляется достаточно оригинальной точка зрения экстраординарного профессора кафедры логики и психологии Казанской духовной академии **Александра Николаевича Потехина**, который именно на аналитике чувств выстраивал свою модель понимания душевной жизни человека. Он акцентировал внимание на нравственном смысле любого человеческого чувства. Разумеется, А. Потехин признавал важнейшее значение интеллекта, умственных способностей в определении и исполнении нравственного закона, равно как и значение воли, благодаря которой «душа приобретает власть над своими собственными состояниями, переносит свои мысли в мир внешний, производя в нём при посредстве движений своего тела различные перемены, улучшения, влияет на других людей и проч.» [14: с. 625]. По мнению казанского профессора-теиста, понимание субъектом самого себя в качестве субстанции оказывается возможным благодаря именно нашим чувствованиям и, стало быть, «наши чувствования делают каждого из нас субъектом» [14: с. 631]. В его интерпретации человеческое «я» слито с чувствами. Сам Потехин делает заключение о том, что «я», т.е. живой человек, личность, есть в значительной мере «сгусток чувствований». Связь нашего «я» с собственным душевным миром поддерживается именно благодаря чувствованиям. Потехин выстраивает своеобразную «интроспективную аксиологию», т.е. он признаёт, что «я» относится к собственным интеллектуальным и волевым состояниям не без воздействия прочных и устойчивых ценностных ориентаций, детерминируемых определёнными чувствованиями человека. «Отстранённое» интеллектуальное самосозерцание человека отвергается Потехиным в принципе, ибо, по его мнению, «при полном отсутствии чувствований это знание показалось бы человеку знанием о каком-то стороннем для него существе, а не о себе самом» [14: с. 639–640]. Исходя из данного вывода, А. Потехин объявляет чувствования источником ценности жизни, заставляющим человека любить жизнь и всеми силами поддерживать её [14: с. 641–642]. При этом он опирается на труды талантливого православного философа, доцента Московского университета П.Е. Астафьева, доказывавшего ценность жизни на основе исследования человеческой природы [2].

Теория «автономности чувствований» А. Потехина имела значение в том смысле, что она отходила от традиции признания примата воли в душевной жизни, начавшейся утверждаться в русской идеалистической философии благодаря М.И. Владиславлеву и Антонию Храповицкому. Здесь можно указать, в частности, на статью священника Сергея Страхова, который называл как раз волю «главнейшей силой души», на основании того, что христианская любовь есть именно **акт воли**, «устремляющий душевные силы человека (мысли и добрые чувствования сердца) к известному предмету или лицу и настраивающий их сообразно с природой любимого предмета или лица» [16: с. 4–5].

А. Потехин достаточно тщательно прослеживает влияние чувствований на умственную деятельность и волю. Он отвергает признание этого влияния исключительно негативным и прямо замечает, что «вторжение чувствований в области мышления не только терпимо, не только законно, но вполне необходимо и желательно» [14: с. 646]. Казанский профессор-теист сделал из данного заключения далеко идущие выводы. Он вводит понятие «святость ума» и полагает, что именно «просветленный ум» способен решать вопросы нравственной жизни, подниматься до постижения христианских истин. Под «просветлённым умом» при этом он понимает постоянно повышающуюся напряжённую внутреннюю энергетику. Потехин при этом признаёт источником «умственного возбуждения» человека именно различные чувствования. Он устанавливает прямую связь между богатством чувств всякого, кто занимается исследованием духовного бытия, и его же способностью к творчеству. Кроме того, как полагает Потехин, нравственное чувство оказывается не только источником «энергии ума» в его стремлении выстроить нравственную систему, соответствующую духу христианского вероучения, но также является верным *хранителем* того, что приобретено при участии ума [14: с. 651].

Необходимо также отметить, что в истолковании А. Потехина воля также имеет свои основания в чувствованиях. Он спорит с М.И. Владиславлевым, который настаивал на «автономии воли». Потехин объявляет чувствования родственными волевым элементам и частично их поглощающими. Так, он отмечает, что «влечение есть волевой элемент», и подчёркивает, что «не без достаточного основания некоторые психологи помещают влечения в класс чувствований» [14: с. 654]. Впрочем, Потехин соглашается с истинностью данного утверждения только на уровне первичных форм воли. На высшей же ступени он различает чувства и

волю, но объявляет чувствования (наряду с понятиями и представлениями) мотивами волевого процесса. Особенно это касается действия воли в области морали, где интеллектуальные мотивы могут быть недостаточны, так как рассудок способен порождать антиномии, и тогда выбор человека определяется именно чувствами. В этом смысле, как указывает Потехин, «борьба, *начавшаяся* в мыслях, превращается потом по преимуществу в борьбу чувств и на решение влияет то из них, которое окажется сильнее, благодаря ли собственной силе, или силе, получившейся от слияния с другими чувствами» [14: с. 657]. Не всегда свободный выбор человека оказывается в этом случае нравственно оправдан, что, по мнению Потехина, определяется различием в самих чувствованиях человека. Здесь необходимо подчеркнуть, что в конечном итоге «идеал нравственности христианской», равно как и жизнь христианская, не стоят в противоречии с душевными человеческими свойствами. Само нравоучение христианства обращается к лучшим, высоким свойствам человеческой природы, старается возбудить все благороднейшие чувствования, присущие человеческой душе, и делать их мотивами её воли [14: с. 662].

Потехин из всего этого делает вывод о том, что если бы чувства не играли никакой роли в нравственной жизни человека, то невозможно было бы бесконечное нравственное совершенствование, так как чувства постоянно приносят нечто новое в нравственное состояние человека: «Для человеческого ума положены, по-видимому, непроходимые пределы, проникнуть за которые наше познание вероятно здесь на земле никогда не будет в состоянии. Но для прогресса в нравственной жизни человека, той жизни, которая служит по преимуществу областью деятельности воли, этих пределов не положено» [14: с. 662]. Таким образом, из всей концепции Потехина следует, что богоподобие человека, оправдывающее бесконечное существование его души, оказывается возможным только вместе с чувствованием.

В философской системе **Ф.А. Голубинского** (1797–1854) большое значение играло учение, раскрывающее основы духовного бытия человека. В частности, он посвятил часть своего творчества исследованию в области метафизической психологии. Он читал по соответствующему предмету лекции студентам Московской духовной академии. Ученики Голубинского спустя много лет после его смерти опубликовали эти лекции под названием «Умозрительная психология». Сам профессор-теист следующим образом определил существо данной науки: она есть та часть метафизики, метафизической психологии, заключающаяся, по его мнению, в «познании совершенств души, её богосообразных элементов» [6: с. 18]. Вместе с тем познание души образуется через анализ сущности души и её высших сил и стремлений, через исследование происхождения её и определения особенностей бытия её в разные временные периоды. Стало быть, и сама метафизическая психология Голубинского разделяется им на две части: «1) на учение о субстанциональности души, её невещественности и высших духовных силах, совершенствах, проявляющихся в уме, сердце и воле, и 2) на учение о первоначальном происхождении души, значении её настоящей жизни и о жизни будущей или бессмертии души» [6: с. 20–21].

В своём анализе природы души человека Ф.А. Голубинский на первое место ставит формулировку понятия души, причём в этом понятии должны быть определены не только её эмпирические свойства, но также внутреннее родство с Абсолютом и уподобление Совершенному Существу. Применяя к душе свойства и совершенства Абсолютного бытия и рассматривая те свойства Абсолюта, которые хоть в какой-то степени могут быть соотнесены с ограниченной душевной природой, московский профессор-теист логически подходил к метафизическому определению души. По словам Голубинского, душа «есть ограниченная субстанция самодеятельная, невещественная, выражающая свою сообразность с Бесконечным Существом в том, что она умом своим стремится к объятию безусловной истины и мудрости, свободною волею к достижению Высочайшего блага и к выражению его в своей деятельности». Голубинский в данной связи замечает: «Субстанциальность души состоит в том, что в человеке есть внутреннее начало, непрестанно из себя действующее, единое, тождественное, на котором, как на центре, держатся все силы души, исходя из него одного, и это начало или субстанция есть душа» [6: с. 30]. Если же касаться вопроса о невещественности, духовности и простоте души, то автор «Умозрительной психологии» полагал, что душа «не только отлична от грубого тела, но и не может быть ни тончайшей материей, ни самомалейшим атомом, ни силою физической или материальной, хотя бы она и была невидимая, но есть чистая, проникает его и наполняет, но не так как силы физические, наконец, движет оное произвольно» [6: с. 43].

В первой части своего сочинения по метафизической психологии Голубинский определил свою позицию по отношению к расположению души в

каком-либо участке тела. Он полагал, что «душа присутствует во всём теле» и указывает на то, что в своём нахождении во всём теле она есть «умалённое подобие вездеприсутствия Божия» [6: с. 71].

Во второй части своего труда московский профессор-теист исследует сущность и высшие коренные силы и свойства души, которые делают человека высшим по сравнению с другими живыми существами. Он предполагает, что метафизическая психология должна провести исследование, во-первых, генезиса души, затем «разные периоды её бытия, именно, первоначальное состояние её и причины ниспадения из сего состояния, значение настоящей жизни её в мире и наконец нескончаемое бытие её в загробной жизни» [6: с. 98]. Фундаментальный вопрос, который рассматривается Ф.А. Голубинским, касается того, какое онтологическое отношение Абсолют имеет к душе, т.е. есть ли в происхождении души следы божественного действия. Разбирая существующие гипотезы о происхождении душ отдельных людей, московский философ-теист объявляет себя сторонником концепции так называемого традуционизма, признающего тезис о том, что и душа, и тело рождаются от родителей в ходе зачатия. При этом важнейшим аргументом для Голубинского является сам феномен наследственности, включая восприятие детьми многих черт характера своих родителей. Голубинский отмечает, что истинность традуционизма подтверждается теми наблюдениями, что «многие склонности, темпераментные предрасположения, даже не добрые влечения переходят от родителей к детям» [6: с. 108].

Доказательство бессмертия души основывается у Голубинского на трёх тезисах: 1) бессмертие можно вывести из внешней природы; 2) о бессмертии говорят внутренние свойства души и 3) на бессмертие указывает умозрительный взгляд на совершенную природу Абсолюта.

Эти три свои тезиса Ф.А. Голубинский поясняет следующим образом.

Во-первых, «во внешней природе нельзя не видеть закона сохранения. Суть его состоит в том, что ни один из элементов материи, с начала своего бытия, не уничтожается, но в разных существах они сочетаются и отделяются, служат материалом для разных форм бытия, но не обращаются в ничтожество» [6: с. 126].

Во-вторых, «в самой душе основанием бессмертия служит невещественность или духовность её. Поскольку душа невещественна, то никакое могущество, кроме Бесконечного, не может разрушить её» [6: с. 128].

И наконец, в-третьих, «Бог есть творец души. Он не творит богоподобных существ с тем, чтобы разрушать их, не хочет, чтобы пред взорами Его носились пробегающие, ничтожные тени» [6: с. 130].

Данные положения метафизической психологии Ф.А. Голубинского демонстрируют его намерение конструировать «теоморфную» модель понимания бытия души, которая опирается на признание духовного начала как ядра существования «я». Подобная точка зрения делает такой вариант умозрительной психологии «возвышенным», предельно отвлечённым, но мало пригодным для осмысления реальных психологических аспектов жизни человека. В данном контексте необходимо было представить модель метафизической психологии, которая имела бы больше эмпирических обоснований. Преемник Голубинского по кафедре метафизики **Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов** (1828–1891) как раз начал процесс соединения умозрительных моделей «науки о душе» с более эмпирически ориентированными моделями. Он всё ещё исходил из того, что наше знание – как эмпирическое, так и теоретическое, – не есть субъективный продукт нашего творчества [10: с. 177, 196], и придерживался в метафизической психологии позиции «умеренного априоризма» [11: с. 63, 65], хотя и отказался от крайне отвлечённых трактовок умозрительной психологии [11: с. 163–166].

Значительно дальше в своём намерении соединить умозрительную и эмпирико-сенсуалистическую модели психологии продвинулся **Алексей Иванович Введенский** (1861–1913), который считал необходимым более внимательно относиться к частным проявлениям человеческой субъективности, к чувствованиям, но при этом не отказывается от онтологического понимания природы души, когда вводит в свою концепцию так называемый закон биогенезиса, согласно которому «наука о душе, как именно душе человеческой, получит свой истинный смысл и значение лишь в том случае, если, отказавшись от бесплодных попыток выводить высшее из низшего, психологи, напротив, попытаются осветить низшие психические процессы высшими. А это возможно лишь при том условии, если они введут в психологию основной биогенетический закон и подчинят ему всю психическую жизнь человека, – во всех её проявлениях, великих и малых, значительных и незначительных» [3: с. 43]. Следует отметить, что интерес православных учёных к проблематике эмпирической психологии постоянно возрастал, во-многом в силу бурного развития именно эмпирической психологии в среде европейской науки в конце XIX в. Ряд духовно-

академических исследователей стали концентрироваться как раз на проблематике экспериментальной психологии. Здесь можно особо отметить профессора Санкт-Петербургской духовной академии В.С. Серебреникова, который в 1892–1893 гг. находился в научной командировке в Германии и Франции, где проходил обучение у таких выдающихся западных экспериментальных психологов, как Георг Элиас Мюллер (в Гёттингенском университете) и Вильгельм Максимилиан Вундт (в университете Лейпцига) и затем опубликовал в журнале «Христианское чтение» ряд статей по проблематике опытной и экспериментальной психологии [12: с. 405], одновременно с этим, через критику материалистического («механистического») понимания человеческого сознания, стремясь «выстроить системное учение о «душевной жизни» на основе признания единства акта сознания» [12: с. 405].

Список источников

1. Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. Москва, 1979. С. 212–238.

2. Астафьев П.Е. Страдание и наслаждение жизни. Санкт-Петербург, 1885. 70 с.

3. Введенский А.И. Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. 1899. № 1. С. 39–56.

4. Введенский А.И. Протоиерей Ф.А. Голубинский как профессор философии. Сергиев Посад, 1897. 68 с.

5. Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып. 2. Москва, 1884. 82 с.

6. Голубинский Ф.А. Умозрительная психология. Москва, 1871. 142 с.

7. Глаголев С.С. Протоиерей Фёдор Александрович Голубинский. Сергиев Посад : 2-я типография А.И. Снегирёвой, 1898. 47 с.

8. Даниловский А. История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России. Москва, 1912 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. МДА. К. 232. Е.х. 10.

9. Колубовский Я.Н. Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 357–388.

10. Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Сергиев Посад, 1893. Т. 1. Вып. 2.

11. Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Сергиев Посад, 1893. Т. 1. Вып. 3.

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

13. Пишун С.В., Гунькин И.В., Пинчук В.Ю., Сахатский А.Г. Православный философский теизм XIX – начала XX в. Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. 220 с.

14. Потехин А.Н. Значение чувствований в душевной жизни человека // Православный собеседник. 1899. № 12. С. 623–666.

15. Смирнов С.К. Протоиерей Фёдор Александрович Голубинский. Биографический очерк. Москва, 1855.

16. Страхов С. Несколько слов о христианской любви в ее отношении к духовной природе человека // Чтения о Обществе любителей духовного просвещения. 1893. № 1. С. 1–10.

17. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. Москва, 2002. 333 с.

References

1. Abramov A.I. *Otsenka filosofii Platona v russoy idealisticheskoy filosofii* [Assessment of Plato's philosophy in Russian idealistic philosophy // Plato and his era]. Moscow, 1979. P. 212–238. (In Russ.).

2. Astafiev P.E. *Stradanie i naslazhdenie zhizni*. [Suffering and enjoyment of life]. St. Petersburg, 1885. 70 p. (In russ.)

3. Vvedensky A.I. *Religioznaya vera kak biogeneticheskiy prinscip v psihologii* [Religious faith as a biogenetic principle in psychology] // Theological Bulletin. 1899. № 1. P. 39–56. (In Russ.)

4. Vvedensky A.I. *Protoierey F.A. Golubinskiy kak professor filosofii* [Archpriest F.A. Golubinsky as a professor of philosophy]. Sergiev Posad, 1897. 68 p. (In Russ.).

5. Golubinsky F.A. *Lektcii filosofii* [Lectures of philosophy]. Issue 2. Moscow, 1884. 82 p. (In Russ.).

6. Golubinsky F.A. *Lektcii po metafizicheskoy psihologii [*Lectures on speculative psychology]. Moscow, 1897. 142 p. (In Russ.).

7. Glagolev S.S. *Protoierey Fedor Aleksandrovich Golubinskiy* [Archpriest Fedor Fedorovich Golubinsky]. Sergiev Posad : 2nd printing house A.I. Snegireva, 1898. 47 p. (In Russ.).

8. Danilovsky A. *Istoriya prepodavaniya filosofskih nauk v duhovno-uchebnyh zavedeniyah rossii [*History of teaching philosophical sciences in spiritual and educational institutions of Russia. Moscow, 1912]. Department of Manuscripts of the Russian State Library. F. 172. MDA. K. 232. E.x. 10. (In Russ.).

9. Kolubovsky Y.N. *Materialy dlya istorii filosofii v Rossii* [Materials for the history of philosophy in Russia] // Questions of philosophy and psychology. 1890. Kn. 4. P. 357–388. (In Russ.).

10. Kudriavtscev-Platonov V.D. *Sochinenia* [Compositions]. Sergiev Posad, 1893. T. 1. Issue 2. (In Russ.).

11. Kudryavtsev-Platonov V.D. Compositions. Sergiev Posad, 1893. T. 1. Issue 3. (In Russ.).

12. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personolofiya i duhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [Orthodox personology and spiritual and academic philosophy of the XIX century]. Moscow, 1996. 431 p. (In Russ.).

13. Pishun S.V., Gunkin I.V., Pinchuk V.Yu., Sakhatsky A.G. *Pravoslavny filosofskiy teizm XIX – nachala XX v.* [Orthodox philosophical theism of the XIX – early XX centuries]. Vladivostok : Publishing House of the Far Eastern University, 2006. 220 p. (In Russ.).

14. Potekhin A. *Znachenie chuvstvovaniy v dushevnoy zhizni cheloveka* [The significance of feelings in a person's mental life] // Orthodox interlocutor. 1899. № 12. P. 623–666. (In Russ.).

15. Smirnov S.K. *Protoierey Fedor Aleksandrovich Golubinskiy*. *Biograficheskiy ocherk* [Archpriest Fedor Alexandrovich Golubinsky. Biographical essay]. Moscow, 1855. (In Russ.).

16. Strakhov S. *Neskolko slov o hristianskoy liubvi v ee otnoshenii k duhovnoy prirode cheloveka* [A few words about Christian love in its attitude to the spiritual nature of man] // Reading about the Society of lovers of spiritual enlightenment. 1893. № 1. P. 1–10. (In Russ.).

17. Tsvyk I.V. *Duhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii XIX v.* [Spiritual and academic philosophy in Russia XIX century]. Moscow, 2002. 333 p. (In Russ.).

Информация об авторах

С.В. Пишун – доктор философских наук, профессор департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук;

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 of the Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities;

I.S. Kalnibolanchuk is Candidate of Pedagogical Sciences, Director of the Department of Higher Qualification Training.

Статья поступила в редакцию 23.06.2025; одобрена после рецензирования 11.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 23.06.2025; approved after reviewing 11.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 95–101
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 95–101

Научная статья
УДК 239
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-95-101

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ НЕМЕЦКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ XIX ВЕКА

Виктория Евгеньевна Луценко[1], **Сунь Цзинь**[2]

[1]Владивостокский филиал Дальневосточного юридического института МВД Российской Федерации им. И.Ф. Шилова, Владивосток, Россия, vika_04@bk.ru, https://orcid.org/0000-0001-8842-3881
[2]Хэбэйский педагогический университет науки и технологий, Циньхуандао, Китай, sunjingxyz@163.com

Аннотация. В статье анализируются некоторые особенности немецкой христианской апологетики XIX в., рассматриваются труды некоторых западно-европейских апологетов христианской религии. Показана ее роль в развитии богословской мысли и защите христианской веры в условиях нарастающего рационализма и критики религии, а также то влияние, которое она оказала на интеллектуальную религиозную жизнь Европы, а также заложила основы современного богословия.

Ключевые слова: христианская апологетика, богословие, истины религии, вероучение, апологетические труды, защитники христианства, божественный миропорядок

Original article

SOME FEATURES OF GERMAN CHRISTIAN APOLOGETICS OF THE 19TH CENTURY

Victoriya E. Lutsenko[1], **Sun Jin**[2]

[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]Hebei Normal University of Science and Technology, Qinhuangdao, China, sunjingxyz@163.com

Abstract. The article analyzes some features of German Christian apologetics of the 19th century, considers the works of some Western European apologists of the Christian religion. It shows its role in the development of theological thought and the defense of the Christian faith in the context of growing rationalism and criticism of religion, as well as the influence it had on the intellectual religious life of Europe, and laid the foundations of modern theology.

Keywords: christian apologetics, theology, truths of religion, creed, apologetic works, defenders of Christianity, divine world order

Изучение истории развития и особенностей немецкой апологетики XIX в. имеет значимость для современной философии по нескольким ключевым причинам, которые раскрывают ее влияние на актуальные дискуссии, методологические подходы и междисциплинарные связи.

Связь с классической немецкой философией и теологией прослеживается в том, что немецкая апологетика XIX в. развивалась в тесном взаимодействии с идеями Канта, Гегеля, Шеллинга и других представителей классической традиции. Ее анализ помогает понять, как религия взаимодействовала с философской мыслью в критические периоды истории. Современные исследования в области философии религии и герменевтики часто обращаются к этим идеям для анализа соотношения веры и разума.

Немецкая апологетика акцентировала свободу воли и нравственную автономию личности. Это особенно актуально в контексте современных дебатов о постсекулярном обществе и этике, где вопросы человеческого достоинства и ответственности остаются центральными.

Апологеты XIX в. стремились примирить религию с достижениями науки, используя философские аргументы. Их труды заложили основы для современных дискуссий о совместимости научного и религиозного мировоззрений, например, в рамках философии науки или когнитивных исследований религии.

Немецкая теология разработала уникальные методы защиты веры, сочетающие диалектику, исторический анализ и феноменологию. Эти методы остаются инструментами для анализа кризисов идентичности в глобализированном мире.

Идеи немецких апологетов оказали воздействие на славянофилов (Хомяков, Киреевский), что способствовало формированию оригинальных концеп-

© Луценко В.Е., Пишун С.В., 2025

ций личности и соборности русской мысли. Сегодня это наследие переосмысляется в контексте межкультурного диалога и сравнительной философии.

Таким образом, изучение истории апологетики остаётся весьма актуальным. В рамках нашей работы большее внимание хотелось бы уделить именно представителям немецкой апологетики XIX в.

К середине и во второй половине XIX в. в Германии критика христианской веры приобрела новые формы. В течение предшествовавших веков неверие уже успело пустить слишком глубокие корни, чтобы оно могло быть искоренено усилиями политических деятелей. Критическая школа немецких философов, представленная такими мыслителями, как Кант, Фихте и Фриз, внесла существенный вклад в развитие рационализма, придав ему более систематизированный и структурированный вид. До этого периода рационализм не был столь глубоко и всесторонне проанализирован. На дух и характер неверия, помимо влияния философии XIX в., существенно влияла германская историко-критическая школа отрицательного толка, получившая название Ново-Тюбингенской. Ее основателями считаются Штраус и Баур. Эта школа ставила под сомнение подлинность библейских книг Ветхого и Нового Заветов, а также достоверность многих описываемых в них событий. Ее деятельность, возникшая в контексте популярности атеистических идей, способствовала распространению негативного отношения к христианству. Соответственно защитники веры того времени отреагировали на такую направленность литературы.

В XIX в. научная защита веры повсюду получила более широкое развитие, чем в предшествовавшие века. Особенно оживленное и усиленное движение в области христианской апологетики начинается со второй половины XIX столетия. Число монографий апологетического характера так велико, что самое краткое их обозрение потребовало бы чрезвычайно много труда и времени. Апологетические статьи появлялись в каждом номере многочисленных богословских журналов, издавались и специально-апологетические периодические издания. Так, немецкие профессора богословия Грау и Цеклер издают «Доказательство веры», ежемесячное издание, посвященное утверждению и защите христианской истины для образованных, и в нем публикуются известные протестантские богословы Берман, Кремер, Штеуде, Диффенбах, Эгер, Крумель, Кюбель, Шульце и др.

Другие немецкие богословские журналы, как, например, основанные еще Ульманом и Умбрейтом «Богословские исследования и критика» и «Новый церковный журнал», хотя и не преследовали исключительно апологетических целей, но, тем не менее, апологетическим исследователям охотно предоставляли свои страницы.

На французском языке с 1880 г. выходил журнал «Противоречие», который также ставил своей задачей борьбу с неверием и защиту богооткровенного учения, сохраняемого христианской церковью. В 1889 г. появился в Париже и другой апологетический журнал «Религиозное обозрение», который также имел своей задачей «противопоставить неверующим и рационалистическим органам богооткровенную христианскую истину».

У нас в России журнал «Православное обозрение» имел характер преимущественно апологетического издания. «Вера и Разум», «Странник» и все академические журналы также охотно помещали статьи апологетического содержания.

В борьбе с неверием с одинаковой ревностью участвовали как католические, так и протестантские богословы. Из них можно назвать следующих: *Франке* («Разработка апологетики христианской религии», 1817), *Штейн* («Апологетика христианства», 1824), *Закк* («Христианская апологетика», 1829); *Штейделъ* («Основные принципы апологетики христианства», 1830); *Эрлих* («Фундаментальное богословие», 1859); *Фозен* («Христианство и идеи его противников», 1861); *Гиллен* («Апологетика», 1863); *Дорнер* («Апологетика», 1879); *Шанц* («Апология христианства», 1887–1888) и др.

Нет никакой надобности подробно рассматривать труды всех вышеназванных западно-европейских апологетов христианской религии. Многие из них довольно однородны, и потому достаточно отнестись со вниманием к некоторым из них. Одних можно назвать скорее апологетиками католической церкви, чем христианства в целом, другие представляют лишь только исторический интерес.

Так, к последним можно отнести труды немецких философов *Лоренца фон Штейна и Августа Германа Франке*. Это были первые попытки христианских ученых ввиду господствовавшего неверия систематизировать те начала, на которых могла быть построена система христианского Апологетического Богословия. Но как первые опыты, они, естественно, имели бросающиеся в глаза недостатки. Книга *Франке* «Проект апологетики христианской религии», как можно судить уже по самому ее заглавию, еще не являлась христианской апологетикой как наукой в собственном смысле, а представляла собой лишь план, начертание или схему апологетики [2]. Книга *Штейна* «Апологетика христианства как науки» страдала совершенно проти-

воположным недостатком: в ней собрано достаточно сведений и фактов чисто апологетического характера, как они были выработаны в то время периодической печатью и отдельными апологетическими монографиями, но весь этот материал остался у Штейна не разработанным и не приведен в цельную органическую связь; так что книга Штейна может быть названа только сборником апологетического материала, но никак не системой Апологетического Богословия в смысле науки.

Большего внимания в сравнении с предшествовавшими апологетическими трудами заслуживает «Христианская Апологетика» *Закка*.

Карл Гейнрих Закк был ординарным профессором богословия в Боннском университете, написал свою систему Христианской Апологетики в 1829 г. и посвятил ее своему старшему брату Вильгельму, по настоянию которого он только и решился издать свою книгу. Апологетика Закка состоит из введения и двух частей: общей и особенной. Во введении прежде всего раскрывается понятие об апологетике как науке об основаниях христианской религии как божественного факта, причем указываются недостатки определения этой науки у Лехлера и опровергаются возражения Розенкранца, Толукка и Пальмера; затем выясняется различие между апологетикой и апологией, называются источники христианской апологетики, определяется ее форма, указывается на ее отношение к остальным богословским наукам и, наконец, сжато и кратко излагается ее история.

В общей части, состоящей из трех глав, из которых каждая делится на три параграфа, Закк предлагает читателю свое спекулятивное учение о религии вообще. В частности, в первой главе он говорит: 1) об идее религии как находящейся в нашем сознании идее Бога и нас самих; 2) об идее религии в отношении ко всей области идей; 3) об идее религии в ее отношении к жизни. Вторую главу Закк посвящает рассуждению о религии как факте в природе, насколько она возбуждает в нас религиозное чувство, в основных условиях человеческой жизни (семья, общество, государство, нравы и обычаи), указывает на нее как на естественную потребность человеческого духа. В третьей главе Закк рассматривает религию уже как посредничество (Vermittelung) идеи и факта, отмечает ее существенные моменты и ее цель в этом отношении. Особенная часть Апологетики Закка разделяется также на три главы, каждая глава – на два параграфа. В первой главе речь идет вообще о христианской религии как божественной и положительной религии, причем первый параграф главы посвящен выяснению исторического характера христианской религии и анализу дохристианских и нехристианских религий в их отношении к религии христианской, а именно говорится о религиях – индийской, персидской, египетской, греческой, скандинавской, магометанской и новоиудейской. Второй параграф первой главы посвящен вопросу об откровении в христианской религии в двояком отношении: 1) об откровении вообще; 2) о фактах откровения: первооткровении, ветхозаветном союзе Бога с израильским народом, об Аврааме и данном ему обетовании, о Моисее и законе, об откровении Бога в явлении Иисуса, об историческом характере жизни Иисуса, об Его учении и делах, об Его сверхъестественном рождении и воскресении из мертвых. Во второй главе особенной части своей Апологетики Закк говорит о христианской религии как о деле спасения грешного рода человеческого, вследствие чего первый параграф этой части он посвящает изложению учения о пророчествах и прообразах, а во втором указывает на то благотворное влияние, какое произвела христианская религия на все стороны человеческой жизни: на отдельных лиц, семью, общество, государство, науку и искусство. В третьей и последней главе этой части речь идет о христианской церкви и Св. Писании как источнике христианского вероучения и нравоучения [3].

Уже из представленной информации о книге Закка ясно, хотя в книге всесторонне рассматриваются вопросы, поставленные в рамках ее содержания, что она не смогла полностью удовлетворить понимание и потребности, связанные с этими проблемами в тот период времени. Но, тем не менее, справедливо думать, что как ученый апологет христианства Закк был внимателен к запросам своих современников. В его эпоху распространялось неприятие не только христианской веры, но и религии как таковой. Многие отрицали само существование Бога, другие – Его промысел, чудеса, откровение и божественную природу Иисуса Христа. Некоторые считали религию случайным явлением, результатом обмана со стороны духовенства или законодателей либо следствием невежества верующих. Были и те, кто отрицал связь между религией и нравственностью. Некоторыми предлагалось заменить христианство пантеизмом и другими альтернативными учениями. Но Закк как будто бы ничего не знал об этом; в его книге нет речи ни о религии как психологическом факте, ни об ее происхождении, ни о доказательствах бытия Бога, ни о Промысле, ни о бессмертии человеческой души и загробной жизни. Мы не можем объяснить столь существенного недостатка в книге, в которой самим автором указаны чисто апологетические задачи [3].

Более того, книга Закка демонстрирует поразительное отсутствие оригинальности в общем мировоззрении ее автора. В особенности это нужно сказать о первой спекулятивной ее части, где речь идет об идее религии. Как будто бы читаешь рассуждения самого Гегеля. Философские взгляды Закка во многом зависили от него. Также необходимо отметить исключительно конфессиональный подход, свойственный Апологетике Зака: он знает в христианской церкви только два таинства – крещение и причащение; он признает Св. Писание единственным источником богооткровенного учения. Невольно чувствуешь, что имеешь дело не с ученым апологетом христианства, а с простым протестантом. Очевиден факт, что Закк не смог упорядочить имеющиеся у него материалы в организованную и систематизированную форму [3].

Не только у Закка, но и у других немецких мыслителей были подобные взгляды. У всех у них почти один и тот же план, одна и та же система, одни и те же приемы: Гегель, Штирм, Бреннер, Штауденмайер, Дрей и т.д.

Но, несмотря на то, что начальные, спекулятивные или философские части таких систем были слабыми, а методологические приемы произвольными, а отдельные учения слабо и механистично связаны между собой, их авторы всё же рассматривают свои Апологетики как рациональную теорию религии и откровения, основанную на принципах логического мышления.

Внимания заслуживает труд профессора богословия в Пражском университете *Эрлиха* – «Основное Богословие». Этот труд разделяется на две части: 1) введение в богословскую науку и теория религии и откровения (1859), 2) Божественное Откровение как факт истории (1862). Первая часть состоит из трех глав, вторая – из семи. Общее введение в богословскую науку, знакомящее читателя с общей системой богословских наук и их задачами, в книге Эрлиха не представляет никакого интереса в апологетическом отношении, а между тем автор посвятил ему в своей книге целых 23 параграфа. Задачу Апологетического или Основного Богословия Эрлих видит в том, что оно должно доказать действительность божественного происхождения христианской религии и чистоту ее сохранения в христианской церкви. Хотя автор утверждает, что решение данной проблемы возможно лишь через историческое доказательство, он не отрицает права на предварительное обоснование теоретическими доводами фактов, лежащих в основе христианского вероучения.

Ясно, что сам Эрлих, возложивший всю надежду только на историю и ее свидетельства, не припи-сывал никакого значения теоретической, спекулятивной или философской части своей книги. Он предоставляет ей это место, поскольку его предшественники поступали аналогичным образом: Шлейермахер, Закк, Дрей, Штауденмайер [1].

Содержание первой части в Апологетике Эрлиха или, как он говорит, «теория религии и откровения» составляют: этимология слова «религия», разделение религии на субъективную и объективную, опровержение политико-государственной, натуралистической теорий происхождения религии. Прямое доказательство объективности религиозной идеи может быть найдено в анализе её проявления во всех сферах человеческой жизни. Исследование происхождения и развития личного бытия человека, а также его цели и завершения позволяет выявить онтологические, телеологические и социальные аспекты религиозного опыта. Такой анализ способствует более глубокому пониманию сущности религиозной идеи как задачи мировой жизни во времени, учения о божественном откровении, его видах, его необходимости, возможности, действительности, цели и результатах.

В своём рассуждении Эрлих рассматривает отход человечества от религиозных идей, анализирует источники отклонений от нормы в жизни людей и утверждает, что Бог не может быть причиной таких отклонений. В поддержку своего тезиса он ссылается на народные предания, которые нельзя интерпретировать упрощённо [1].

Эрлих утверждал, что, несмотря на то, что человечество не лишено возможности бороться с этим отклонением от нормы, окончательное решение может быть принято лишь божественной силой, на которую не без основания все народы возлагали свои надежды.

В заключение первой части автор предлагает общепринятое учение о признаках или критериях божественного откровения – чудесах и пророчествах. Во второй части своего труда Эрлих старается доказать, что откровение Бога человечеству есть несомненный исторический факт. В связи с этим он говорит сначала о ветхозаветном откровении, затем о новозаветном и, наконец, о церкви. Таким образом, содержание этой части прежде всего составляет повествование Пятикнижия о сотворении Мира, образовании Земли и сотворении человека, его первобытном состоянии, грехопадении и его последствиях, жертве, потопе и смешении языков. Причем автор даёт исчерпывающий разбор и опровержение всех доводов, высказанных ранее в отношении данного повествования, выясняет антропологическое и телеологическое значение со-

общаемых Библией фактов и доказывает их историческую несомненность. Далее Эрлих говорит об особенном приготовлении евреев и язычников к принятию Спасителя. Последние три главы посвящены новозаветному откровению. Здесь автор говорит, прежде всего, об Иисусе Христе как человеке, как Божественном посланнике, как Мессии и как Сыне Божьем. В своих рассуждениях автор опирается: 1) на изречения самого Иисуса Христа о своей сущности и миссии; 2) на мессианские пророчества Ветхого Завета и 3) на чудеса Иисуса Христа, несомненно свидетельствующие об Его мессианском и божеском достоинстве. При этом Эрлих доказывает, что изречения Спасителя о Себе самом заключают в себе внутреннюю истину, что ветхозаветные пророчества исполнились во всей точности, что евангельские повествования о чудесах Иисуса Христа исторически достоверны, что сообщаемые евангелистами факты – действительные чудеса, и что они ясно свидетельствуют, что Иисус Христос есть Сын Божий, обещанный Искупитель мира. Далее он утверждает, что миссия Иисуса Христа на Земле напрямую связана с нуждами всего человечества. Он подчеркивает, что искупление, совершенное Христом, было осуществлено в соответствии с божественной природой, сущностью человека и божественным миропорядком. Кроме того, он указывает на благотворное влияние христианства на жизнь людей как на веское доказательство его божественного происхождения. Не ограничиваясь раскрытием богооткровенного учения, Эрлих, вместе с тем, опровергает все рационалистические возражения против него, особенно в главе, в которой речь идет о чудесах и пророчествах. В последней главе содержится трактат о Церкви, ее идее, основании, свойствах и характере. К сожалению, Эрлих здесь говорит собственно не о церкви, а лишь о католичестве и папстве [1].

В сравнении с предшествовавшими апологетическими трудами «Основное Богословие» Эрлиха, конечно, более удовлетворяло запросам своего времени и носило более научный характер как система. Он высоко ценит свидетельство истории и отдает ей явное предпочтение, чем отвлеченным рассуждениям и философским положениям. Но его труд заключает в себе много недостатков. В нем так же нет даже и упоминания об основных истинах религии вообще: бытии Божьем, промысле и бессмертии человеческой души. Механическая связь заменяет у него органическое расположение частей. Наконец, книга теряет много от того, что в ней слишком заметна конфессиональная тенденциозность. Это, впрочем, недостаток общий у всех католических богословов. «Католические богословы, – писал Н.П. Рождественский, – по самому своему исповеданию, связаны гораздо более своих протестантских товарищей в области умозрения» [6]. Главная задача католического богословия, основанного на разуме, заключается не просто в рациональном обосновании догматов веры (хотя это также является одной из ее целей). Прежде всего, оно стремится к тому, чтобы подчинить разум авторитету Папы Римского. Разум человека должен подчиниться безошибочно авторитету Папы. Он должен помнить о своей роли слуги и Святого Престола и помнить, что его интеллектуальные искания ограничены рамками, установленными Римской курией. Когда курия выносит решение, разум обязан с покорностью принять его как окончательное: «Рим высказался, дело закрыто» («Roma locuta, causa finita»). В рамках католической догматики допустимо для богослова отклонение от общих принципов вселенской церкви при условии безоговорочного подчинения девизу «покорность словам главы церкви». Любое же отступление от этого принципа неприемлемо с точки зрения Рима. Именно этот фактор часто приводил к тому, что католичество отвергало и осуждало наиболее рьяных защитников христианства, чьи взгляды основывались на чистом разуме. Так, Рим подверг тяжкой каре Гермеса, Гюнтера Лямене. Помня это, каждый католический богослов, даже «распинающийся» за интересы Рима, считал своей обязанностью уже наперед принести повинную папскому престолу. Так поступил и Эрлих. Уже в «предисловии» к своей книге он пишет следующее: «Что в этом сочинении автор не хотел утверждать или защищать ничего, что как-либо противоречило бы учению католической церкви, – это само собой вытекает уже из его содержания, точно так же, как и то, что он сам покоряется во всем суждении церковного авторитета» [6].

То, что книга Эрлиха не отличается особенными научными достоинствами, признавал и сам автор. «Моя книга, – говорит он, – не имеет претензий на более высокое научное достоинство, чем какое обыкновенно принадлежит университетским чтениям. Если бы сведущий и беспристрастный читатель нашел в ней нечто, что могло бы послужить материалом для дальнейшего развития богословской науки, то этим автор был бы щедро награжден» [1] . Действительно, необходимо отметить, что труд Эрлиха не остался совершенно бесследным для развития христианской апологетики. Заслуга Эрлиха состоит уже в том, что он верно оце-

нил значение исторических доказательств в деле защиты богооткровенных истин.

Почти одновременно с сочинением Эрлиха вышел в свет и труд *Христиана Германа Фозена* «Христианство и возражения его противников. Апологетика для каждого образованного» (1861). В 1864 г. появилось второе издание, в 1870 – третье и в 1881 – четвертое. Ясно, что книга эта пользовалась популярностью. И она имела на это право. По своему содержанию она представляет довольно стройную систему христианской апологетики. Указав на совесть как на свидетельство в пользу христианства и на необходимость сверхъестественного Божественного Откровения (гл. 1), Фозен излагает свое учение о характере христианской веры и об отношении ее к науке (гл. 2), раскрывает основы неверия (гл. 3), учение о духовной природе человеческой души с опровержением мнений материалистов (гл. 4), предлагает доказательства бытия Божьего – космологическое, физикотеологическое, онтологическое, нравственное и историческое (гл. 5), высказывает свое суждение о сущности Бесконечного и о божеских свойствах (гл. 6). Далее Фозен говорит о сотворении мира (гл. 7), человека, о бессмертии человеческой души (гл. 8), о Божественном Промышлении (гл. 9), вечном мироздании (гл. 10), тайнах христианской веры (гл. 11), о Пресвятой Троице (гл. 12), наследственном грехе (гл. 13), воплощении (гл. 14) и его историческом значении (гл. 15), о чудесах Иисуса Христа (гл. 16) и об естественном авторитете исторических книг Нового Завета [4]. И наконец, Фозен сравнивает библейское повествование о творении мира с результатами естествознания, доказывает единство рода человеческого и высказывает свое суждение о ребре Адама и Эдемском саде.

Достоинства этой книги беспристрастно определяет сам автор. «На настоящее сочинение, – говорит он, – не следует смотреть как на строго богословскую апологетику для пользования ученых специалистов, но нельзя также считать его и так называемой популярной защитой христианства для народа вообще». Фозен предназначил свою книгу «для образованных небогословов», т.е. для светских интеллигентных людей. К чести его нужно сказать, что его книга совершенно чужда конфессиональной тенденциозности. Он вообще предлагает решение тех богословских вопросов или те христианские истины, которые каждый христианин, католик ли он или протестант, должен защищать от возражений со стороны людей неверующих. Далее, несомненно, следует отметить, что книга характеризуется выдающимся научным объективизмом автора. Автор призывает к взвешенному размышлению каждого читателя, независимо от его религиозных убеждений, избегая эмоциональной окраски, пафоса и сентиментальности. Он стремится воздействовать на разум читателя, а не на его чувства [4].

С той же научной объективностью или беспристрастием автор относился и к мнениям противников Богооткровенного учения. Он излагает их с полной серьезностью и достоинством, без раздражения, укоризны и нетерпимости. Фозен говорил: «Я основательно изложил все формы неверия и не уклонился ни от одного затруднения, ни от одного достойного внимания неверия. Напротив, я все их представил во всей их силе, и также резко и ясно противопоставил им все положения христианской веры. Неверующий не может пожаловаться на меня, что я исказил, ослабил или прошел молчанием взгляды и основания его партии, равно как мало я могу ожидать обвинения и от человека верующего, будто я вошел как-либо в сделку с рационализмом». Этими достоинствами книги Фозена и следует объяснять ее популярность, на которую мы указали выше [7].

Таким образом, рассмотрев труды всех вышеназванных западно-европейских апологетов христианской религии, можно сделать вывод, что в XIX в. немецкая христианская апологетика играла ключевую роль в развитии богословской мысли и защите христианской веры в условиях нарастающего рационализма и критики религии.

Непримиримость и враждебность к христианству в XIX в. дали повод к широкой деятельности христианских апологетов. В этот период апологетика столкнулась с вызовами Просвещения, немецкого идеализма, библейской критики и зарождающегося натуралистического мировоззрения. Немецкая христианская апологетика XIX в. сформировала интеллектуальные инструменты для защиты веры в условиях модернизма, заложив основы как консервативной, так и либеральной традиции. Ее изучение представляет не просто исторический интерес, оно дает инструменты для современных философских дискуссий о рациональности и вере, языке и этике в постсекулярном мире, служит мостом между традицией и актуальными вызовами, такими как цифровизация, экзистенциальные кризисы и поиск новых этических парадигм.

Список источников

1. Ehrlich J.N. Fundamental-Theologie. Zwei Theile. Prag : Verlag von Friedrich Erlich`s Buch und Kunsthandlung, 1862. T. I. 222 p.; T. II. 380 p.
2. Franke G.S. Entwurf Einer Apologetik Der Christlichen Religion (1817). Whitefish, Montana : Kessinger Publishing, 2010. 378 p.
3. Sack K.H. Christliche Apologetik, Friedrich Perthes, 1841. 456 p.
4. Vosen C.H. Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner: eine Apologetik für jeden Gebildeten. München : Bayerische Staatsbibliothek, 1861. 715 p.
5. Рождественский В.Г. Лекции основного богословия. Санкт-Петербург, 1883.
6. Рождественский Н.П. Христианская апологетика. В 2 т. Санкт-Петербург, 1884.
7. Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2014. № 1(51). С. 57–79.

References

1. Ehrlich J.N. Fundamental-Theologie. Zwei Theile. Prag : Verlag von Friedrich Erlich`s Buch und Kunsthandlung, 1862. T. I. 222 p.; T. II. 380 p.
2. Franke G.S. Entwurf Einer Apologetik Der Christlichen Religion (1817). Whitefish, Montana : Kessinger Publishing, 2010. 378 p.
3. Sack K.H. Christliche Apologetik, Friedrich Perthes, 1841. 456 p.
4. Vosen C.H. Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner: eine Apologetik für jeden Gebildeten. München : Bayerische Staatsbibliothek, 1861. 715 p.
5. Rozhdestvenskij V.G. Lekcii osnovnogo bogosloviya. Saint Petersburg, 1883. (In Russ.).
6. Rozhdestvenskij N.P. Hristianskaya apologetika. V 2 t. Saint Petersburg, 1884. (In Russ.).
7. Shohin V.K. Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. 2014. № 1(51). P. 57–79. (In Russ.).

Информация об авторах

В.Е. Луценко – кандидат философских наук;
Сунь Цзинь – преподаватель.

Information about the authors

V.E. Lutcenko is Candidate of Science (Philosophy);
Sun Jin is a teacher.

Статья поступила в редакцию 01.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 01.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 102–107
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 102–107

Научная статья
УДК 81'373
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-102-107

ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ И ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ И ПЕРЕВОДА ТЕРМИНА *СОБОРНОСТЬ*

Оксана Александровна Чеботарева[1], **Мария Викторовна Королева**[2]

[1]Национальный исследовательский университет «МЭИ», Москва, Россия, cb.author@mail.ru, ChebotarevaOA@mpei.ru

[2]Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, mairi.koroleva@yandex.ru

Аннотация. В данной статье делается попытка рассмотрения термина соборность, что является немаловажным для изучающих не только философию, но и смежные дисциплины, такие как лингвистика, с целью минимального понимания философских и общекультурных идей. Релевантность данной темы можно объяснить важностью в современном мире интеграционно-когнитивных идей, несущих функции удерживания социальной когерентности, и одной из таких идей является понятие соборности.

Ключевые слова: соборность, социальная когерентность, интеграционно-когнитивная идея, полигипостатичный, коммюнотарность, когнитивное искажение

Original article

WESTERN THOUGHT AND SPECIFICS OF UNDERSTANDING OF THE TERM SOBORNOST

Oksana A. Chebotareva[1], **Maria V. Koroleva**[2]

[1]National Research University "MPEI", Moscow, Russia, cb.author@mail.ru, ChebotarevaOA@mpei.ru

[2]Lomonosov Moscow State University, mairi.koroleva@yandex.ru

Abstract. In the given article, there is an attempt to consider the term Sobornost which is essential not only for those studying philosophy, but also for the students of overlapping disciplines like linguistics with the aim of minimum understanding of philosophical and general cultural ideas. The relevance of this theme can be e xplained by the importance in our world integrative cognitive ideas carrying the functions of social cohesion, group psychology, one of such ideas being Sobornost.

Keywords: Sobornost, social cohesion, integrative cognitive ideas, poly hypostatic, communotarity, cognitive bias

Введение. Уникальность термина соборности и библейские основания

Термин Соборности, обозначающий объединение, единство, приобщение, совместную работу, является ключевым для понимания русской философии и истории русской мысли. Кроме того, это одно из ключевых понятий в русской философии, искусстве и литературе.

В Библии важность данного термина передается словами Апостола Павла в 1-м Послании Ап. Павла к Коринфянам, 12, где Апостол говорит о церкви как об одном теле, и его члены составляют одно целое «…Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих. (1 Посл. К Коринф. 12–14) И в главе 13 – «…дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (1 Кор. 12:25) [10].

По мнению исследовательницы Лесли Чамберлейн [6: с. 86], это понятие представляет собой оригинальный русский вклад в мировую философию. При этом, многие исследователи и прошлого, и современные отмечали, что перевод данного термина представляет большие сложности. Существует также мнение, что точный перевод данного слова невозможен.

Тем не менее, это понятие удалось выразить вполне русскому иконописцу Андрею Рублеву в его знаменитой Троице. Андрей Рублев создает храмовый образ для Троице-Сергеевой лавры. Рублев изображает сцену из сюжета Гостеприимства Авраама. На иконе нет самих Сары и Авраама, на их месте зритель смотрит на трех ангелов. Центральный – Бог-сын, слева Бог-отец, справа – Святой дух. Композиция подразумевает форму чаши, символа жертвы Христовой, в центре этой формы настоящая чаша. Ангелы склоняют головы друг к другу, создавая духовный союз, нерушимую основу христиан-

© Чеботарева О.А., Королева М.В., 2025

ства. Таким образом, Андрей Рублев выразил своим искусством то, что невозможно выразить словами, т.е. понятие Соборности, которое и составляет суть православия.

Удивительно, что Рублеву удалось передать атмосферу не только сосредоточенной молитвы, но и общения в тишине ангелов. Ощущение глубокой погруженности в молитву распространяется на окружающую героев среду. В традиции иконописи золото символизирует неземной мир. Все преображается от беседы ангелов. Соборность ангелов заключает в себе всю суть религиозной философии и всю важность общения с Богом. Крометого, Андрею Рублеву удалось выразить тайну евхаристии, соборности, что практически невозможно, используя другие средства коммуникации, такие как язык.

По-гречески слово *соборность* звучит как κοινωνία «Собрание людей во Имя Господа Бога». Данный термин был введен, как уже было сказано выше, апостолом Павлом. «Один хлеб, и мы, многие, одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» 1 Коринфянам 10:17 Святой Григорий Нисский (ок. 335–394), один из Каппадокийских отцов, многократно писал о необходимости делиться с ближними, особенно с бедными, и осуждал жадность и накопительство**.** Хотя он не говорил это одной фразой вроде *«надо всем делиться со своими братьями»*, его труды полны призывов к христианской любви, общению благ, и осуждению социальной несправедливости.

Идея соборности – одна из центральных в православном понимании Церкви. В своём глубинном смысле она указывает не просто на собрание верующих или церковный совет, но на онтологическое и духовное единство Церкви как Тела Христова, живущего в Духе Святом. Это единство основано не на внешнем подчинении, а на внутреннем согласии в любви, истине и благодати, где каждый член Церкви является неотъемлемой частью целого.

Отцы Церкви и идея духовного единства

Святоотеческое предание также глубоко пронизано сознанием церковного единства. В XIX в. идея соборности получила новое развитие в трудах русских религиозных мыслителей, прежде всего Алексея Хомякова, Ивана Киреевского, Владимира Соловьёва и Фёдора Достоевского [9: с. 165]. Для того, чтобы понять идею Соборности, нужно вглядеться в социальный и исторический контекст русского понятия соборности.

Ситуация сложилась так, что термин «соборность» Κοινωνία стал поздно известен в философии. Философия как предмет нередко был под запретом, например, в Санкт – Петербургском и московском университетах. Это происходило из-за влияния философии и идей Французской революции – Руссо, Вольтера и, следовательно, идей декабристов, которые часто представляли под другими названиями, так как философию считали в какой-то мере угрозой. Идеи (французских мыслителей) могли подорвать все общество и религию. Во время царствования императрицы Екатерины Великой философам приходилось нелегко. Вспомним, к примеру, арест А.Н. Радищева, ссылку П.Я. Чаадаева. George Kline: «С самого начала русские философы подвергались опасности быть сосланными в Сибирь или тюрьму в Санкт-Петербурге» [8: с. 9]. Налагалась строжайшая цензура и организованные запугивания любой оригинальной мысли. В результате этого философия перестала быть академическим предметом. Она приобрела неформальный и спонтанный характер, в отличие от западной философии. Типичным философом часто оказывался журналист или писатель, или литературный критик, а не ученый или преподаватель университета. Философия стала наукой любителей. Практически любой мог заниматься философией. В результате, науки и разделы наук стали не так четко разделены, как на Западе. Это чувствуется даже сегодня. Например, на Западе философ – это зачастую профессор, академик, например, Адам Смит или Дэвид Юм. В России философами считаются поэты или писатели, например, Пушкин и Достоевский.

Несмотря на это, идеи Соборности были распространены и развивались у Славянофилов в первой половине XIX в. Главные мыслители, которые помогли развить идею соборности – это Иван Васильевич Киреевский (1806–1856), Алексей Степанович Хомяков (1804–1806), Юрий Федорович Самарин (1819–1876), Константин Сергеевич Аксаков (1817–1861) [8: с. 5–9].

А.С. Хомяков первым ввёл в богословский оборот понятие *соборности* в его современном смысле. Он видел в Церкви живое, органическое единство, основанное на свободе, любви и истине. Для него Церковь – это не административная структура, а общение в Духе, в котором истина открывается не индивидууму, а всему собранию в согласии.

«Никто не спасается один: спасающийся – спасается в Церкви, как член тела».

Таким образом, соборность у Хомякова – это не форма управления, а сам способ бытия Церкви, противоположный как индивидуализму, так и внешнему авторитаризму.

И.В. Киреевский интерпретировал соборность как «целостность духа». Соборность – целостное знание, противоположное западной философии, раздроб-

ленной на дискурсы и логические системы. Истинное знание, по его мнению, рождается не в изолированной мысли, а в свободном духовном согласии, в «умудрённом сердце», живущем церковной жизнью. «Истинное знание есть не знание "я", а знание "мы"».

Вкратце идеи Славянофилов представляли критику Западной философии и религии. Они нуждались в философском оправдании православия. Николай! не соглашался с этой идеей. Славянофилам даже приходилось печатать статьи за границей. Они. Думали, что западные философские идеи слишком базировались на разуме, интеллектуальности, была слишком рациональной. Они игнорировали другую сторону – интуицию, веру, она стала бездушной.

Мыслитель Владимир Соловьёв тоже говорил о «Всеединстве и соборной Церкви».

Владимир Соловьёв поднимает соборность на уровень метафизики: для него Церковь – это зарождение всеединства, в котором человечество соединяется с Божеством. Он видит в Церкви залог преображения мира, в котором истина и любовь становятся конкретной исторической реальностью.

«Церковь – не только религиозный союз, но залог преображения мира через любовь и истину» [8: с. 179]. Писатель Фёдор Достоевский воспринимал «духовная соборность» через сострадание. Хотя Достоевский не был богословом, в его художественном мире соборность проявляется с исключительной силой. В «Братьях Карамазовых» старец Зосима говорит: «Каждый за всех виноват, и я более всех других виноват» [3: с. 399]. В том жеромане «Братья Карамазовы Грушенька рассказывает Алеше Карамазову легенду о луковке, которая хорошо иллюстрирует невозможность спастись в одиночку [3: с. 439–440]. Это выражение глубинной взаимной ответственности, в которой личное спасение невозможно без любви и соучастия в судьбе ближнего. У Достоевского соборность – это моральное и духовное состояние, в котором раскрывается истинная природа человека как существа со-бытующего.

Критика западной традиции христианства

По Киреевскому и Хомякову западное христианство впадало в две крайности. Католическая церковь была слишком репрессивной. В то время, как протестантская впадала в противоположную крайность – слишком много свободы, индивидуализм и анархия. В то же время, православной церкви удалось удержать больше свободы. Там не было такого всеобъемлющего послушания [8: с. 165–169].

Главные идеи теории Соборности

Одной из главных идей Соборности является идея Личности. Все сотворены по образу и подобию Божию, но есть разница между личностью и индивидуумом – по-английски, например, человек нередко переводится как individual – «индивидуум». Примечательна разница между этими двумя наименованиями. Индивидуум больше всего озабочен своими привилегиями. Individual мы можем рассматривать как “a person in division”, человек в разделении. Такой человек отрезан от остальных, он ни в ком не нуждается. По-русски же «человек – личность», «чело» и «век», т.е. понимающий свое предназначение в мире и вне времени, «на века», т.е. «цельный» человек, понимающий важность морали и души. Славянофилы имели концепцию: «цельного знания», которую можно обозначить как интегративно когнитивное. Личность разделена на три ипостаси. Тело, Интеллект, Душа (верхняя часть – Святой Дух, который связан с Богом. Славянофилы считали, что на Западе забыли о верхней части души. Они слишком интеллектуальны и заботились только об интеллекте.

Но интеллект – это только часть соборности, т.е., своего рода когнитивное искажение. Идеи Ивана Васильевича Киреевского перекликаются с идеями современного психолога Дэниела Канемана, который в своей книге «Думать быстро и медленно» перечисляет все виды когнитивных искажений, встречающихся у современного человека [7].

И.В. Киреевский тоже подчеркивал, что надо трезво оценивать ситуацию и не дать себе быть введенным в заблуждение. По мнению Киреевского, это случается в состоянии неполноты и противоречия. Поэтому нельзя считать абстрактное логическое мышление единственным инструментом восприятия правды [8: с. 199].

Идея объединения и свободы воли

В церкви у людей более сильное чувство, солидарность, нечто, объединяющее их. Говорят, что Православная церковь более полигипостатичная – ее члены объединены органично, а не организационно-бюрократично. Православная церковь – это не такая организация, которая может насаждать послушание, но это свободный союз верующих, которые верят во Христа и любят друг друга во имя Христа.

Соборность это не только философская категория. Это еще теория знания, что составляет основу эпистемологической и онтологическая Теории Соборности. Приверженцы этой теории утверждали, что знание можно получить не только с помощью рассудка и разума, но и с помощью интуиции. У людей может быть прекогнитивное и прелогическое понимание вещей, что нередко оказывается важнее, чем разум и логика. Похожие идеи были у современного психолога Дэниела Канемана [7: с. 20–121].

Славянофилы подчеркивали важность воли “free energy of the mind” [8: с. 269].

Знание также оказывается коллективным явлением. Люди не обнаруживают знание по одиночке. А как команда, вместе, коллективно. У нас нет здесь идеи нейтралитета. Славянофилы не верили в объективность и отстраненность. Они считали, что основные решения должны быть приняты при согласии всех верующих в церкви – на Соборе. Ни одна церковь или ее декларации не могут существовать, если они не утверждены Собором [8: с. 203]. Один из важных аспектов христианства – это живое и мертвое знание. При этом важно не обнаружить истину, но жить в истине и знании. Знание не может быть оторвано от жизни. Бердяев: «Общение в любви, соборность есть критерий познания» [1].

Трудности перевода термина соборность

Еще один важный исследователь идеи соборности – Алексей Степанович Хомяков. Согласно учению Алексея Хомякова, Соборность воплощает сам Дух христианства. Но соборность приобрела еще и социологическое значение, являясь звеном между разными русскими философами Серебряного века – Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком. К сожалению, термин «Соборность представляет определенные трудности при переводе.

Бердяев в своей работе «Русская Идея» утверждал, что Соборность практически невозможно перевести. Что он имеет в виду под этим? [1]. Он утверждал, что этот термин использовался теологами особо, как никакой другой термин. Попытки перевести термин Соборность на английский, французский и немецкий оказались неудовлетворительными. Данный термин переводится на греческий – κοινωνία – смогли ли перевести этот термин на русский язык или этот термин приобретает новое значение в русском языке? Сам А.С. Хомяков признал, что «Соборность надо прочувствовать, ощутить, пережить, а не проанализировать в терминах, правилах и канонах. Чтобы попытаться строго определить соборность на любом языке, приходится нарушить тайну этого термина. Возможно, по этой причине Хомяков определил *соборность*, как реальность, где «церковь – это не доктрина, не система, и не офисное бюро. Церковь – это живой организм правды и любви» [8: с. 213].

Важную роль в концепции Хомякова играет этимология слова «соборность» на русском. Слово происходит от русского глагола «собрать», который можно перевести на английский как «to gather, to unite, to assemble, to meet. Отсюда и происходит слово «Собор», что означает не только «церковь» – *cathedral*, но и «совет» – *council* в церкви, в духе любви. По-французски «Устанавливать Собор» – conciler. Это когда люди свободно объединены в церкви во Имя Христа. Дух Соборности представляет свободу и единство во Имя Христа. Хомяков утверждает: «Объединение в церкви не воображаемое и не аллегорическое явление, но истинное и существенный союз членов, существующих в теле ….. Вечная и невидимая церковь, видимая и невидимая, чья глава – Христос» [8: с. 299].

Тем не менее, А. Мень пишет, что Хомяков не всегда определяет термин *соборность* четко и ясно. Например, он нередко использует это как синоним слову «община». Иногда он не может четко разделить церковь и общину. Но, в отличие от того, во что он верил или был убежден, большинство людей в сельской общине не до конца понимают христианство, и они не объединены в свободе и любви. Однако Хомяков передавал термин *соборность* с использованием принципа любви, свободы и объединения. Александр Мень писал «Хомяков потерял чувство конкретного и критическое мышление. Но из-за недостатка четкости и точности одна тема последовательно возникает в его дискурсах о Соборности. Хомяков подчеркивает спонтанный характер свободы и братства без усилия и принуждения, что делает православие отличным от других типов христианства – мистический аспект» [4: с. 27–31]. «Существо, организм любви требует от своих членов полной свободы и использования рацио – 1 перевод славянского термина никейский символ веры, где имелось в виду, что церковь можно назвать католической, не потому, что она распространена по всему миру, но как свобода и объединение и выражение своей личности. На этой почве возник спор о. Ивана Гагарина, священника Общества Иисусова, философом[1] А.С. Хомяковым по поводу перевода термина *соборность*.

Хомяков отвергал Гагаринский перевод слова на французский и английский: «Церковь для него была единой, единством благодати Божьей, живущей во множестве разумных существ, добровольно подчиненных этой благодати».

– Synodal, universal, cathedral.

Перевод слова «соборность» на французский: “Communauté spirituelle, conciliarité” – Хомяков считал, что перевод καθολικός и σύνοδος означал скорее «географически повсеместно значимый» но все же не «универсальный» [5: с. 216]. καθολικός и σύνοδος интерпретировались как «единогласный»,

[1] “La Église pour lui, c’etait unite, l’unitė de la grace de Dieu vivant dans une multitude de creatures raisonables voluntierement soumies à cette grace” (перевод О.Ч.).

и поэтому не оказывалось разницы между греком, евреем, рабом, хозяином, богатым, бедным.

Есть более удачный перевод – греческий κοινωνία *kononia*. *konon* может значить несколько вещей. Группа, которая делит что-то или имеет часть чего-то. Таким образом, κοινωνία означает братство во Христе, которая охватила учеников во время празднования Пятидесятницы.

Соборность – отсутствие изоляции или anomee. Наша взаимопомощь и солидарность в церкви гораздо более эффективны, чем идеи марксизма и ленинизма. Еще один важный момент состоит в том, что соборность это не только союз живых людей. Это союз живых людей с мертвыми, которые молились в этой церкви раньше.

Достоевский в романе Братья Карамазовы использует для иллюстрации рассказ о луковке, которую рассказывает Грушенька Алеше Карамазову, из которой видно, что невозможно человеку спастись отдельно от других. Никто не спасается по одиночке. Мы общество, и спасаемся соборно [3: с. 439–440]. Это исключительно русское понятие, привнесенное нашей культурой и нашим мироощущением.

Поэтому данному понятию сложно подобрать соответствие в других языках, из-за того, что оно включает несколько важных идей [10: с. 188].

Дух соборности присущ православию, и идея соборности есть русская идея, которая включает элемент духовной коммюнотарности, то есть духовное, личностное общение людей, основанное на любви, уважении, отсутствии отчуждения – фр. communauté. И если мы даже посмотрим на византийские и греческие понятия, то этот элемент, возможно не был включен в изначальные термины.

Эта идея – концептуализация, сделанная на основе καθολικός и его перевод на славянский Символ веры (Creed) под влиянием философских течений XVIII в. Было бы интересно исследовать точное значение славянского термина, когда он появился впервые, потому что, возможно, в это время термин предполагал конкретное собрание, σύνοδος, не в техническом смысле συνέρχεσθαι собираться, встречаться. Значение слова καθολικός – евхаристическое собрание. В данном случае корень καθολικός составляет основу слова «католическая церковь».

Действительно, такое понимание соборности «вселенское объединение» – развивалось на Западе. Для восточной идеи основным элементом было значение «совместного вкушения евхаристического хлеба», «единой духовной связи, братства» что, возможно, добавляло новый смысл к изначальному значению «соборности» καθολικός. Так, в Первом послании к Коринфянам встречаются такие слова: «Хлеб евхаристии – один хлеб, и мы составляем тело. Потому что мы делим один хлеб» [10: с. 145–146].

Хомяков еще подчеркивал важность элемента Свободы, которого не было в западном христианстве, где важнее всего оказывается послушание. Григорий Палама, византийский богослов, в своей антропологии и теологии чётко разграничивает ответственность Бога за творение и возникновение зла. Палама следует в этом ключевой мысли святителя Василия Великого и святителя Григория Нисского: зло – не нечто сущее, это добровольный уход творения от Бога, который есть Источник жизни, света и добра. Но в Западном христианстве Бог ответственен за зло. В восточном христианстве упор делается на то, что человек делает все по своей свободной воле. Но Бог может повернуть все на пользу человека [10: с. 54–57].

«Церковь знает братства, но не знает подданства». «Мы исповедуем церковь единую и свободную». «Христианство есть не что иное, как свобода во Христе». Я признаю церковь более свободной, чем протестанты. В делах церкви принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть. Церковь есть единство любви и свободы.

Ни один другой русский мыслитель не подчеркивал такие составляющие, как любовь, чувство общности и свободы. Стоит заметить в связи с этим, что Хомяков, как и многие другие русские мыслители был против смертной казни. Кроме всего прочего, важными оказываются социальные функции церкви литургия после литургии [2: с. 57].

Выводы: соборность как духовная реальность

Во-первых, понятие соборности – это один из наиболее глубоких и оригинальных вкладов русской мысли в философию. русский термин соборности включает множество специфических именно для русского мироощущения идей – соединённости и сопричастности, из-за чего термин соборности представляет сложности для перевода. Из-за этого в большинстве языков, наряду с описательным способом перевода этого слова, состоящим чаще всего из нескольких слов, распространен еще способ транслитерации. На французский и английский это слово переводится как sobornost. Описательные виды перевода включают, как правило, объяснение с помощью нескольких слов, например, франц. *Communauté spirituelle, conciliarité* или английский, который тоже является переводом с греческого «conciliarity, catholicity, synodality», но это слово в русской традиции объединяло все эти элементы значения.

Во-вторых, новый элемент, который русская идея привнесла с данным термином связан с особенностями традиций восточного христианства, православия. В православии *соборность* – это таинство, при

котором человек вступает в подлинное общение с Богом и ближними. В её основе – признание того, что спасение, истина и любовь открываются только в соединённости, в «мы», которое выше и глубже любого «я». Это соединение не стирает личности, а раскрывает её подлинную сущность.

Через отцов Церкви, апостольское учение и русскую религиозную мысль XIX века идея соборности раскрывается как центральное таинство жизни Церкви – тайна любви, свободы и общего Духа, объединяющего нас в одно Тело Христово. Безусловно данная тема еще не до конца исчерпана и требует дальнейшего развития.

Список источников

1. Бердяев. Русская Идея. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/russkaja-ideja/ (дата обращения: 10.06.2025).
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва, 2025. 512 с.
3. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. Т. 9. Братья Карамазовы. Москва, 1958. 634 с.
4. Мень Александр. Русская религиозная философия. Лекции. Москва, 2008. 415 с.
5. Степыкин Н.И. Ассоциативное поле как отражение психологического значения слова // Слово, высказывание, текст в когнитивном, прагматическом и культурологическом аспектах : материалы XII Международной научной конференции (Челябинск, 11–12 апреля 2024 г.). Челябинск : Челябинский гос. ун-т, 2024. С. 239–243. doi:10.47475/9785727119631_239. EDN JIHRPT.
6. Chamberlain Leslie. Motherland. A Philosophical History of Russia. Rookery. New York, 2007. 352 p.
7. Kahneman Daniel. Thinking Fast and Slow. Penguin Books. New York, London, 2011. 500 p.
8. Keselopoulos Anestis. Passions and Virtues according to Saint Gregory Palamas. St. Tikhon's Seminary press, South Canaan, Pennsylvania, 2004.
9. Kline L. George. Russian Philosophy. Volume I. The Beginnings of Russian Philosophy. The Slavophiles, The Westerners. Chicago, 1965. 435 p.
10. Zizioulas John D. Being As Communion. Studies in Personhood and the Church. New York, 1997. 269 p.
11. БИБЛИЯ онлайн. URL: https://azbyka.ru/biblia/?ru (дата обращения: 10.06.2025).

References

1. Berdyaev. Russian Idea. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/russkaja-ideja/ (accessed: 10.06.2025). (In Russ.).
2. Berdyaev N.A. Russian idea. Origins and meaning of Russian communism. Moscow, 2025. 512 p. (In Russ.).
3. Dostoevsky F.M. Collected Works. Vol. 9. The Brothers Karamazov. Moscow, 1958. 634 p. (In Russ.).
4. Men Alexander. Russian Religious Philosophy. Lectures. Moscow, 2008. 415 p. (In Russ.).
5. Stepykin N.I. Associative field as a reflection of the psychological meaning of a word // Word, statement, text in cognitive, pragmatic and cultural aspects: Proceedings of the XII International Scientific Conference (Chelyabinsk, April 11–12, 2024). Chelyabinsk: Chelyabinsk State University, 2024. P. 239–243. doi:10.47475/9785727119631_239. EDN JIHRPT. (In Russ.).
6. Chamberlain Leslie. Motherland. A Philosophical History of Russia. Rookery. New York, 2007. 352 p.
7. Kahneman Daniel. Thinking Fast and Slow. Penguin Books. New York, London, 2011. 500 p.
8. Keselopoulos Anestis. Passions and Virtues according to Saint Gregory Palamas. St. Tikhon's Seminary press, South Canaan, Pennsylvania, 2004.
9. Kline L. George. Russian Philosophy. Volume I. The Beginnings of Russian Philosophy. The Slavophiles, The Westerners. Chicago, 1965. 435 p.
10. Zizioulas John D. Being As Communion. Studies in Personhood and the Church. New York, 1997. 269 p.
11. BIBLE online. URL: https://azbyka.ru/biblia/?ru (accessed: 10.06.2025). (In Russ.).

Информация об авторах

О.А. Чеботарева – старший преподаватель английского и французского языков;
М.В. Королева – старший преподаватель английского и гэльского языков.

Information about the authors

O.A. Chebotareva is Senior Lecturer of English and French;
M.V. Koroleva is Senior Lecturer of English and Gaelic.

Статья поступила в редакцию 02.06.2025; одобрена после рецензирования 20.06.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 02.06.2025; approved after reviewing 20.06.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 108–113
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 108–113

Научная статья
УДК 141.131
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-108-113

МЕСТО Г.С. СКОВОРОДЫ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ПРОЦЕССЕ

Алексей Геннадьевич Сахатский

Педагогический институт филиала Владивостокского государственного университета в г. Уссурийске, Уссурийск, Россия, Shtilmanugpi@yandex.ru

Аннотация. В статье представлен анализ историко-философских материалов, позволяющих определить место и значение Г.С. Сковороды в истории философии. Делается вывод об уникальности философии Г.С. Сковороды для истории философии XVIII в. на основе интерпретации своеобразия его христианского платонизма и связи с философией традиционализма. Осуществляется попытка разрешить некоторые противоречия в историко-философских исследованиях.

Ключевые слова: христианский платонизм Г.С. Сковороды, философия традиционализма, противоречия в историко-философских исследованиях

Original article

G.S. SKOVORODA'S ROLE IN THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROCESS

Alexey G. Sakhatsky

Pedagogical Institute of the branch of Vladivostok State University in Ussuriysk, Ussuriysk, Russia, Shtilmanugpi@yandex.ru

Abstract. The article presents an analysis of historical and philosophical materials that allow us to determine the place and significance of G.S. Skovoroda in the history of philosophy. It concludes that G.S. Skovoroda's philosophy is unique for the history of 18th-century philosophy based on the interpretation of the uniqueness of his Christian Platonism and its connection with the philosophy of traditionalism. The article attempts to resolve some of the contradictions in historical and philosophical research.

Keywords: Christian Platonism of G.S. Skovoroda, the philosophy of traditionalism, and contradictions in historical and philosophical research

Философское и литературное наследие Г.С. Сковороды до сегодняшнего дня вызывает различные и достаточно часто противоречивые по отношению друг к другу исследования. Некоторые результаты таких исследований требуют пояснений и оценок, что и является предметом данной статьи.

В своё время интересное исследование философии Г.С. Сковороды предложил А.В. Малинов [1]. По традиции А.В. Малинов свою интерпретацию творчества философа XVIII в. начинает с обзора её интерпретаций предшественниками, и, как очевидно, больше всего импонирует ему оценка наследия С.Г. Сковороды, сделанная Г.Г. Шпетом [1: с. 117], который полностью отказал мыслителю в философичности, а охарактеризовал его сугубо как моралиста. По большому счёту, всё дальнейшее исследование А.В. Малинова является попыткой развёрнутого доказательства шпетовской позиции. Но ведь ещё В.В. Зеньковский метко заметил субъективизм Г.Г. Шпета как историка философии: «Шпет высокомерно отвергает то, что Сковорода был философ, утверждая, что "в сочинениях Сковороды я нахожу предельно минимальное количество философии". Но Шпет, написавший прекрасное исследование по истории русской философии, вообще отвергает философичность мысли почти у всех русских мыслителей. Шпет – фанатический последователь Гуссерля и философично в его понимании лишь то, что соответствует взгляду Гуссерля на философию» [2: с. 67]. Логичным поэтому у А.В. Малинова в связи с этим выглядит следующее утверждение: «Философия была для него руководством к жизни и имела утилитарное значение. Такая философия не возбуждает мысль, а ищет правило, руководство к поведению и действию. Это философия должного поступания и образа жизни. Диалоги Сковороды содержат основные признаки диалога катехизического типа: авторитарность истины и провозглашающих ее персонажей, дидактизм, незавершенность композиционной структуры, одномерность персонажей, скупость деталей, эзотерическое восприятие истины новообращенными,

© Сахатский А.Г., 2025

априоризм истины. Истину нет смысла искать в диалоге, она уже дана, необходимо лишь её провозгласить, засвидетельствовать. Его диалоги монологичны» [1: с. 120]. В связи с этим невольно возникает вопрос: если мыслитель ставит перед собой цель не открыть истину, которую до него никто не знал, а вернуть неведающего или заблудшего читателя своего текста к уже известной ранее истине, то это какая-то неполноценная философия? Вызывает сомнения и оксюморон А.В. Малинова о монологичности диалогов философа, так, например, в понимании А.Л. Петровой «…диалогичность текстов Сковороды может быть рассмотрена как средство разрешения философского вопроса о принципиальной непримиримости идеала с наличествующей действительностью» [3: с. 87]. В самом деле, поясняет далее в своей статье А.Л. Петрова, «Если в диалоге Сковороды возникает спор – это всегда спор между героями, один из которых выражает духовный, а другой – телесный аспекты человека, а соответственно они обладают двумя принципиально различными точками зрения на мир. Этот диалог можно было бы назвать авторитарным, он периодически и становится таким, однако обладает одной принципиальной особенностью: точки зрения в нем не отрицают друг друга; если телесная точка зрения ограничена, то духовной доступны оба возможных взгляда на предмет. А потому задача персонажа, обладающего духовной точкой зрения, – открыть для своего собеседника двойственность мира, а после – предоставить ему свободу выбора: сделать "дурной" выбор тот уже не захочет» [3: с. 88]. Итак, диалоги Г.С. Сковороды вполне диалогичны, тогда в чём же причина столь противоположных оценок его философского наследия? Можно предположить, что подоплёкой этого факта является разница в исходных позициях исследователей в определении места Г.С. Сковороды в истории философии, а также в характеристике его философского метода.

Ни у кого из исследователей XIX–XX вв. не возникало сомнений в том, что Г.С. Сковорода не вписывается ни в какой современный ему тип философствования, все согласны, что он продолжает традицию античной и средневековой философии. В.В. Зеньковский писал ещё о близости его к Н. Мальбраншу (что пока не сподвигло никого на исследования в этом вопросе, за исключением Л.В. Ушкалова, издавшего фундаментальную монографию на украинском языке, в которой есть параграф, посвящённый этой связи, а также есть исследованные связи философии Сковороды со множеством других личностей, оставивших свой след в философии, литературе и культуре [4]). Но вот именно место (а не взаимосвязи) в историко-философском процессе Г.С. Сковороды пока остаётся, на наш взгляд, не до конца прояснённым. Прежде всего нет пока удовлетворительного ответа на вопрос о том, почему именно в XVIII в. возникает феномен философа, сознательно игнорирующего проблематику, методы и даже стиль философских сочинений Нового времени и Просвещения. Откуда стремление у этого мыслителя вернуться к ушедшим философским эпохам и пытаться возродить их вроде бы уже исчерпанный потенциал? Конечно, есть в текстах Сковороды и приметы его эпохи, например, уже получившая интерпретацию та же барочность стиля его философствования или его символизм, есть всё же некоторые глубинные приметы XVIII в. в его творчестве, но не это является главным в смысловом, идейном содержании его текстов. Гораздо важнее обнаружить у исследователей его творчества те находки, которые позволили бы масштабно интерпретировать место его идей в истории философии. В частности, В.В. Зеньковский писал о том, что центральным для Г.С. Сковороды является гносеологический дуализм, предполагающий «…взаимную несводимость, а следовательно, и независимость чувственного и нечувственного знания» [2: с. 71–72]. Гносеологический дуализм, продолжает дальше В.В. Зеньковский, выстраивает у философа соответствующую онтологию и антропологию. Важно заметить здесь, что исходным пунктом философствования гносеология была и у других представителей философии Нового времени, но на этом факте их сходство и заканчивается: если самодовлеющий субъект философии Нового времени в зависимости от его познавательных способностей создавал все остальные разделы системного философского знания, то у Г.С. Сковороды выявляется параллелизм двойственности процесса познания, двойственности мира, двойственности природы человека. Истоки этой двойственности – библейско-христианский дуализм Бога и мира, но, как мы постараемся показать ниже, не только он. Позиционирование человеком себя в этом дуализме предполагает три варианта: теоцентризм (Бог – в центре, человек – на периферии), антропоцентризм (человек – в центре, Бог – на периферии), тео-антропоцентризм (человек с периферии возвращается в центр, где находится Бог). Двойственность – это основополагающий принцип тео-антропоцентризма, выражением которого явилась философия Г.С. Сковороды.

Истоки антропоцентризма кроются в европейском Средневековье, где была поставлена дилем-

ма: принимать существование Бога за не требующую подтверждения данность либо попытаться представить его философские «доказательства». Второй путь невозможно было игнорировать в силу персоналистичности христианства, однако эта персоналистичность в антропоцентрическом варианте акцентировалась на имманентном, т.е. была предпринята попытка центральную идею христианской философии – идею субстанциальной имманентности и трансцендентности Бога – интерпретировать через сопринадлежность человеческой природы субстанциальной имманентности Бога. Антропоцентрический характер такой интерпретации выразился в буквальном «наложении» свойств человеческого субъекта на качественные характеристики субстанциальной имманентности Бога: Бог как творец мира и человека имманентно присутствует в них, таким образом, познание мира через свойства человеческого субъекта дает адекватную Творцу картину Его творения, т.е. библейско-христианская идея о греховности человеческой природы, в соответствии с которой человек не в состоянии видеть вещи в их абсолютном свете, просто не принималась во внимание, хотя и трагически ощущалась в эпоху Возрождения. Правда, Фома Аквинский еще пытался удержаться на грани различия между человеческим модусом выражения и самими совершенными, т.е. божественными вещами, однако подлинного дуализма между Творцом и Его творением это не дало. В конечном итоге такая позиция приводит к возрожденческому обожествлению человеческого субъекта, утверждению его абсолютной автономии в индивидуализме, а затем к попытке агностически ограничить его, т.е. придать ему «человеческий» характер в эпоху Просвещения. Самоограничение субъекта Нового времени привело к проецированию его ощущений на объективный мир, в этом случае объективный мир ценится только в его зависимости от субъективных накоплений, т.е. теряет свою ценность, так как ценится не сам по себе.

Напротив, дуализм между Богом и миром виден тогда, когда признается онтологическая дистанция между ними, носящая не антропоцентрический, а тео-антропоцентрический характер, заключающийся в том, что непознаваемая, несоизмеримая сущность Бога выражена в виде его воли или энергии, процесс постижения-стяжания которой человеком и есть процесс обожения имманентного, в ходе которого достигается единство имманентного и трансцендентного. Данный подход есть достояние восточного христианства, где персоналистичность акцентировалась на таком характере обожения имманентного, при котором идея субстанциальной имманентности и трансцендентности Бога интерпретировалась через сопричастность, т.е. свободное сотворчество божественной и человеческой воль. Субстанциальная имманентность Бога здесь для человека дана и задана одновременно, её нельзя найти в свойствах человеческого субъекта, она лишь может быть постигнута путём духовно-волевого устремления, подчиняющего себе все свойства человеческого субъекта.

Единство Бога, человека и мира, в первую очередь, раскрывается в категориях твари и тварности, человек и мир едины с Богом как его творения, между Творцом и Его творением лежит онтологическая граница, преодолеваемая только волей-любовью как в акте творения, так и в акте устремления твари к Творцу. Преодоление границы не может мыслиться человеком метафизически, т.е. с помощью категорий времени, пространства, причинно-логических связей и т.д. Онтологическая граница исчезает в свободном волевом акте любви человека к Богу и Бога к человеку, акте самоотдачи. Поэтому основными темами христианской письменности являются темы преодоления этой границы в истории: кенозис, т.е. отдача Богом миру Своего Сына, и метанойя, т.е. покаяние как первый акт человеческой устремленности к единству с Богом, а одновременное наличие и исчезновение этой границы может быть зафиксировано человеком только с помощью символа. Этим и возможно объяснить необходимость в философии Г.С. Сковороды символизма. Единство Бога, человека и мира предполагает открытость, не данность, а заданность, недетерминированность человека, что по своей сути не может быть выражено с помощью термина «субъект». Для преодоления онтологической границы необходимо стяжание, в котором для волевого усилия любви необходима обнажённость свободного человеческого Я, достигаемая не единичным, а длящимся характером усилия.

В замечательном исследовании, проведённом А.И. Абрамовым и А.В. Коваленко, убедительно показано, что тео-антропоцентрический вариант библейско-христианского дуализма Бога и мира в философии С.Г. Сковороды находит адекватный этому варианту способ философского выражения – панентеизм, характеризуемый следующим образом: «Мир пребывает в Боге, но Бог не растворяется в мире, так как сущность Бога носит личностный характер и мир является лишь способом проявления Бога. Эта концепция разделялась Платоном, Августином, Иоанном Скотом Эриугеной. И хоть термин «панентеизм» был введен немецким фило-

софом Карлом Христианом Фридрихом Краузе в 1828 г., есть все основание считать, что система религиозно-философских взглядов Сковороды развивалась в русле именно этой разновидности пантеизма» [5: с. 455]. Библейско-христианский дуализм Бога и мира, утверждающий имманентность динамического присутствия Бога в мире, отрицает идею пантеистического растворения Бога в мире, но в то же время показывает возможность выражения Божественных реальностей в материальной сфере, фиксируемых в виде символов. И это ещё одно объяснение необходимости символизма в философии Сковороды. Символ не может быть представлен метафизически, так как он призван диалектически выразить экзистенциальный опыт человека. Символичность единства Бога, человека и мира состоит не только в том, что Бог символически обнаруживается в мире, но и в том, что мир потенциально человечен, а человек – потенциально божественен.

Философия Нового времени не нуждалась в философском символизме, для которого требуется признание дуализма между абсолютным и относительным, в Новое время была предпринята попытка относительному придать самостоятельный характер (следствие антропоцентризма), что привело к антропоцентрическому самоограничению. Запрет на выход за границы человеческого субъекта основывался на отрицании любой предзаданности, статус смысла из сферы субъект-объектного тождества был перенесен исключительно в сферу субъекта, т.е. смысл человеком Нового времени не обретался, а конструировался в зависимости от предпочтения тех или иных характеристик субъекта. Непосредственными и очевидными характеристиками ограниченного человеческого субъекта явились его биологическая и социальная природы, которым стала придаваться самостоятельная роль, обусловливающая явление человеческой духовности.

В истории философии самым удобным языком для выражения феноменологического и символического единства Бога, человека и мира явился язык платонизма. Христианская философия, усвоив его, в то же время существенно его преобразила в качественном плане. Русская религиозная философия стала своеобразной реакцией на следствия характера возрожденческого неоплатонизма, приведшего к индивидуализму Нового времени. Её итогом явился совершенно особый тип неоплатонической традиции в истории философии. Если «античный неоплатонизм прежде всего космологичен; средневековый неоплатонизм в первую очередь теологичен, и притом абсолютно персоналистически теологичен, и, наконец, возрожденческий неоплатонизм антропоцентричен, причем этот «антропос» мыслится там не просто индивидуалистически, но именно артистически-индивидуалистически» [6: с. 93], то итогом неоплатонических тенденций в русской религиозной философии явилось тео-антропоцентрическое учение о совершенной взаимопроникнутости частей Единого. Первый, кто начал это осуществлять, был Г.С. Сковорода. Метод, который адекватно подходил бы для такого учения, должен был бы заключаться в подходе к описанию явлений в их чистой самоданности, в тщательном описании феноменов, где сущность явлена символически, и её познание требует не созерцания, а активного восхождения от явления к сущности. Сковорода не формулирует этот метод, его формулировку и название дали позже, но, как и в случае с его панентеизмом, Г.С. Сковорода, не называя его, активно им пользовался. Метод получил название описательно-феноменологического. Как пишет Ю.А. Кимелев, «суть данного метода, в основе которого лежит феноменологический подход к описанию явлений в их чистой самоданности, предполагающей отказ от всяких предзаданных схем и конструкций, заключается в тщательном, филигранном описании феноменов» [7: с. 16]. Этот метод отличается от феноменологического подхода в строгом смысле, заключающегося в использовании феноменологической редукции и созерцании сущностей, в то время как в описательно-феноменологическом методе сущность явлена символически, и её познание требует не созерцания, а активного восхождения от явления к сущности. Применению данного метода Г.С. Сковородой на примере конкретных его текстов посвящена наша отдельная работа [8: с. 67–74].

Истоки двойственности и дуализма в философии Г.С. Сковороды обнаруживаются и на ещё более глубинном уровне, что также помогает понять значение и место этого мыслителя в истории философии. Мы снова можем вернуться к уже поставленному вопросу: откуда у него стремление вернуться к ушедшим философским эпохам и пытаться возродить их вроде бы уже исчерпанный потенциал? И снова для ответа на вопрос нам придётся прибегать к терминам, которые сам Г.С. Сковорода не использовал, так как они появились значительно позже его жизни. Но это ли не показатель уникальности его философии? В XX в. появился термин «философия традиционализма», и этого философа можно смело отнести к философам-традиционалистам. Попробуем это обосновать, для чего будем использовать материалы книги А.Г. Дугина «Философия традиции» [9: с. 57–70].

1. Мировоззрение Г.С. Сковороды можно отнести к холизму, так как в его дуализме двух «натур» божественное «безначальное единоначало» предшествует «натуре» видимой, обладает собственным бытием, а «натура» видимая опосредована «натурой» невидимой.

2. Стиль познания у Г.С. Сковороды не предполагает самодовлеющего и специфического языка терминов, категориального мышления, он свободен в выборе средств (это не только символы и аллегории, но и, как это замечательно показала Л.А. Софронова, знаки, метафоры, эмблемы, оппозиции, концепты, культурные коды, художественные дефиниции [10].

3. Философский символизм Г.С. Сковороды имеет под собой основания в положении о том, что всё в бытии не тождественно самому себе, а указывает на то, что отсутствует в данный момент и выражается через инобытие, что подтверждается частым использованием в текстах этого философа не только символов, но и достаточно пространных синонимических рядов для выражения именно инобытия описываемого, постоянно открытой возможности его метаморфоз, интерпретируемых философом не по каким-то выявленным закономерностям, а по законам свободной импровизации.

4. Каждая вещь или каждое явление у Г.С. Сковороды имеет холос – то, в чём присутствует всё бытие, например, в его антропологическом учении о двух сердцах – внешнем и внутреннем – внутреннее сердце является вместилищем образа Бога.

5. В философии Г.С. Сковороды каждая вещь, каждое существо имеет онтологического двойника, который находится рядом или в оригинале, но легко не обнаруживается (например, в диалоге «Наркисс», чтобы обнаружить этого двойника, нужно ни больше, ни меньше, как его полюбить).

6. Позиция тео-антропоцентризма, которой придерживается Г.С. Сковорода, предполагает движение человека от периферии – к центру, что на практике означает движение радикально внутрь. Отсюда – его фундаментальная философско-антропологическая установка на познание самого себя, что является у него залогом жизни как таковой.

7. Истина в философии Г.С. Сковороды (например, в диалоге «Разговор о премудрости») имеет тенденцию ускользать от человека, в то время как человек, движимый эросом познания, снова и снова пытается её познать. В философии традиционализма гносеологически, духовно постоянно происходят два разнонаправленных движения, пульсация: вовне от центра и внутрь центра, удаление от центра и приближение к центру, и это является ритмом познания.

8. Удаление от центра у Сковороды не даёт гарантии возврата к нему, жизнь человека – это драма возврата домой, драма, в которой страдания облагораживают человека. А.Ф. Лосев так охарактеризовал эту особенность его философии: «Воля и разум в их божественной глубине суть одно и то же, однако в жизни они разорваны и мучительно стремятся к первоначальному единству. Воля могуча, однако слепа. Разум ясен, однако бессилен. Цель жизни состоит в том, чтобы вернуться в отчий дом, чтобы посредством разума уяснить, а посредством воли приблизиться к познанию истины» [11: с. 88]. Также интересно у Сковороды это замечает и В.В. Зеньковский: «В свете мистических переживаний Сковороде настойчиво преподносится мысль, что "весь мир спит". В его песнях встречаем много суждений о сокровенной жизни мира, которую можно почувствовать лишь религиозно, – Сковорода глубоко чувствует тайную печаль, тайные слезы в мире. Задолго до Шопенгауэра, так исключительно чувствовавшего страдания мира (под влиянием индуизма), Сковорода постоянно останавливается на скорби и мире» [2: с. 68].

9. А.В. Малинов делает следующий вывод: «Сковорода преследует не философские цели, свою деятельность он метафорически воспринимает как врачевание или целительство души посредством морального наставления» [1: с. 139]. Да, философ здесь полностью соответствует образу мудреца в философии традиционализма: результат познания в ней – не «открытия», а достижение состояния мудрости, в котором знание о чём-то конкретном не имеет никакого значения, и наоборот, главное значение придаётся знанию всего, и это знание всего для человека имеет значение исключительно для души, говорит о том, как оставаться человеком в условиях постоянных угроз потерять себя и стать жертвой постоянно угрожающего процесса метаморфоз.

Список источников

1. Малинов А.В. История русской философии. XVIII век. Санкт-Петербург : Интер-социс, 2012. 142 с.

2. Зеньковский В. История русской философии. Москва : Академический Проект, 2020. 880 с.

3. Петрова А.Л. Поэтика Н.С. Лескова в сопоставлениях с философским диалогом Г.С. Сковороды // Вестник Череповецкого государственного университета. 2012. № 1, Т. 1.

4. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода: семінарій. Харків : Майдан, 2004. 776 с.

5. Абрамов А.И., Коваленко А.В. Философские взгляды Г.С. Сковороды в кругу его историко-философских интересов // Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подгот. текста, предисл. В.В. Сербиненко. Москва, 2005.

6. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А.А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1998. 750 с.

7. Кимелёв Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. Москва, 1985. 146 с.

8. Сахатский А.Г. Взаимосвязь изучения историко-философского материала с философской методологией (на примере описательно-феноменологического метода) // Инструменты эффективного развития образования в современном обществе: междисциплинарные аспекты : материалы IV Международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 2020. С. 67–74.

9. Дугин А. Философия традиции. Москва : Арктогея-Центр, 2002. 624 с.

10. Софронова Л.А. Три мира Григория Сковороды. Москва : Индрик, 2002. 464 с.

11. Лосев А. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. Москва : Советский писатель, 1990. 320 с.

References

1. Malinov A.V. Istoriya russkoj filosofii. XVIII vek. Saint Petersburg : Inter-socis, 2012. 142 s. (In Russ.).

2. Zen`kovskij V. Istoriya russkoj filosofii. Moscow : Akademicheskij Proekt, 2020. 880 s. (In Russ.).

3. Petrova A.L. Poe`tika N.S. Leskova v sopostavleniyax s filosofskim dialogom G.S. Skovorody` // Vestnik Cherepoveczkogo gosudarstvennogo universiteta. 2012. № 1, T. 1. (In Russ.).

4. Ushkalov L.V. Grigorij Skovoroda: seminarij. Xarkiv : Majdan, 2004. 776 s. (In Ukr.).

5. Abramov A.I., Kovalenko A.V. Filosofskie vzglyady` G.S. Skovorody` v krugu ego istoriko-filosofskix interesov // Abramov A.I. Sbornik nauchny`x trudov po istorii russkoj filosofii / sost., podgot. teksta, predisl. V.V. Serbinenko. Moscow, 2005. (In Russ.).

6. Losev A.F. E`stetika Vozrozhdeniya. Istoricheskij smy`sl e`stetiki Vozrozhdeniya / sost. A.A. Taxo-Godi. Moscow : My`sl`, 1998. 750 s. (In Russ.).

7. Kimelyov Yu.A. Sovremennaya burzhuaznaya filosofsko-religioznaya antropologiya. Moscow., 1985. 146 s. (In Russ.).

8. Saxatskij A.G. Vzaimosvyaz` izucheniya istoriko-filosofskogo materiala s filosofskoj metodologiej (na primere opisatel`no-fenomenologicheskogo metoda) // Instrumenty` e`ffektivnogo razvitiya obrazovaniya v sovremennom obshhestve: mezhdisciplinarny`e aspekty`: materialy` IV Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii. Saint Petersburg, 2020. S. 67–74. (In Russ.).

9. Dugin A. Filosofiya tradicii. Moscow : Arktogeya-Centr, 2002. 624 s. (In Russ.).

10. Sofronova L.A. Tri mira Grigoriya Skovorody`. Moscow : Indrik, 2002. 464 s. (In Russ.).

11. Losev A. Strast` k dialektike: Literaturny`e razmy`shleniya filosofa. Moscow : Sovetskij pisatel`, 1990. 320 s. (In Russ.).

Информация об авторе

А.Г. Сахатский – кандидат философских наук, доцент.

Information about the author

A.G. Sakhatsky is a Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 13.06.2025; одобрена после рецензирования 07.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 13.06.2025; approved after reviewing 07.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 114–123
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 114–123

Научная статья
УДК 165.19
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-114-123

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА НА ПРИМЕРЕ РАБОТ В.В. ЛЕСЕВИЧА, П.С. ЮШКЕВИЧА, А.А. БОГДАНОВА И М.И. КАРИНСКОГО.

Александр Геннадьевич Столяров
Дальневосточный технический колледж, Уссурийск, Россия, agstolyarov@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена ретроспективному анализу гносеологических и логико-философских идей в русской философии конца XIX – начала XX в. На примере трудов П.С. Юшкевича, А.А. Богданова, В.В. Лесевича и М.И. Каринского рассматриваются оригинальные концепции, близкие по своей установке к формирующейся в то время аналитической традиции на Западе. Особое внимание уделено характерным для них стремлению к понятийной строгости, критике метафизики, интересу к логике и языку как инструментам философского анализа. Каждый из представленных учёных имел собственные гносеологические интенции, опираясь на существующие философские учения или вступая с ними в полемику. Несмотря на отсутствие институционального оформления, в трудах этих мыслителей прослеживается оригинальный аналитический подход, обусловленный социальным и научным контекстом эпохи. Исследование опирается на метод историко-философского сопоставления и раскрывает малоизученное направление в развитии русской философской мысли. Научная новизна статьи заключается в определении и систематизации элементов «русского аналитизма» в философских концепциях, которые ранее не рассматривались с этой точки зрения.
Ключевые слова: аналитическая философия, русская философия, гносеология, логика

Original article

AN ANALYTICAL TENDENCY IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES (ON THE EXAMPLE OF WORKS OF V.V. LESEVICH, P.S. YUSHKEVICH, A.A. BOGDANOV AND M.I. KARINSKY)

Alexander G. Stolyarov
Far Eastern Technical College, Ussuriysk, Russia, agstolyarov@yandex.ru

Abstract. This article offers a retrospective analysis of epistemological and logical-philosophical ideas in Russian philosophy of the late 19th and early 20th centuries. It focuses on the works of P.S. Yushkevich, A.A. Bogdanov, V.V. Lesevich and M.I. Karinsky, whose original concepts show significant affinities with the emerging analytic tradition in the West. Special attention is given to their characteristic pursuit of conceptual precision, criticism of metaphysics, and interest in logic and language as tools of philosophical inquiry. Each of these thinkers developed a distinctive epistemological position, either drawing upon or polemicizing with existing philosophical doctrines of their time. Although not institutionally formalized, their approaches exhibit features of an original analytic orientation shaped by the scientific and social context of the era. The study employs the method of historical-philosophical comparison and brings to light an understudied direction in the development of Russian philosophical thought. The article's novelty lies in identifying and systematizing elements of a "Russian analyticism" in philosophical frameworks that had not previously been examined from this perspective.
Keywords: analytic philosophy, Russian philosophy, epistemology, logic

В историографии русской философии XIX – начала XX в. долгое время преобладало мнение, что её основное внимание сосредоточено на онтологических, антропологических и историософских проблемах. Такая трактовка нашла отражение в учебной литературе, концепциях «русской идеи», а также в типологизации философских школ (идеализм, марксизм, религиозная философия и т.д.). Однако начиная с 1990-х гг. в исследовательской среде стал проявляться устойчивый интерес к иным аспектам отечественной мысли, ранее остававшимся на периферии научного анализа. Доступ к архивным источникам и переосмысление культурно-исторического контекста дореволюционного периода позволили заново взглянуть на философские поиски, выходящие за рамки доминирующих метафизических парадигм. Целый ряд работ [2; 18; 22; 27 и др.] указывают на то, что многие из русских исследователей середины XIX – начала XX в. обращались к логико-гносеологической и эпистемологической проблематике, даже будучи представителями духовно-академической традиции. Настоящая статья

© Столяров А.Г., 2025

также преследует цель раскрытия и систематизации наукоцентристских концепций некоторых значимых мыслителей того времени, продолжая работу, проведённую в диссертационном исследовании автора [24]. В нём были проведены реконструкция отдельной философской школы (внутри Санкт-Петербургской духовной академии) и интерпретация наиболее значимых логико-гносеологических исследований, позволяющие говорить о существовании некой предфеноменологии – аналогичной той, которая в тот момент разрабатывалась в западной философии. В данной статье акцент делается на выявлении внутренней логики этих направлений и на их возможном эпистемологическом родстве с аналитической традицией, в особенности с её критикой метафизики, акцентом на ясность языка, понятийную строгость и роль логики в философии. Такой подход позволяет выдвинуть гипотезу о существовании оригинального варианта «русского аналитизма» как самобытной, пусть и не институционализированной линии развития отечественной философии.

Под аналитической философией обычно понимается традиция, основной установкой которой является «последовательное устранение из аргументации метафор и произвольных аналогий» [10: с. 11]. Или можно говорить о ней как о стиле мышления, способе постановки и решения философских задач, характере аргументации. Представители аналитической традиции стремились к беспредпосылочному мышлению: философ должен опираться либо на знание языка, либо на принципы логики, отказываясь от апелляции к внерефлексивным «дополнительным» основаниям. В языке, по их мнению, должно сохраняться строгое соответствие между выражением и его логическим содержанием, без добавления интуитивных или метафизических смыслов. В этом контексте термин «анализ» приобретает значение рационального рассуждения, расчленения сложных структур на элементарные, прозрачные составляющие. Таким образом, подразумевается получение точного, ясного, эксплицированного знания. В самом термине «аналитическая философия» понятие «анализ» взято не в каком-либо специальном, а в крайне общем значении, фактически как синоним понятия «рациональное, дискурсивное рассуждение» [23: с. 55]. Истоки подобного подхода можно проследить от Аристотеля и Декарта к Канту, однако его современное оформление связано с философами конца XIX – начала XX в. Краеугольным камнем принято считать работы Готлоба Фреге, Бертрана Рассела, Альфреда Уайтхеда, Джорджа Мура и Людвига Витгенштейна, задавших ориентиры аналитического мышления и сформулировавших основные принципы реформирования философии.

- Акцент на языке и логике: философские проблемы часто рассматриваются как результат неправильного использования языка или путаницы в логических конструкциях и требуют прояснения значения слов и их использования в конкретных контекстах.
- Метод анализа: необходимо развивать методологию анализа, т.е. разбивать сложные концепции на более простые составляющие. Этот подход позволил бы выявить скрытые предположения, логические ошибки или недостатки в аргументации.
- Научный подход: тесная интеграция с естественными науками, с математикой и логикой.
- Фокус на конкретных проблемах: аналитическая философия предпочитает сосредоточиваться на узких, конкретных вопросах (в отличие от построения всеобъемлющих метафизических систем), таких как природа сознания, язык, мораль, знание или истина.
- Критика (элиминирование) метафизики: значимость высказываний обеспечивается их эмпирической проверяемостью (верификацией), после чего многие традиционные философские проблемы были объявлены бессмысленными.

Однако стремление к «чистой» науке и даже так называемый лингвистический поворот не привели к появлению единой теории, однозначно противопоставившей бы себя остальным направлениям философии. Речь скорее шла о смене парадигмы, внутри которой вполне уживались такие течения, как «логический атомизм», «логический позитивизм», «феноменалистический анализ», «физикалистский анализ», «логический эмпиризм», «прагматический анализ», «анализ обыденного языка».

Важно отметить, что основными детерминантами подобных сдвигов парадигм явились кризисы в теоретических дисциплинах (теоретическая физика, математика, философия) и одновременно успехи прикладных, позитивных наук (химия, биология, геология, физиология, промышленный прогресс и др.). Именно на этом фоне аналитическая философия стала претендовать на статус «чистой науки о мышлении», приближенной к логике и математике. Но мы помним, что так называемый первый позитивизм Конта, провозгласивший решительный отказ от метафизики, довольно скоро перестал всерьёз восприниматься как единственное верное развитие философии, став скорее исходной точкой развития наук о достоверном знании. Но исторические реалии таковы, что, попав в Россию вместе с французской книжно-журнальной продукцией, он

стал так же популярен, как и многие другие либеральные, утопические, радикалистские и даже религиозные идеи Запада. И всё же серьёзный интерес русских философов появился ближе к 60–70-м гг. XX в., когда выводы Милля, Спенсера, Тэна, Бокля они стали активно включать в свои труды, при этом подвергая их последовательной критике. В первую очередь, принципиальное неприятие было из-за грубого материализма и антитеологизма, возмущение также вызывали механицизм и схематизм понимания мира. Не находили поддержки в русской традиционной философии и восприятии мира тотальный сциентизм, в котором не оставалось места для нравственности, духовности, «полной и окончательной истины». Однако как инструмент познания, как источник новых идей, способный дать толчок к развитию философии, да и науке вообще, индуктивный и логико-аналитический методы находили достойное место в работах некоторых отечественных мыслителей. Любая наука развивается за счёт классификации, поэтому новые знания не могут быть получены без эмпирического материала, т.е., по словам В.В. Лесевича, «не изобретается *a priori*, а дается *a posteriori*» [20: с. 45]. При этом обобщения, выявление причин, дедуктивные выводы служат единственным истинным орудием науки. Именно таким образом удаётся избежать ухода в метафизику, так как гипотезы научные «отличаются от обыденных предположений и догадок тем, что они никогда не выходят за пределы “возможного опыта”, никогда не переносят гипотетического факта в область “трансцендентную”» [14: с. 488]. Именно в этот период для многих научных и философских течений характерно стремление найти законы природы, которые могут быть проверены любым другим человеком. Как замечает уже упомянутый В.В. Лесевич, «такая постановка вопроса исключает веру в авторитет и устанавливает автономию мышления каждого отдельного человека» [14: с. 58]. Таким образом, наука как совокупность законов останется непогрешима, ведь ошибиться может только ученый.

Последовательное восхождение от классификации фактов до выработки общих законов противопоставляется «отжившей натурфилософии», считавшейся в те времена преимущественно умозрительной наукой. Как отмечал известный русский махист П.С. Юшкевич, продолжая критику метафизики, «великие открытия в области точного естествознания имели своим коррелятом уродливости натурфилософии, свысока относившейся к грубому эмпиризму науки и считавшей себя обладательницей подлинного проникновения в действительность» [28: с. 49]. Даже выпускник и преподаватель духовной академии М.И. Каринский признаёт, что «над метафизическими системами история произнесла свой строгий приговор … тысячелетние усилия философского гения оказались недостаточны даже для того, чтобы установить философскую науку на прочном основании и лишить скептицизм права сомневаться в возможности самого ее существования» [9: с. 27]. Надо сказать, что многие представители традиционного русского «любомудрия» к концу XIX в. стали проявлять интерес к строгости рассуждений, анализу языка, логическим структурам и научному методу – т.е. к тем аспектам, которые позднее стали центральными в науке о познании, в том числе и в аналитической философии.

Но «новый эмпиризм» – таким термином М.И. Каринский называет развитие позитивизма в трудах Дж. Милля и Г. Спенсера – также во многом противоречив и в его интерпретации оказывается несостоятелен [8]. Проблемным местом оказываются так называемые самоочевидные истины, или аксиомы знания, которые также были предметом исследования русского мыслителя [7]. Английские философы пытались решить проблему через веру, невообразимость исключений, наследственную передачу навыков или ассоциативную связь представлений и др. Однако нередко приходили в той или иной форме к необходимости уже дедуктивных заключений. Вообще, аксиомы математики и геометрии в то время пристально изучались во многих научно-философских течениях. Их безусловная истинность и всеобщность, постулированные Кантом, раз за разом оспаривались, но при этом они прекрасно работали в математических дисциплинах и давали верные результаты в прикладных науках. Необходимо было объяснить их логически, но с позиции традиционной логики на том уровне развития науки это вызывало множество проблем.

Одно из возможных решений было предложено немецким логиком Г. Фреге. Как уже говорилось, общий вектор наукоцентристских взглядов был нацелен на устранение психологизма в науке и философии. В работе «Основоположения арифметики» (1884) Фреге отмечал, что по устоявшейся традиции, исследуя понятия, «ищут их объяснение психологически в природе человеческой души. Но такое понимание переводит всё в субъективное и, если следовать ему до конца, упраздняет истину» [26: с. 137]. Немногим ранее (1879) немецкий логик указывал на необходимость создания универсального языка, на котором можно было бы оперировать математическими и логическими высказываниями. То есть речь шла уже не какой-то исправленной или дополненной логике, должно

было получиться «не просто какое-то исчисление – “calculus ratiocinator”, а некоторый язык – “lingua characterica” в лейбницевском смысле» [25: с. 194], включающий в себя, в том числе, и это исчисление умозаключений.

Надо сказать, что в русской дореволюционной философской и логико-математической литературе имя Фреге встречалось крайне редко. Одно из первых упоминаний приходится на труд Н.А. Васильева «Воображаемая логика», да и то в контексте перечисления различных подходов в одном из разделов логики. Русский философ М.И. Каринский, стажировавшийся в университетах Германии в 1871–1872 гг., мог только слушать лекции тех же знаменитых профессоров – К. Фишера, Р.Г. Лотце, Э.Г. Целлера, Карла фон Рейхлин-Мельдегга и др., что и Г. Фреге. Об этом периоде была написана отчётная работа «Критический обзор последнего периода германской философии» (1871), однако в ней акцентировалось внимание больше на кантово-гегелевском рационализме, чем на узкоспециальных логических изысканиях. Однако уже в своей диссертации «Классификация выводов» (1880) [6] Каринский занимается именно логическими проблемами и стремится не только к систематизации видов логических заключений, но и к уточнению оснований, на которых они строятся. Он анализирует проблему тождества в логике, критикуя поверхностные попытки свести все рассуждения к простым актам замены или субституции. В отличие от своих западных коллег Каринский предлагает более детальную типологию умозаключений, учитывающую как логические, так и гносеологические аспекты вывода.

Характерно, что и Фреге, и Каринский обращаются не только к классической логике, но и к своим современникам – тем, кто стоял у истоков логики математической (Дж. Буль, Ст. Джевонс и др.). Фреге согласен, что «число есть только логическое различение и алгебра есть в высшей степени развитая логика» [26: с. 157], однако обнаруживает и затруднения, задаваясь вопросами: «может ли высоко возвышающееся, разветвлённое и всё же постоянно растущее древо науки о числах укореняться в голых тождествах? И каким образом пустые формы логики приходят к тому, что из них получается такое содержание?» [19: с. 157]. Немалой проблемой были такие, казалось бы, само собой разумеющиеся вопросы, как различия единиц. Фреге-логик отмечает, что множественное число возможно только у понятийных слов, и если математики «говорят о “единицах”, то это слово нужно использовать не равнозначно с “один”, но как понятийное слово» [19: с. 179]. Основные ошибки, совершающиеся в процессе умозаключения, как считал Г. Фреге, коренятся в несовершенстве понятий. Привычные формулы логики Буля, выраженные формализованным языком, могут составить лишь часть мышления, которое не может быть заменено чисто механической деятельностью. Таким образом, и силлогизм может принять форму вычисления, которое не может совершаться без участия мышления, но при этом обладающего высокой степенью надёжности.

Каринский подходит к этим же вопросам больше как классический логик, с выстроенной по кантианскому канону критикой. В его классификации выводов, основанных на сличении субъектов двух суждений (выводы положительные), предмет мысли имеет право на определение, приписанное другому предмету, «как скоро мы допустили, что мысль законно может смотреть на последний не как на что-нибудь отдельное или отличное от первого, а как на предмет, тожественный с первым» [6: с. 60]. Что же касается тождества как общего принципа выводов, впервые чётко установленного Джевонсом, то Каринский указывает на его недостаточную строгость и последовательность: во-первых, английский логик не учитывает и не признаёт выводы об отношениях агрегатов и их частей; во-вторых, он не отличает отчетливо видов тожества (например, реального и чисто логического); и в-третьих, этот принцип последовательно не проведён даже в Аристотелевой группе выводов. Попытка обратить каждое суждение в тожество, по убеждению Каринского, «не стоящая ни в какой связи с установленным принципом вывода и составляющая только дальнейшее развитие гамильтонова квантифицирования сказуемого, стала у Джевонса на пути к последовательному проведению основной мысли. Процесс вывода она превратила в процесс простой субституции, в котором, вопреки принятому принципу, различие в значении посылок исчезло во многих случаях безвозвратно» [6: с. 60]. Формализм в передвижке понятий и замены их одного другим, даже с учётом единства правила, приводит к «насильственным изменениям смысла суждений, соединением со сказуемым каждого суждения двойного смысла, – смысла, принадлежащего ему собственно, и смысла, принадлежащего понятию подлежащего» [5: с. 60]. Даже изобретённая Ст. Джевонсом машина всем без исключения логическим преобразованиям придаёт особенности математических операций, которые на самом деле составляют только один из видов логических операций. В этом русский мыслитель видел одно из несовершенств тех

новейших научно-логических концепций, которые захватили философские умы в конце XIX в.

Сложно даже в сжатом виде изложить «Классификацию выводов» М.И. Каринского – слишком углублённо и досконально автор прорабатывает каждый вопрос, анализируя весь двухтысячелетний опыт логических исследований, обобщая разделы индуктивной и силлогистической логики, а также предлагая новые методологические приёмы и модели. По оценке известного философа и историка Э.Л. Радлова, изучившего главный труд русского логика на момент его выхода, «едва ли можно сомневаться в том, что „Классификация выводов" г. Каринского есть единственное вполне оригинальное сочинение по логике на русском языке» [19: с. 423]. Также, по словам историка, преподавателя философии и ученика М.И. Каринского Д.П. Миртова, работе не удалось получить широкой известности в ученом мире и не оказать мощного влияния на прогресс в области логических изысканий лишь потому, что она вышла в свет в России и на русском языке, а не в Германии на немецком: там она дала бы толчок целому научному движению и даже породила бы особую школу. Похожую оценку дал и современный исследователь русской феноменологии И.М. Чубаров, говоря об аналогиях в работах М.И. Каринского и Ф. Брентано: если у первого разработанность идей и положительная критика отличались большей самостоятельностью и обоснованностью, то у второго были знаменитые ученики и последователи – А. Марти, А. Мейнонг и Э. Гуссерль [24: с. 69]. Надо отметить, что в некоторых аспектах (по крайней мере, на этапе формирования) нельзя однозначно проводить грань между феноменологией и аналитической философией. Современная точка зрения такова, что «если делать акцент на ригористической трактовке философии как "науки", то достаточно очевидно восхождение аналитической философии к Брентано и его последователям, которые были основными теоретиками "научной" философии в XIX и на рубеже XIX–XX веков» [10: с. 12].

Возвращаясь к сравнению логических исследований М.И. Каринского и Г. Фреге, интересно также упомянуть и о такой проблеме, как преодоление скептицизма, свойственного всем эмпирическим и антиметафизическим течениям. Несомненно, что идеал индуктивного подхода, этого главного методологического оружия позитивизма, в реальном мире оказывался недостижим и был также критикуем за догматичность и неверифицируемость. Оба учёных, независимо друг от друга, сходятся во мнении, что опору для индукции следует искать в учении о вероятности, чтобы перестать ей быть «простой привычкой… совершенно не обладающей ручающейся за истину силой» [26: с. 152]. У Каринского среди прочего доказывается, что простые случаи вероятности могут стать заключениями от группы со сложным определением к отдельному предмету; сложные – усложняются выводом от частей к агрегату; а также, что «случаи обратные разрешаются частью в выводы по неполной индукции, частью в выводы гипотетические… основные простейшие формулы математической вероятности составляют простое применение общих логических формул вывода» [6: с. 131]. В целом, становится всё более различим уклон в сторону так называемых гипотетических выводов и гипотетических связей мыслей, слияния логического и математического аппаратов. Русский философ меняет устоявшуюся традицию, заявляя, что «если процесс оправдания предположений, о котором трактуется в системах логики в учении о гипотезах, даёт вероятные (а иногда даже и более чем вероятные, почти бесспорные) положения, если по своему характеру он существенно отличен от других процессов, дающих как бесспорные, так и вероятные заключения (неполная индукция, аналогия, заключения по теории математической вероятности), то он, очевидно, имеет всякое право занять место в ряду выводов» [6: с. 173]. Тем не менее стоит сказать, что вместе с определёнными схожими чертами логических дискурсов есть в них и весомые различия. Каринский, несмотря на оригинальный и значительный (хотя и мало освещённый) для русской философии вклад в науку о познании, придерживался более традиционных тем философствования, глубоко анализируя существующие концепции и предлагая адекватные решения для проблемных вопросов. Но хорошо известно, насколько сильно повлияли на западную философию призывы Г. Фреге обратиться к анализу языка, его оригинальная (хотя и сложно понимаемая современниками) система записи для исчисления понятий, теория смысла и значения, особый объективный статус мыслей и другие новаторские идеи, давшие развитие многим направлениям, актуальным и по сей день. В этой части исследовательские пути двух философов сильно расходились.

Обращение к языку как к теме для научно-философских исследований на рубеже XIX–XX вв. захватило не только логиков западных школ, но и отечественных мыслителей. Уже упомянутый В.В. Лесевич в своих статьях 1900 г., вспоминая неудачные попытки создания некого средства для однозначного толкования проблем и обращаясь к естественному языку, прямо говорил, что «в действительности существует столько языков, сколько су-

ществует индивидов» [12: с. 25]. Вместе с тем проблема обусловлена не только социально-культурными факторами, а тем, что человеческое мышление плохо восприимчиво к искусственным построениям, делая «письменный язык для жизни непригодным, мёртвым» [12: с. 26]. В этом он соглашается с немецким специалистом по языкознанию О. Бехагелем, что ввиду сложности учёта всех тонкостей при попытках реформирования несовершенного языка нас ждёт лишь примирение с его «колеблющимся состоянием» (резигнация) [13: с. 36]. Таким образом, будущая наука должна будет отнестись к языку как к «данности», стараясь изучить и строго учитывать его закономерности. Такие же «данности» будут составлять «индивид, среда, высказывания», находящиеся с ним в динамическом взаимодействии.

Указанная выше критика метафизики и элиминирование трансцендентного, а вместе с ней наделение особым онтологическим статусом логико-языковых структур имеют много общего. В развитых теориях они тесно переплетаются с темами «реального мира» как «вещи в себе», главным философским вопросом «что же первично?», опытом индивида как возможно единственной постижимой реальности, единых правил-договорённостей (конвенций) между субъектами об интерпретации данного им опыта. Не случайно многие позитивисты пришли к выводу об отсутствии коренных различий между материализмом и идеализмом – оба воспринимались разновидностями всё той же абстрактной метафизики [20: с. 285]. Гораздо более благосклонно воспринимался энергизм, в котором энергия признавалась единственной реальной субстанцией. Действительно, попытка интерпретации данных естественных и психологических наук в терминах сохранения и превращения энергии выглядела на тот момент многообещающе. «Мы ощущаем только энергии, познаем только энергию, сама наша психическая деятельность есть одна из форм энергии. Вне энергии нет ничего» [20: с. 106], пишет П.С. Юшкевич. Онтологические взгляды В.В. Лесевича, А.А. Богданова и других представителей антиметафизических направлений также включают в себя объяснение мира через некую субстанциональную энергетическую первооснову. Даже профессор Санкт-Петербургской духовной академии М.И. Каринский часто прибегает к аргументации в терминах энергизма, что дало повод послереволюционным исследователям его творчества определить методологическую основу научных взглядов как «психологический энергетизм» [2: с. 80]. Но всё же подобные воззрения были скорей фундаментом для развития гносеологических построений. Вслед за родоначальниками эмпириокритицизма Лесевич устанавливает границы не только познания, но и бытия реальных фактов, так как «не существует никакого другого знания, кроме чувственного и специфически-человеческого. Человеческий опыт именно и образует не только так называемую “границу познания” в смысле его достоверности, но наш человеческий опыт является скорее безусловно-конечным фактом» [15: с. 12]. Задачей науки о познании, таким образом, становится «установлять связь и единство в разрозненном материале опыта» [15: с. 28], в чём он был полностью согласен с Авенариусом. Но особого успеха в попытках построения собственной строго «научной философии» путём синтеза позитивизма и неокантианского критицизма В.В. Лесевич не обрёл.

Что же касается П.С. Юшкевича, то ему удалось разработать достаточно оригинальную и очень близкую аналитической традиции теорию – эмпириосимволизм. Из названия следует, что человек в своём опыте имеет дело лишь с символами. Причём концепция символа вполне сочетается у него с вышеупомянутым энергизмом. Быть реальностью, как рассуждает Юшкевич, значит быть известным эмпириосимволом (имеется в виду не элементарное понятие реальности, т.е. повторяющийся поток данного). Так называемая же настоящая реальность, бытие «само по себе» – это «та инфинитная, предельная система символов, к которой стремится наше знание» [20: с. 135]. Понятие так называемой «вещи в себе» образуется выделением символа из связи знак–означаемое. Следуя за линией мысли русского философа, всё принципиально познаваемое состоит из того, что «дано» человеку, и того, что создано им. Любое понятие или понимание явления строится на основе суммы трёх элементов – эпифеноменализма (есть внешняя и внутренняя сторона), субституции (знак, заместитель означаемого) и конвенциональности (условность правил, установленные ограничения). Если произнесённое или написанное слово «красный», например, проанализировать как символ, то суть его будет складываться как «красный» = $e + s + c$, т.е., соответственно, из явлений эпифеноменализма, субституции и конвенциональности. Среди последних, в простых случаях, постоянным остаётся только явление заместительства, «около которого, как ядра, группируются другие элементы символа» [20: с. 114], действующие с разной силой. Если говорить о математических дисциплинах, то даже элементарнейшие понятия и операции ее символичны. Элементы арифметики – это не то, что дано

в непосредственной действительности, а создано нами. Символ в этом случае «замещает очень сложные психические ряды, всю сложность которых можно оценить, если вспомнить, с каким, например, трудом усваиваются детьми арифметические понятия» [20: с. 116]. О таких абстракциях, как иррациональные или мнимые величины, эмпириосимволизм Юшкевича говорит, что они также согласуются с вышеприведённой формулой, но со значительным преобладанием элемента конвенциональности.

Продолжая критику первого позитивизма и различной метафизики, Юшкевич проводит сравнение, откуда появляются в них идеи: если в эмпиризме это копии вещей, а в платоновском рационализме вещи суть копии идей, то с точки зрения его теории идеи – это эмпириосимволы различной степени общности. То же самое относится к науке, которая оперирует не копиями, а символами. Философ видит путь развития науки в констанциолизме – «создании динамической картины мира, которая, с одной стороны, отражает онтологическое единство сущего, а с другой – относительность и бесконечность его познания» [21: с. 347]. Если субстанциальное (метафизическое) мышление определяется господствующим в нём образом твердой основы («подпорки»), то образ констанциолизма Юшкевича – «это поток, течение, но поток с присущей ему закономерностью, постоянством» [20: с. 145]. Оригинальность и новизна исследований русского эмпириокритика состояла ещё и в том, что он разграничивал ощущения индивида, т.е. его «внутреннюю реальность», доступную лишь через средства внешнего выражения (в том числе посредством языка), и межиндивидуальный уровень отношений человека и окружающей реальности, на который ориентировалась логика. Отсюда и трактовка Юшкевичем «объектов познания» как неких символов. Определяя такие естественнонаучные конструкты, как «колебания эфира», «электрические разряды» и т.д. в качестве «эмпириосимволистических элементов», Юшкевич рассчитывал найти основу объединения чувственных восприятий различных людей в некое «общее» представление, не зависящее от индивидуальных особенностей организма конкретного субъекта [20: с. 305]. Таким образом, факты опыта подразделялись на «индивидуально значимые» (связанные с восприятием конкретной личности конкретных объектов) и «общезначимые», распределяющиеся в свою очередь на факты, «обусловленные социальными характеристиками ученого (его принадлежностью к определенной группе), факты абстрактные (т.е. общепонятийные структуры, в которых исследователи фиксируют полученные ими результаты)» [20: с. 309]. Научные интуиции философа позволили ему уйти ещё дальше от психологизма, который всё ещё был присущ по крайней мере той форме эмпириокритицизма, которую разрабатывал Э. Мах. В самом начале XX в. П.С. Юшкевичу удалось предвосхитить множество тенденций, ставших основными в работах Куна, Поппера. Лакатоса и других методологов, определявших направленность анализа науки уже в середине столетия.

Незаслуженно забытыми, и даже опальными для послереволюционной философской среды П.С. Юшкевич и В.В. Лесевич стали благодаря знаменитой работе В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» [11], в которой автор подверг всесторонней критике и осмеянию как «новейший позитивизм», так и эмпириокритицизм, объявив их и другие подобные направления философии лишь уже существующими вариантами идеализма. Досталось также и некогда сподвижнику В.И. Ленина – А.А. Богданову, разработавшему свою систему под названием эмпириомонизм. Нас же интересует то, чем были детерминированы идеи последнего и в чём их оригинальность в контексте их отношения к методологии и философии науки.

По некоторым современным оценкам, значительное влияние на А.А. Богданова как философа оказали, в том числе, и работы В.В. Лесевича и П.С. Юшкевича [16; 17]. Эмпириомонизм Богданова – это законченная философская система, разработанная им в начале XX в. Она появилась благодаря переосмыслению и синтезу эмпириокритицизма и марксизма, но с уклоном в сторону философии науки и методологии. Отправным пунктом теории всё так же служит опыт, но в отличие от Маха он придаёт опыту не индивидуалистическую, а социально-организационную интерпретацию. Русский марксист противопоставил свой подход махизму, критикуя его за субъективизм и агностицизм [4]. По его мнению, основная проблема и обвинения в идеализме и субъективизме происходят оттого, что «этот опыт общезначимый, или объективный: философские термины, вызывавшие всегда массу недоразумений, потому что их точный смысл не мог быть понят, пока исследование не стало на социальную точку зрения» [20: с. 214]. Противопоставление субъективного (психического) и объективного (физического) – искусственно. Элементы опыта одинаково лежат в основе как внешнего, так и внутреннего мира; различие между ними – функциональное. Как и в махизме, мир состоит не из объектов, а из «элементов» опыта, которые могут входить как в структуру психики, так и в структуру внешнего мира.

Но у Богданова эти элементы носят функциональный и социальный характер. Всё существующее представляет собой непрерывную цепь развития, где низшие формы («хаос элементов») эволюционируют в высшие, организованные структуры. Опыт не сводится лишь к ощущениям, а включает в себя активное взаимодействие с миром через организацию и трудовую деятельность. Богданов вводит категорию «трудового опыта» – опыт не индивидуален, а исторически и коллективно организован. Индивидуальное «Я» выступает как организующий центр психической деятельности, но существует только в контексте социальных взаимодействий.

Ключевой концепцией в его теории стала так называемая «подстановка» (метод моделирования) – это метод, заключающийся в замене сложных явлений упрощёнными аналогами для их изучения, и который, в свою очередь, впоследствии стал основой для теории моделирования в науке.

Следующим этапом философского творчества, являющимся развитием эмпириомонизма Богданова, стала его тектология – всеобщая универсальная наука об организации опыта ради действия. «Все науки суть частные случаи общей науки об организации» [3] – этот тезис развивается философом на протяжении всей работы, вышедшей в 20-х гг. XX в.

Хотя имя А.А. Богданова в основном встречается в контексте его связи с марксизмом и социальными теориями, в его работах также можно найти множество параллелей с аналитической и сциентистской традициями, бурно развивающимися в начале XX в. в западных научно-философских школах. Основной упор его методологии также пришёлся на упорядочивание опыта, преодоление метафизики, уточнение понятий, ориентацию на науку как образец рациональности. А такие направления его работы, как трудовая и социальная система, организация знания и тектология были очень схожи и предвосхитили в общих чертах эпистемологию социальной практики (Э. Голдман, Р. Патнэм), общую теорию систем (Л. фон Берталанфи), кибернетику (Н. Винер), философию науки (Т. Кун, И. Лакатос). Эмпириомонизм А.А. Богданова был неоднократно упоминаем у многих авторов в контексте сопоставления с такими движениями, как «прагматизм У. Джеймса и Дж. Дьюи, эмпириокритицизм Э. Маха и Р. Авенариуса, конвенционализм А. Пуанкаре, аналитическая философия Б. Рассела и Дж. Мура, философия символических форм Э. Кассирера» [1: с. 93].

Резюмируя вышесказанное, отметим, что хотя в России конца XIX – начала XX в. не существовало полноценной аналитической школы в чистом виде, можно говорить о наличии отдельных независимых и оригинальных идей, подходов и методов, которые имели свои аналоги в западной философии, позднее нашедших развитие в постпозитивизме, аналитической философии и др. Эти аналогии выразились в научном интересе исследователей к различным видам логики, критике метафизики, анализу языка, строгости рассуждений и теории науки.

После революции 1917 г. в СССР доминировала марксистско-ленинская идеология, которая не способствовала развитию аналитических методов, часто воспринимая их как «буржуазную» философию, наследовавшую неприемлемые идеалистические установки. Однако в настоящее время, имея доступ к архивным документам и обширному выбору источников, мы можем заново открыть и переосмыслить значимые страницы истории отечественной философии и науки.

Список источников

1. Александр Александрович Богданов / под ред. М.В. Локтионова. Москва : Политическая энциклопедия, 2021. 448 с.

2. Бажанов В.А. Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев. Москва : РОССПЭН, 2012. 423 с.

3. Богданов А.А. Тектология: всеобщая организационная наука. Москва : Трикста, 2019. 709 с.

4. Богданов А.А. Эмпириомонизм: статьи по философии. Москва : Кн. клуб «Книговек», 2014. 542 с.

5. Иванов Д.В. Рецепция аналитической философии в России // Философия науки и техники. 2015. Т. 20, № 2. С. 106–117.

6. Каринский М.И. Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / под ред. П.В. Таванца. Москва : Изд-во АН СССР, 1956. С. 3–177.

7. Каринский М.И. Об истинах самоочевидных // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. № 285. С. 295–354; № 286. С. 450–498; № 288. С. 431–516.

8. Каринский М.И. Разногласия в школе Нового эмпиризма по поводу истин самоочевидных. Петроград : Сенатская типография, 1914. 565 с.

9. Каринский М.И. Явление и действительность // Антология феноменологической философии в России. Т. I. / под ред. И.М. Чубарова. Москва : Логос, 1998. С. 27–58.

10. Лебедев М.В., Черняка А.З. Аналитическая философия : учебное пособие. Москва : Изд-во РУДН, 2004. 740 с.

11. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. Москва : Политиздат, 1986. 478 с.

12. Лесевич В.В. Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. 1900. Кн. XI. С. 1–26.

13. Лесевич В.В. Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. 1900. Кн. XII. С. 1–38.

14. Лесевич В.В. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. Москва, 1915. 634 с.

15. Лесевич В.В. Эмпириокритицизм как единственно научная точка зрения. Санкт-Петербург, 1909. 72 с.

16. Локтионов М.В. Истоки русского позитивизма. Эмпириосимволизм // Полилог. 2019. Т. 3, № 4. URL: https://polylogos-journal.ru/s258770110008003-5-1/ (дата обращения: 10.05.2025).

17. Локтионов М.В. Начало русского позитивизма. Развитие русского позитивизма от В.В. Лесевича к А.А. Богданову // Полилог. 2024. Т. 8, № 4. URL: https://polylogos-journal.ru/s258770110033505-7-1/ (дата обращения: 10.05.2025).

18. Пишун С.В. Умеренно-критический реализм как важнейшее направление православной гносеологии // Гуманитарные исследования. Вып. 1. Уссурийск, 1997. С. 61–70.

19. Радлов Э.Л. Ученая деятельность профессора М.И. Каринского // Журнал Министерства народного просвещения. 1895. Февраль. С. 406–429; Декабрь. С. 281–308.

20. Русский позитивизм. В.В. Лесевич, П.С. Юшкевич, А.А. Богданов / сост., авт. предисл., обзор. С.С. Гусев ; отв. ред. А.Ф. Замалеев, А.И. Новиков. Санкт-Петербург : Наука: С.-Петерб. изд. фирма, 1995. 361 с.

21. Рыбас А.Е. Эмпириосимволизм П.С. Юшкевича: попытка актуализации // Философия и культура информационного общества : Восьмая Международная научно-практическая конференция. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, 2020. С. 346–348.

22. Рыбас А.Е. Русский позитивизм как протоаналитическая философия // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2012. С. 57–62.

23. Садовский В.Н. Аналитическая философия или аналитические философии? // Вопросы философии. 1988. № 8 С. 54–57.

24. Столяров А.Г. Логико-гносеологическая школа в Санкт-Петербургской духовной академии (середина XIX – начало XX в.) : дис. … канд. филос. наук. Владивосток, 2019. 194 с.

25. Фреге Г. Логика и логическая семантика : сборник трудов / пер. с нем. Б.В. Бирюкова ; под ред. З.А. Кузичевой. Москва : Аспект Пресс, 2000. 512 с.

26. Фреге Г. Логико-философские труды / пер. с англ., нем., фр. В.А. Суровцева. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008. 283 с.

27. Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX века. Москва : Изд-во МГУ, 1980. 416 с.

28. Юшкевич П.С. Мировоззрение и мировоззрения (Очерки и характеристики). Санкт-Петербург : Н.П. Карбасников, 1912. 194 с.

References

1. Aleksandr Aleksandrovich Bogdanov [Alexander Alexandrovich Bogdanov] / pod red. M.V. Loktionova. Moskva : Politicheskaya entsiklopediya, 2021. 448 s. (In Russ.).

2. Bazhanov V.A. Logiko-gnoseologicheskoe napravlenie v otechestvennoi filosofii (pervaya polovina XX veka): M.I. Karinskii, V.N. Ivanovskii, N.A. Vasil'ev [The Logical-Epistemological Trend in Russian Philosophy (First Half of the 20th Century): M.I. Karinsky, V.N. Ivanovsky, N.A. Vasiliev]. Moskva : ROSSPEN, 2012. 423 s. (In Russ.).

3. Bogdanov A.A. Tektologiya: vseobshchaya organizatsionnaya nauka [Tektology: The Universal Science of Organization]. Moskva : Triksta, 2019. 709 s. (In Russ.).

4. Bogdanov A.A. Empiriomonizm: stat'i po filosofii [Empiriomonism: Philosophical Essays]. Moskva : Kn. klub "Knigovek", 2014. 542 s. (In Russ.).

5. Ivanov D.V. Retseptsiya analiticheskoi filosofii v Rossii [The Reception of Analytic Philosophy in Russia] // Filosofiya nauki i tekhniki. 2015. T. 20, № 2. P. 106–117. (In Russ.).

6. Karinskii M.I. Klassifikatsiya vyvodov [Classification of Inferences]. Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka / pod red. P.V. Tavantsa. Moskva : Izd-vo AN SSSR, 1956. S. 3–177. (In Russ.).

7. Karinskii M.I. Ob istinakh samoochevidnykh [On Self-Evident Truths]. Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. 1893. № 285. S. 295–354; № 286. S. 450–498; № 288. S. 431–516. (In Russ.).

8. Karinskii M.I. Raznoglasiya v shkole Novogo empirizma po povodu istin samoochevidnykh [Disputes within the School of New Empiricism Concerning Self-Evident Truths]. Petrograd : Senatskaya tipografiya, 1914. 565 s. (In Russ.).

9. Karinskii M.I. Yavlenie i deistvitel'nost' [Phenomenon and Reality. In: Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia] // Antologiya fenomenologicheskoi filosofii v Rossii. T. I / pod red. I.M. Chubarova. Moskva : Logos, 1998. S. 27–58. (In Russ.).

10. Lebedev M.V., Chernyaka A.Z. Analiticheskaya filosofiya: uchebnoe posobie [Analytic Philosophy: A Textbook]. Moskva : Izd-vo RUDN, 2004. 740 s. (In Russ.).

11. Lenin V.I. Materializm i empiriokrititsizm. Kriticheskie zametki ob odnoi reaktsionnoi filosofii [Materialism and Empirio-Criticism: Critical Notes on a Reactionary Philosophy]. Moskva : Politizdat, 1986. 478 s. (In Russ.).

12. Lesevich V.V. Vsemirnyi yazyk i narodnye yazyki [Universal Language and National Languages] // Russkaya mysl'. 1900. Kn. XI. S. 1–26. (In Russ.).

13. Lesevich V.V. Vsemirnyi yazyk i narodnye yazyki [Universal Language and National Languages] // Russkaya mysl'. 1900. Kn. XII. S. 1–38. (In Russ.).

14. Lesevich V.V. Sobranie sochinenii [Collected Works]. V 3 t. T. 1. Moskva, 1915. 634 s. (In Russ.).

15. Lesevich V.V. Empiriokrititsizm kak edinstvenno nauchnaya tochka zreniya [Empiriocriticism as the Only Scientific Worldview]. Saint Petersburg, 1909. 72 s. (In Russ.).

16. Loktionov M.V. Istoki russkogo pozitivizma. Empiriosimvolizm [The Origins of Russian Positivism: Empiriosymbolism]. Polilog. 2019. T. 3, № 4. URL: https://polylogos-journal.ru/s258770110008003-5-1/ (accessed: 10.05.2025). (In Russ.).

17. Loktionov M.V. Nachalo russkogo pozitivizma. Razvitie russkogo pozitivizma ot V.V. Lesevicha k A.A. Bogdanovu [The Beginning of Russian Positivism: From V.V. Leshevich to A.A. Bogdanov] // Polilog. 2024. T. 8, № 4. URL: https://polylogos-journal.ru/s258770110033505-7-1/ (accessed: 10.05.2025). (In Russ.).

18. Pishun S.V. Umerenno-kriticheskii realizm kak vazhneishee napravlenie pravoslavnoi gnoseologii [Moderate Critical Realism as a Key Direction in Orthodox Epistemology] // Gumanitarnye issledovaniya. Vyp. 1. Ussuriisk, 1997. S. 61–70. (In Russ.).

19. Radlov E.L. Uchenaya deyatel'nost' professora M.I. Karinskogo [The Academic Work of Professor M.I. Karinsky] // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. 1895. Fevral'. S. 406–429; Dekabr'. S. 281–308. (In Russ.).

20. Russkii pozitivizm. V.V. Lesevich, P.S. Yushkevich, A.A. Bogdanov [Russian Positivism: V.V. Leshevich, P.S. Yushkevich, A.A. Bogdanov] / sost., avt. predisl., obzor S.S. Gusev ; otv. red. A.F. Zamaleev, A.I. Novikov. Saint Petersburg : Nauka, 1995. 361 s. (In Russ.).

21. Rybas A.E. Empiriosimvolizm P.S. Yushkevicha: popytka aktualizatsii [Yushkevich's Empiriosymbolism: An Attempt at Actualization. In: Philosophy and Culture of the Information Society: 8th International Academic Conference] // Filosofiya i kul'tura informatsionnogo obshchestva: Vos'maya mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya. Saint Petersburg : Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet aerokosmicheskogo priborostroeniya, 2020. S. 346–348. (In Russ.).

22. Rybas A.E. Russkii pozitivizm kak protoanaliticheskaya filosofiya [Russian Positivism as Proto-Analytic Philosophy. In: Analytic Philosophy: Problems and Development Prospects in Russia] // Analiticheskaya filosofiya: problemy i perspektivy razvitiya v Rossii. Saint Petersburg : Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2012. S. 57–62. (In Russ.).

23. Sadovskii V.N. Analiticheskaya filosofiya ili analiticheskie filosofii? [Analytic Philosophy or Analytic Philosophies?] // Voprosy filosofii. 1988. № 8. S. 54–57. (In Russ.).

24. Stolyarov A.G. Logiko-gnoseologicheskaya shkola v Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii (seredina XIX – nachalo XX v.) [The Logical and Epistemological School of the St. Petersburg Theological Academy (Mid-19th – Early 20th Centuries)] : dis. … kand. filos. nauk. Vladivostok, 2019. 194 s. (In Russ.).

25. Frege G. Logika i logicheskaya semantika: Sbornik trudov [Logic and Logical Semantics: Selected Works] / per. s nem. B.V. Biryukova ; pod red. Z.A. Kuzichevoi. Moskva : Aspekt Press, 2000. 512 s. (In Russ.).

26. Frege G. Logiko-filosofskie trudy [Logical and Philosophical Writings] / per. s angl., nem., fr. V.A. Surovtseva. Novosibirsk : Sibirskoe universitetskoe izdatel'stvo, 2008. 283 s. (In Russ.).

27. Shkurinov P.S. Pozitivizm v Rossii XIX veka [Positivism in 19th-Century Russia]. Moskva : Izd-vo MGU, 1980. 416 s. (In Russ.).

28. Yushkevich P.S. Mirovozzrenie i mirovozzreniya (Ocherki i kharakteristiki) [Worldview and Worldviews (Essays and Sketches)]. Saint Petersburg : N.P. Karbasnikov, 1912. 194 s. (In Russ.).

Информация об авторе

А.Г. Столяров – кандидат философских наук.

Information about the author

A.G. Stolyarov is Candidate of Sciences (Philosophy).

Статья поступила в редакцию 26.06.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 26.06.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 124–129
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 124–129

Научная статья
УДК 181.8
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-124-129

АНТИЧНЫЙ ИДЕАЛИЗМ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ П.И. ЛИНИЦКИМ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Юлия Андреевна Чернявина

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

Аннотация. В статье анализируется отношение к античному идеализму в православной академической мысли на примере разбора докторской диссертации философа и богослова Киевской духовной академии Петра Ивановича Линицкого «Учение Платона о божестве». Показано, что вопрос влияния платонизма на христианство не решался однозначно в православной академической мысли. Если в западной философской традиции в целом принято считать, что христианство заимствовало основные положения платонической топики (трансцендентность к миру верховного божества, вертикальная ориентация мира, смысл человеческой жизни как очищение от всего телесного и материального и последовательное духовное возвышение), существовало целое направление «христианского платонизма», ключевые представители которого (Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский) использовали платоновский интеллектуальный инструментарий для толкования текстов Священного Писания, то в русской православной традиции отношение к учению Платона не было таким однозначным. В статье приводятся аргументы П.И. Линицкого относительно ключевого различия двух мировоззренческих парадигм, базирующиеся на радикальном разном представлении о Боге: Боге как Абсолюте, к пониманию которого человек может прийти только через возвышение и очищение собственного разума (в платонизме), и о Боге живом, личностном, вера в которого приходит в результате откровения (в христианстве).

Ключевые слова: духовно-академическая философия, античный идеализм, П.И. Линицкий, Платон, божество, теология

Original article

ANCIENT IDEALISM: P.I. LINITSKY'S INTERPRETATION OF PLATO'S PHILOSOPHY

Julia A. Chernyavina

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

Abstract. The article studies the attitude to ancient idealism in Orthodox academic thought by analyzing the doctoral dissertation of the philosopher and theologian of the Kiev Theological Academy, Peter Ivanovich Linitsky, titled "Plato's Doctrine of the Deity." It is shown that the question of the influence of Platonism on Christianity has not been resolved unambiguously in Orthodox academic thought. While in the Western philosophical tradition, in general, it is considered that Christianity borrowed the basic principles of Platonic topics (transcendence of the supreme deity to the world, the vertical orientation of the world, the meaning of human life as purification from all corporeal and material aspects and consistent spiritual elevation), there was a whole trend of "Christian Platonism" with key representatives such as Origen, Basil the Great and Gregory of Nyssa using Platonic intellectual tools to interpret the texts of Holy Scripture. In contrast, the Russian Orthodox tradition's attitude towards Plato's teachings was not so straightforward. The article presents P.I. Linitsky's arguments regarding the key difference between the two worldview paradigms, based on a radically different understanding of God: God as Absolute, to whom a person can only come through the elevation and purification of his own mind (in Platonism) and God, who is alive and personal, whose faith comes as a result of revelation (in Christianity).

Keywords: spiritual and academic philosophy, ancient idealism, P.I. Linitsky, Plato, deity, theology

Вызовы XXI в. заставили ученых гуманитарных областей знания обратить пристальное внимание на проблему становления русской философии, определить реперные точки движения русской философской мысли, заново пересмотреть труды интеллектуалов, определивших лицо русской православной цивилизации. Петр Иванович Линицкий (1839–1906) – богослов, профессор Киевской духовной академии, один тех философов, чье наследие в полной мере отразило всю глубину и самобытность парадигмальной топики отечественного теизма. Преподавание в Академии не мешало Петру Ивановичу глубоко и плодотворно работать в научно-теоретической области, разрабатывая фундаментальные вопросы философии. В фокус его внимания попали такие интеллектуальные задачи, как природа Абсолюта и его отношение к конечному, сущности вещей, материя и дух, формы и законы мышления [2: с. 7].

Киевский мыслитель глубоко и плодотворно работал, публикуя свои научные труды на протяжении более сорока лет, его работы снискали заслу-

© Чернявина Ю.А., 2025

женный интерес коллег. Современные исследователи русской религиозной философии также обращались к трудам Петра Ивановича, в частности С.В. Пишун в книге «Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века» отмечал оригинальные попытки Линицкого «согласовать истины откровения и философию духа и интеллекта» [7: с. 137]. В 2012 г. была защищена кандидатская диссертация «Концептуальные основы теистического рационализма П.И. Линицкого», где автор Климова О.М., тем не менее, отмечала, что «философские взгляды киевского профессора-теиста до настоящего времени не стали объектом систематического анализа отечественных и зарубежных историков философии и религиоведов» [3: с. 5], в частности, не до конца изучено влияние античной философии на интеллектуальное становление мыслителя. А это влияние огромно, так как именно попытке разрешить спорный вопрос соотношения христианства и платонизма, взаимосвязи и взаимовлияния учений была посвящена докторская диссертация Петра Ивановича. Данная статья призвана отчасти исправить ситуацию и обозначить основные векторы, по которым киевский мыслитель изучал теологию своего далекого греческого коллеги. Кузьмина Е.В. в статье «Учение Платона о божестве и современные теологические дискурсы» уже сделала попытку раскрыть основную проблему, обозначенную в диссертации Линицкого: является ли «теология платонизма источником христианских теологических построений или, наоборот, антиподом христианского учения о Боге» [4: с. 46], но конкретного вывода, как на этот вопрос отвечает сам Линицкий, не дала, уйдя в анализ современных теологических дискурсов.

Вопрос взаимовлияния христианства и платонизма остается и по сей день дискуссионным. Знаменитые метафоры Платона: души как колесницы, пещеры как чувственно воспринимаемого мира заблуждений, вертикальной ориентации пространства, где наверху располагаются мыслимые миры, а внизу чувственные, – встречаются на страницах трудов «христианских платоников» Оригена, Григория Нисского, Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника. Так, Сизов С.Е. в статье «К вопросу о влиянии платонизма на христианское богословие» подчеркивает, что «платонизм, безусловно, повлиял на христианскую традицию, но в языковом плане» [10: с. 28]. В отечественной традиции о «христианском платонизме» относительно всего православного богословия говорили русские мыслители: С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский [10: с. 30], Фридрих Ницше открыто называл христианство «платонизмом для масс». И действительно, в платонизме и христианстве есть ряд схожих черт: идеального божественного мира горнего и двойственного мира земного, смысла человеческой жизни как очищения от материального и телесного и возвращения к духовному, троичность человеческого существа (Дух, душа, тело), вечность, дарованная за праведную жизнь (в христианстве), вечность, дарованная за выбор заниматься философией (Платон, диалог «Федр»). Однако в этих двух мировоззренческих системах есть и ряд кардинальных отличий, на которые и указывает П.И. Линицкий в своей докторской диссертации.

«Учение Платона о божестве» – это объемный труд, насчитывающий почти 350 страниц печатного текста, состоящий из двух частей. В первой части киевский мыслитель объясняет выбор темы, указывая, что «идея божества есть основной и существенный пункт в философии Платона… она высказывается в различных формах и сообщает всей философии Платона печать возвышенного религиозного настроения» [5: с. 5]. Но так как Платон не дал этого учения систематически (в том числе и потому, что опасался гонений за разрушение общенародных мифов и верований), автору представляется важным сделать это за греческого коллегу, «так как от решения того, как Платон учил о божестве, зависит и общий взгляд на его философию» [5: с. 7]. Поэтому далее Линицкий анализирует комплекс проблем, связанных с изучением и систематизацией философского наследия главного ученика Сократа, а именно хронологию написания диалогов и их классификацию (диалоги сократические, диалектические, конструктивные), соотношение эзотерического и экзотерического в учении Платона, так как в истории философии утвердилось представление (которое Линицкий не опровергает), что ядро своей философии Платон передавал только устно, не доверяя первостепенные вещи письменной речи. Также в первой части профессор Киевской духовной семинарии делает обзор актуальных трудов по исследуемой проблематике, выбрав для полемики именитых немецких историков философии: профессора Марбургского университета В.Г. Теннеманна (1761–1819), протестантского богослова Э.Г. Целлера (1814–1908), философа и теолога Ф.Д. Шлейермахера (1768–1834). Беспристрастно анализируя их комментарии к сочинениям Платона, Линицкий делает вывод во второй части своей работы, что та или иная оптика (католическая, протестантсткая, эволюционистская) привносит искажение в трактовку учения греческого философа. Так, отмечает киевский мыслитель, немецкие философы Эрнст Беккер и Роберт Биль-

гарц в книге «Размышления о „Тимее“ Платона» «видят в платонизме натуралистический пантеизм», а Генрих фон Штейн, автор труда «Семь книг платонизма», «напротив, признает христианство более натуралистическим» [5: с. 332].

Понятие божества у Платона – один из главных проблемных вопросов. Сам греческий философ неоднократно указывал, что «обнаружить виновника этого мира – не так-то просто» [5: с. 56]. Традиционно с платоновским божеством связывают либо идею Блага ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰ δέα (диалог «Государство»), либо демиурга δημιουργός (диалог «Тимей»), Линицкий из платоновского наследия выбирает для анализа именно эти диалоги, так как в них «учение о божестве излагается само по себе, без отношения к иным целям» [5: с. 1], другие показательные в этом отношении диалоги: «Федон», «Филеб», «Евтифрон» – он цитирует время от времени, не останавливаясь на них подробно. Также в первой части труда он анализирует диалоги «Парменид» и «Софист», где исследует зарождение диалектического мышления через триаду бытия, движения и покоя [5: с. 147].

Киевский мыслитель отмечает, что исследователи и комментаторы платоновского наследия до сих пор пытались то свести воедино идею Блага и демиурга, назвав Единым, тождественным Богу христианской традиции, то развести, определив демиурга как творящее начало, а идею Блага как эманацию демиурга.

Для самого Линицкого несомненно, что идея Блага Платона находится в непосредственной связи с божеством, он указывает, что в «Государстве» Платон определяет черты идеи Блага такими же, как у божества, но вопрос: являются ли они двумя именами для обозначения одного феномена или это разные сущности, – остается для Линицкого требующим разъяснения.

Идею Блага киевский мыслитель определяет, прибегая к аристотелевской терминологии, через единство действующей и конечной причины. Для него это природа божественного ума, который одновременно созидает и познает то, что созидает. Линицкий здесь идет за Плотином и неоплатониками, что божество образует мир по благости своей, так как не может не творить: «виновник мира – наилучший производитель» [9: с. 121]. В этой логике мир признается подобным божеству и прямо называется богом.

В «Тимее» мир создается Демиургом сообразно идеям, отсюда философ делает ряд умозаключений, что природа божества – творчество, а раз творчество реализуется сообразно идеям, значит, можно предположить, что «природа идей, в сущности, одинакова с природою самого божества» [5: с. 68]. В первую очередь, для Линицкого это релевантно для идеи Блага, в сущности которой соединена суть идеи как познаваемой и деятельности как познающей, соответственно идеальное тождественно божественному. Таким образом божественный разум через собственную творческую деятельность познает самого себя. В такой логике, по Линицкому, рассуждает немецкий философ-идеалист Карл Штумпф (1848–1936), когда доказывает, что благо и божество суть одно: идея блага – высочайший объект познания, таким образом божество познает самого себя. У Платона Бог захотел все сделать подобным себе, потому что познал самого себя. Таким образом, Штумпф принадлежит к тем исследователям, которые соединяли божество и идею Блага в один феномен. Линицкий оспаривает это утверждение: «Об идее блага не говорится, что она рождает и творит истину, как бог, а только дарует и сопровождает» [5: с. 55].

Для Линицкого сама установка, что идея блага – высшая цель человеческой жизни, содержит противоречие, так как создание чувственного мира требует соединения материального и идеального, а задача уподобления божеству требует отказа от материального в пользу идеального.

Один из центральных моментов различения христианства и платонизма – идея спасения. Неоднократно Линицкий указывает, что христианское спасение не та же натуральная цель, как ее видел Платон, хотя и у него есть идея обновления жизни через общение с божеством. Для Платона человеческое спасение заключается в разумно организованной жизни общества, когда во главе государства становятся философы либо сами цари становятся философами: в этом спасение от зла государства для всего человеческого рода. Иными словами, спасение для Платона не в индивидуальном соединении с божеством, а в грамотно организованном социальном устройстве.

Следующий существенный пункт отличия платонизма и христианства – телеология. «Телеология Сократа и Платона, – пишет Линицкий, – имеет натуралистический характер» [5: с. 329], имея в виду, что по Сократу забота божества о человеке касается только целесообразности мира и даров природы, а у Платона и далее у неоплатоников человек не занимает привилегированного положения в структуре целого, так как идея блага есть у каждой вещи и каждая вещь к ней движется. Идея христианской телеологии – нравственная, она не в дарах природы, а в спасении человека от зла – «и это величайшее дело любви Божьей, о которой в язычестве не было ни малейшего предчувствия» [5: с. 330].

Платон в седьмой книге «Государства» описывает приближение человека к Богу как выход из пещеры (πρόοδος). Но, указывает Линицкий, схождение божества к человеку Платон не описывал нигде.

В христианстве, в отличие от натуралистического платонизма, подчеркивает Линицкий, Бог открывается не только в гармонии своего творения – естественным образом, но и, в большей степени, сверхъестественным, а именно – в истории. Поэтому в христианстве так важно Рождение Спасителя как доказательство замысла Бога по поводу всего мирового порядка.

С пришествием Спасителя появляется новый институт, реализующий связь человека и Бога, – институт церкви, до христианства эта связь реализовывалась только в рамках государства.

Для исследования генезиса греческого божества, которое станет фундаментом для рождения божества Платона, Линицкий уходит в истоки античной философии, в мифологию. Начиная с Гомера (греческий поэт, приблизительно VIII в. до н. э.), он исследует динамику изменения представления о божестве, отмечая такие атрибуты божеств, как бессмертие (которое, как подчеркивает Линицкий, было внешним, т.е. достигалось за счет принятия амвросия), противоречивые отношения с судьбой (не до конца был решен вопрос: мойры подчиняются Зевсу или Зевс мойрам), следование законам. Важная задача изначальных греческих божеств – контроль нравственности: боги покровительствуют людям добродетельным и наказывают людей несправедливых. Но также Линицкий отмечает, что при отсутствии собственной внутренней жизни как у богов, так и у людей того периода нравственность находилась в детском состоянии: люди вели себя нравственно из страха наказания, а не из внутреннего личного выбора. Поэтому почитание богов находилось на том же уровне долга, что и исполнение законов государства, «нравственность была пониманием юридическим» [5: с. 303], религиозные обязанности совпадали с гражданскими. Здесь Линицкий видит еще одно коренное различие между языческой религией и христианской: в язычестве у человека не было личного духовного отношения к божеству, религия была внешним формальным культом.

Линицкий отмечает, что у греческого философа Ксенофана (570–478 гг. до н. э.) впервые упоминается единый бог, обладающий атрибутами божества, которые войдут в последующие религиозные и философские учения: единое, неделимое, простое, неизменяемое, не имеющее составных частей, вечное, т.е. не имеющее ни рождения, ни смерти: «Бог един, он выше всех богов и людей и не похож на смертных ни телом, ни разумом» (Климент Александрийский, «Строматы»). У Ксенофана также впервые указывается, что это божество есть ум, «который без труда всем управляет» [5: с. 292]. Таким образом, подчеркивает киевский профессор, здесь впервые описывается существо, не отдельное от всего остального мира, но «общая сущность всего» [5: с. 292]. Поэтому Парменид, последователь Ксенофана, учит о едином сущем, которое нераздельно с мышлением. Близки в этом понимании единого последователи Пифагора и Анаксагор, определивший νοῦς (ум) двигателем мира, исходя из его свойств, главное из которых неделимость и несмешиваемость с чем-либо иным. У элеатов уже происходит разделение на две природы: неизменную, но движущую все и изменяющуюся, но не способную к самостоятельному движению. Первое признается единственно существующим, второе иллюзорным.

Отмечая разницу между философским и поэтическим подходами в интерпретации божества, Линицкий проводит водораздел между онтологией и этикой. Философы определяли божество через натурфилософию – откуда все произошло, поэты определяют божество через этику – что заставляет меня поступать морально, хотя сами боги не являлись у греков образцами нравственности.

У греческих богов отсутствовало само понятие святости, которое базируется на внутренней жизни и самоопределяемости, как низшие боги подчинялись высшим, так человек подчинялся богам, нравственные поступки диктовались судьбой, равно как и отступление от нравственности объяснялось вмешательством злых сил. Линицкий неоднократно подчеркивает, что долг подчиняться богам имел такую же внешнюю формальную сторону, как долг подчиняться государственным порядкам. Гражданские обязанности приравнивались к религиозным: благочестие и правосудие отождествлялись. Отсюда проистекает механическое отношение к религии, боги не любили людей, люди не любили богов, отношения имели формальный характер в виде отправления культов, сочетание божественного (священного) и справедливого (человеческого). Мораль приравнивалась к благоразумию.

Единое-многое в учении Платона Линицкий рассматривает как возможность примирить монотеизм и политеизм, идеальное и материальное. Единое отсюда – источник добра, много – зла. Единое – причина Блага, все сущее рождается от него, но многое тоже участвует в этом рождении. Верховное единство рождает из себя множественность.

В заключительной части труда киевский мыслитель анализирует «Правдивое слово» римского

философа-платоника второй половины II в. Цельса. Для киевского профессора было важно показать не только то, как платонизм повлиял на христианство, но и то как сами философы-платоники восприняли «Благую весть». В рассуждениях Цельса о божестве он видит ключевое сходство с платоновской позицией относительно метафоры солнца применительно к определению Блага, которую Платон дает в 7-й книге Государства: как солнце дает глазу возможность видеть, так Благо дает разуму способность познавать. «Бог не мог создать человека по своему подобию, так как ничему не подобен» [5: с. 317]. Ему не соответствуют никакие предикаты, божество недоступно для описания. Но так как божество совершенно и источник всего совершенного, то он благ, чужд зависти, неизменен, поэтому, по твердому убеждению Линицкого, у такого божества не может быть деятельного, живого контакта с созданным им миром, так как любое отношение к миру было бы нарушением идеального, неизменного состояния. Таким образом, Цельс отрицает происхождение мира от Бога, подчеркивая возможность взаимоотношения только на уровне единства–множества. Следуя логике Цельса, Линицкий подчеркивает, что Бог в этом случае не мог произвести смертные существа, материя – источник зла, и как производящая сила она производит демонов. Бессмертные (божественные) души, заключенные в материальные тела, мучаются и страдают, пока полностью не очистятся от страстей. Отсюда Цельс, отмечает Линицкий, доказывает невозможность сошествия Бога на Землю, поскольку невозможно по собственной воле отказаться от доброго ради злого, от прекрасного ради безобразного, от счастья ради несчастья. Изменение – удел смертных, бессмертный не может меняться, а если меняется – значит лжет [5: с. 319]. Главный аргумент, который выдвигает Цельс против боговоплощения, по мнению Линицкого, восходит к основному постулату платонизма: дух и материя противоположные вещи, и они не могут соединиться. В космологии Платона при сотворении мира верховное существо не соприкасается с материей напрямую, отдавая эту возможность более низшим божествам.

Принципиальное отличие язычества от христианства киевский профессор видел в понимании Бога как Личности, которое может быть дано только в откровении. В язычестве богов создали люди, в христианстве Бог как абсолютная личность создал человека самостоятельной личностью, которая может действовать независимо от целого, но находится с Ним в живом, динамичном контакте. Такое представление о Боге является ядром философской системы Линицкого: «религиозно-философское учение Линицкого о Личном Божестве является наиболее выверенным и рационально обоснованным во всём отечественном духовно-академическом теизме XIX в.» [1: с. 155]. С.В. Пишун, характеризуя в целом духовно-академический теизм XIX в., также подчеркивает, что одной из важнейших особенностей православной персонологии является «существование Личного Бога как необходимое условие нравственного самоопределения личности» [7: с. 19].

Заключение

Таким образом, подробно исследовав генезис божества в теологии Платона, П.И. Линицкий пришел к выводу, что платонизм не повлиял напрямую на христианское учение, но был важной предпосылкой для его возникновения: «свет откровения не отменяет натуральный свет разума». Философская система, которая родилась из учения Платона, – это высший уровень развития человеческого разума, а изучение платоновской теологии – это первый шаг к приведению в стройную систему христианского мировоззрения.

Список источников

1. Гунькова, Е.Г. Критика философского пантеизма представителями православного духовно-академического теизма (на материале сочинений П.И. Линицкого и архимандрита Сильвестра (Малеванского)) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. Владивосток : ДВФУ, 2015. С. 146–167.

2. Еникеева Н.К. Научно-теоретическое наследие Петра Ивановича Линицкого // Достижения вузовской науки. Новосибирск : ООО «ЦРНС», 2015. № 17. С. 6–10.

3. Климова О.М. Концептуальные основы «теистического рационализма» П.И. Линицкого : дис. … канд. филос. наук : 09.00.14. Уссурийск, 2012. 153 с.

4. Кузьмина Е.В. Учение Платона о божестве и современные теологические дискурсы // Вестник Омского университета. Омск : ОмГУ им. Достоевского, 2018. С. 46–67.

5. Линицкий П.И. Учение Платона о божестве. Киев : Типография С.Т. Еремеева, 1876. 335 с.

6. Маяцкий М. Спор о Платоне. Круг Штефана Георге и немецкий университет. Москва : НИУ ВШЭ, 2012. 342 с.

7. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академический теизм XIX века. Москва : Прометей, 1996. 431 с.

8. Пишун С.В. Становление и развитие православной персонологии в России на протяжении XIX века : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03. Москва, 1996. 40 с.

9. Плотин. Трактаты 1–11. Москва : Греко-латинский кабинет, 2007. 440 с.

10. Сизов С.Е. К вопросу о влиянии платонизма на христианское богословие // Идеи и идеалы. Новосибирск : НГТУ, 2021. С. 28–35.

References

1. Gunkova E.G. Kritika filosofskogo panteizma predstavitelyami pravoslavnogo duhovno-akademicheskogo teizma (na materiale sochinenij P.I. Linickogo i arhimandrita Sil'vestra (Malevanskogo)) [Criticism of philosophical pantheism by representatives of Orthodox Spiritual and Academic Theism (based on the writings of P.I. Linitsky and Archimandrite Sylvester (Malevansky))] // Humanitarian studies in Eastern Siberia and the Far East, Vladivostok Publishing House of the Far Eastern University. 2015. P. 146–167. (In Russ.).

2. Enikeeva N.K. Nauchno-teoreticheskoe nasledie Petra Ivanovicha Linickogo [The scientific and theoretical legacy of Peter Ivanovich Linitsky"] // Achievements of University Science. Novosibirsk : CRNS LLC, 2015. No. 17. P. 6–10. (In Russ.).

3. Klimova O.M. Kontseptualnye osnovy teisticheskogo ratsionalizma P.I. Llinitskogo [The Conceptual foundations of P.I. Linitsky's "Theistic Rationalism"] : PhD Thesis in Philosophy : 09.00.14. Ussuriysk, 2012. 153 p. (In Russ.).

4. Kuzmina E.V. Uchenie Platona o bozhestve i sovremennye teologicheskie diskursy [Plato's Doctrine of the Deity and modern theological discourses]. Omsk : Omsk State University named after Dostoevsky, 2018. P. 46–67. (In Russ.).

5. Linitsky P.I. Ucheniye Platona o bozhestve [Plato's doctrine of the deity]. Kiev : Printing house of S.T. Yeremeyev, 1876. 335 p. (In Russ.).

6. Mayackij M. Spor o Platone. Krug Shtefana George i nemeckij universitet [The dispute about Plato. The Stefan George Circle and the German University]. Moscow : HSE, 2012. 342 p.

7. Pishun S.V. Pravoslavnaya personologiya i duhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka [Orthodox personology and spiritual and academic philosophy of the XIX century]. Moscow : Prometheus, 1996. 431 p. (In Russ.).

8. Pishun S.V. Stanovlenie i razvitie pravoslavnoj personologii v Rossii na protyazhenii XIX veka [Formation and Development of Orthodox Personology in Russia during the 19th Century] : abstract of Dissertation ... Doctor of Philosophy : 09.00.03. Moscow, 1996. 40 p. (In Russ.).

9. Plotin. Traktaty 1–11 [Treatises 1–11]. Moscow : Greko-latinskij kabinet, 2007. (In Russ.).

10. Sizov S.E. K voprosu o vliyanii platonizma na hristianskoe bogoslovie [On the Influence of Platonism on Christian Theology] // Ideas and ideals. 2021. P. 28–35. (In Russ.).

Информация об авторе

Ю.А. Чернявина – преподаватель.

Information about the author

Ju.A. Chernyavina is teacher.

Статья поступила в редакцию 03.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 03.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 130–136
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 130–136

Научная статья
УДК 130.2
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-130-136

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ, СТРУКТУРА И ОСОБЕННОСТИ «ВИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» АРХИЕПИСКОПА ИННОКЕНТИЯ (БОРИСОВА)

Софья Владимировна Медовник
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, medovmik.sv@dvfu.ru

Аннотация. В статье рассматривается философский аспект творчества архиепископа Иннокентия (Борисова), мыслителя второй трети XIX в. Выявляются черты его «виталистической философии». Установлено, что его взгляды полностью соответствуют критериям виталистического учения, среди которых следует назвать признание целостной причинности, отвержение механицизма и утверждение в живых организмах особой жизненной силы. В качестве целостной причинности у Иннокентия (Борисова) выступает теистически понимаемое Высшее Существо, к которому стремятся все живые организмы. Под отвержением механицизма он преимущественно признаёт отказ от подавления свободной воли. Дух и как нетварный божественный свет признаются у него в качестве жизненной энергии.

Ключевые слова: витализм, механицизм, Иннокентий (Борисов), Киевская духовная академия, духовно-академический теизм, воля

Original article

MAIN IDEAS, STRUCTURE AND FEATURES OF “VITALISTIC PHILOSOPHY” OF ARCHBISHOP INNOCENT (BORISOV)

Sofia V. Medovnik
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, medovmik.sv@dvfu.ru

Abstract. The article deals with the philosophical aspect of the work of Archbishop Innocent (Borisov), a thinker of the second third of the XIX century. The features of his “vitalistic philosophy” are revealed. It has been established that his philosophy fully fulfils the criteria of a vitalist worldview, which include the recognition of integral causality, the rejection of mechanism and the affirmation of a special vital force in living organisms. Innocent (Borisov) regards the theistically understood Supreme Being, to whom all living organisms aspire, as holistic causality. Under the rejection of mechanism, he predominantly recognizes the rejection of the suppression of free will. Spirit and non-transparent divine light are recognized by him as vital energy.

Keywords: vitalism, mechanistic theism, Innocent (Borisov), Kiev Theological Academy, spiritual-academic theism, will

В данной статье рассматривается феномен «виталистической философии» архиепископа Иннокентия (Борисова) (1800–1857), одного из виднейших деятелей в области просвещения второй трети XIX в., профессора и ректора Киевской духовной академии (1830–1839). К его наследию обращались такие исследователи, как Е.П. Красотин [7], Н.А. Куценко [8], В.В. Родин [12] и некоторые другие. С.В. Пишун посвятил архиеп. Иннокентию несколько статей; в некоторых из них он обозначил его религиозную философию как «апологию жизни» [11: с. 88] и «религиозно-виталистическую онтологию» [10: с. 69]. Настоящее исследование продолжает намеченную в данных работах линию характеристики воззрений Иннокентия (Борисова), поскольку тема требует дальнейшего уточнения и раскрытия.

Вслед за Е.П. Красотиным, отмечавшим «несправедливость, которая существует в отношении философского наследия православных учёных и характеризуется умалением значения их творчества» [7: с. 5], мы констатируем недостаточное внимание к трудам духовно-академических теистов, когда как трактаты представителей данного направления содержат то идейное наследие, которое могло бы поспособствовать современным концептуальным поискам в сфере определения русской национальной идентичности. Архиепископ Иннокентий относится к числу тех авторов, труды которых изучены недостаточно, хотя они содержат нереализованный потенциал для исследования. В его трактатах, лекциях и проповедях содержится оригинальное учение, лежащее на стыке филосо-

© Медовник С.В., 2025

фии, богословия и естественной науки, которое требует анализа и реконструкции. Кроме того, на сегодняшний день личность архиеп. Иннокентия упоминается редко, что даёт повод к актуализации её значимости, особенно отмечаемой авторами рубежа XIX–XX вв. (например, Н.И. Барсов говорил о влиянии данного мыслителя на духовную и общественную жизнь в России [1: с. 491]). Сосредоточившись на его «виталистической метафизике» для выявления её особенностей, мы впервые рассмотрели воззрения архиеп. Иннокентия через призму устоявшихся понятий касаемо витализма как такового, постаравшись обобщить черты, присущие данному направлению.

На «виталистический» характер философии Иннокентия (Борисова) указывают тон и тематика его текстов, определяемые склонностями самого мыслителя. Закономерно, что один из талантливых выпускников Киевской духовной академии и её будущий профессор имел тягу к познанию окружающей действительности, а также интерес к естественным наукам; особенное вдохновение он находил в гармоничности природы: «Нет, в мире Божием нет места случаю: здесь всё взвешено, измерено, определено!» [5: с. 603]. В его описании явлений мира отчётливо прослеживается такая черта, как жизнелюбие, которое в некоторой степени идёт вразрез с аскетическими требованиями избранного им монашеского образа жизни. В его трактатах и лекциях естественно-научные факты соединялись с поэтическим слогом, что позволяло легко воздействовать на чувства читателей и слушателей. В его текстах выражен особый интерес к реальному миру, который есть отражение совершенств Высшего Существа. Его друг М.А. Максимович вспоминает реакцию архиеп. Иннокентия на «прохладное веянье с моря», ходящее между сосен «тихим, таинственным шорохом»: «Господи, не забуду никогда этого дыхания!» [3: с. 172]. Такое восприимчивое отношение к окружающей действительности было присуще для всей жизни и творчества данного мыслителя, что определяет общий характер его трактатов.

Более тщательный анализ творчества архиеп. Иннокентия показал, что его философия не ограничивается описательно-поэтическим характером, но и содержит все структурные признаки, свойственные любой виталистической концепции. По энциклопедическим данным, витализм – это «взгляд, согласно которому в организмах имеется наличие особой жизненной силы… от которой должны зависеть все проявления жизни» [14: с. 69], или «учение о качественном отличии живой природы от неживой, о принципиальной несводимости жизненных процессов к силам и законам неорганического мира, о наличии в живых телах особых факторов, отсутствующих в неживых» [13: с. 84]. Витализм отвергает механистическое понимание действительности, согласно которому жизненные процессы могут быть объяснены с точки зрения физических и химических процессов, которые без остатка разлагаются на факторы неживой природы. К главным принципам витализма также относят «плановость, целенаправленность и внутреннюю, собственную закономерность» [14: с. 69]. Данное свойство ещё можно определить как «целостную причинность».

Для того, чтобы наиболее полно раскрыть «виталистическую метафизику» Иннокентия (Борисова), следует начать с обозначения того, как он понимал целостную причинность. Прибегающий к ярким поэтическим сравнениям, русский мыслитель переосмыслял её через образ солнца, которое является тем центром и источником бытия, к которому стремятся все живые существа; оно же даёт представление о невидимом «солнце», которое является движущей, связывающей и организовывающей силой для каждой тварной частицы: «Все части сего мироздания, от самых огромных планет до самых малейших тел, соединены между собою самою тесною общею связию. Какая же держава всей этой связи существ? Она есть или видимая – солнце (в нашей солнечной системе), или невидимая – Бог» [6: с. 9]. Видимое солнце, от которого зависят все живые организмы, тем не менее, не является самостоятельным: «Солнце есть зависимый царь мира; оно само держится чьею-то силою, само обязано бытием и могуществом своим Богу» [6: с. 11]. Именно Он является «первоначальным источником всего». Так же, как видимое солнце является единственным центром для Солнечной системы, также и Высшее Начало понимается исключительно теистически. Для того, чтобы показать Его трансцендентный и персоналистичный характер, Иннокентий (Борисов) именовал Его Высшим Существом. Данное представление противоположно, например, шеллингианскому витализму, который имел пантеистический характер.

Несмотря на то, что Высшее Существо качественно отделено от видимого и творимого им мира, оно продолжает оказывать попечение о нём и призывать его ко благу. Природа понималась архиеп. Иннокентием двояко: с одной стороны, она принадлежит к чувственному миру, а с другой – является «храмом» Высшего Существа [5: с. 569], отражающим и воспевающим его совершенства,

где каждая его частица, каждый камень, каждое растение даёт представление о Нём: «Что такое, братие, природа, нас окружающая, и мир чувственный, в коем мы живем и движемся от нашей колыбели до гроба? …самое лучшее понятие о видимом мире то, когда он представляется откровением совершенств божественных…» [5: с. 567]. Средоточием и центром явленного бытия у архиеп. Иннокентия признаётся человек: с телесной точки зрения он является частью природы, благодаря чему связан с ней, а с духовной – является образом Высшего Существа, что возвышает его над миром. Он, как и природа, является отражением совершенств Высшего, что понимается архиеп. Иннокентием в перспективе потенции: «Человек сотворен с достаточными, но еще не развитыми совершенствами» [6: с. 113]. Приближение к этим совершенствам и прояснение в себе образа Божьего является целью человеческой жизни. При этом, согласно воззрениям архиеп. Иннокентия, опирающихся на философски осмысленную концепцию грехопадения, а также на святоотеческое понимание мира, человек связан с проявленной действительностью, которая оказывается зависимой от него. Человек является нравственно ответственным существом, поскольку он единственный в тварном мире имеет полноценную свободную волю, которая может или сообразовываться с волей Высшего Существа, или идти против неё. В первом случае человек ведёт и себя, и мир ко благу, во втором – к падению, вызванному нарушением установленного Богом порядка. Нравственно преобразовывая себя, человек ведёт к преображению и видимую природу. Совершив отступление от воли Высшего Существа, человек обрек мир на утрату подлинного существования. Теперь его цель – вернуть миру потерянную гармонию, хотя даже в текущем состоянии мир и человек продолжают хранить в себе неуничтожимое отражение подлинной жизни.

В контексте отпадения мира от Высшего Существа нравственное движение человеческой воли в сторону блага играет существенное значение. И здесь обнаруживается оригинальный взгляд архиеп. Иннокентия на данную способность души: если тщательно проанализировать его тексты, то становится ясно, что механицизм приравнивается у него к отсутствию свободы воли: «Если бы даже возможно было такое стеснение мира по отношению к существам, действующим механически, то оно невозможно по отношению к существам, действующим свободно» [6: с. 553]. «Механизм», «мертвенность» противоположны подлинному бытию, что весьма важно в понимании должного этического поведения индивидуума: «Этот механизм, эта мертвенность, это отсутствие свободы производит то, что человек принимает в себя эти свойства и впадает в следующе пороки: в холодность, безрелигиозность и индеферентизм и проч.» [6: с. 554]. Поэтому архиеп. Иннокентий признаёт, что в природе допустимо нарушение привычного порядка вещей в здравой степени, поскольку это полезно человеку с этической точки зрения, так как противостоит мертвенности механицизма. При этом под «религиозностью» он понимал связь с Высшим Существом, поэтому противоположное ей свойство он считал губительным для существа нравственного. Жизнь вне стремлений к сверхчувственному бытию не рассматривается им как истинная, поэтому названа «мертвенной». Причём грешник, согласно его воззрениям, – это тот, кто действует «машинально»: «Они [грешники] живут вне себя – машинально. Мысли и чувства их, по словам Соломона, бродят по миру» [6: с. 281–282]. Примечательно, что в философском осмыслении характерных черт религиозности архиеп. Иннокентий признавал необходимость чувства, которое противоположно сухому умозрительному подходу, поскольку «…недостаток чувства» приводит к тому состоянию, «когда религия обращается в одни умозрения. От этого происходит сухость в религии, механизм, вялая деятельность, принужденность и безжизненность» [6: с. 54]. Данная черта подчёркивает виталистические воззрения отечественного теиста, которые опровергают необходимость механического исполнения ритуала и признают необходимость чувства и вместе с тем интуитивного подхода как в восприятии явлений видимой жизни, так и в самых высших стремлениях.

В вопросе соотношения воли человеческой и воли божественной может возникнуть вопрос: если единственной волей, ведущей ко благу, является воля Высшего Существа, то не идёт ли это вразрез с принципом свободы воли человека? Однако данное противоречие находится лишь на уровне рассудка: «Бог, истинно понимаемый, не противоречит свободе; у Него нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего. Он противоречит ей только, по-видимому, и на столько, на сколько представляется в мире явлений рассудком, у которого есть свое настоящее и будущее» [6: с. 33–34]. На уровне разума, который соответствует вечному бытию, отсутствуют понятия «прошлого» и «будущего», поэтому временное состояние мира в этом контексте не имеет существенного значения.

Более того, для отражения величины силы, потенциально заключенной в воле, архиеп. Иннокен-

тий приводит следующий исторический пример: «Все силы, коими движутся планеты, вращаются солнца, мало значат в сравнении с волею человека. Теперь она в заклепах, так как и сам человек в узилище; но она предназначена к великим событиям. Например, с 1798 по 1815 г. весь европейский мир находился в чрезвычайном движении, в положении критическом: падали и восставали царства; но где заключалась главная пружина сего явления? В воле Наполеона; а воля у него была такая же, как у всякого человека» [6: с. 183]. Примечательно, что отечественный мыслитель снова обращается к образу солнечной системы и признаёт, что человеческая воля сильнее тех связей, что держат планеты.

Как было сказано выше, для любой виталистической концепции характерно как отвержение механицизма, так и признание некоей жизненной силы, качественно отличающей живое от неживого. На её месте у архиеп. Иннокентия выступают нетварная божественная энергия и дух. Возвращаясь к образу Высшего Существа, представляемого в качестве солнца, следует признать закономерным, что у архиеп. Иннокентия высшие проявления жизни приобретают «светоносные» и «огненные» черты. В тех фрагментах текстов, где описываются человеческие силы и способности, архиеп. Иннокентий практически приравнивает свойства ума и совести к свойствам света, что выходит за рамки простого поэтического образа: «Ум наш по свойству своему сходен со светом. Как свет, исходя из солнца, в лучах своих распространяется повсюду, так и свет совести, исходя из ума, отражается во всех поступках человека» [6: с. 181]. Причём совесть, располагающаяся в уме и в чувствах, является у него подлинным огнём: «Огонь у нас есть усиленное соединение света и теплоты. И совесть, поколику находится в уме, есть свет, а поколику в чувстве, есть теплота. Если соединить и усилить эту теплоту и свет, то произойдёт огонь действительный» [6: с. 181]. Однако в тех местах, где архиеп. Иннокентий рассуждает о божественной сущности, свет и огонь не приравниваются к ней, а являются лишь образом, который помогает хотя бы несколько приблизить ограниченные человеческие представления к подлинному восприятию непостижимого: «Не есть ли Бог в самом деле свет, и существо Его не имеет ли чего похожего на свет? Мысль эта, что Бог, по природе Своей, есть свет, явилась у некоторых отцов церкви и в философских школах; о верности ея не можно судить решительно» [6: с. 664]. По мнению отечественного мыслителя, свет выражает такое свойство Бога, как чистота; огонь же выражает свойство Его могущества. Но наиболее приближенным к выражению божественной сущности он считал характеристику духа, что выражает высшую Личность как «существо бестелесное, умное, нравственно-свободное и могущественное» [6: с. 666].

Путём обретения блага архиеп. Иннокентий считает, в том числе, отдаление от телесных проявлений и приближение к духу: «Например, войдите в дом человека с умом, со вкусом, с образованием, по мнению мира, – и вы найдёте там повсюду следы плоти. В изображениях, которыми он украшает свой дом, вы найдёте много плотского: в библиотеке его выше какой-нибудь философии стоит наука о поваренном искусстве. А в людях грубых это преобладание плоти доходит до чрезвычайности; многие люди богатые и грубые едва дышат от чрезмерной тучности» [6: с. 232]. Причём настолько плотяных людей архиеп. Иннокентий называет «мёртвыми»: «Состояние человека повреждённого называется еще смертию, Спаситель говорит: остави мертвых погребши своя мертвецы» [6: с. 232]. Такое состояние у мыслителя предстаёт как лишённое подлинной жизни и противопоставлено духовному, которое заключает в себе истинную витальность.

К особенностям философии архиеп. Иннокентия как представителя духовно-академического теизма следует отнести отвержение сухого рационалистического подхода к познанию действительности, поскольку он не соответствует самой сущности жизни. Однако отечественный мыслитель высоко ценил разум в деле познания и выступал за то, чтобы постоянно соединять его с интуитивным осмыслением действительности – только в таком случае человек будет приближаться к живому знанию. Признавая ум «верхом способностей человеческих», «светом», который «остается с человеком на всю жизнь», он говорит о том, что, ввиду совершившегося отпадения от Высшего Существа, «этот свет иногда затмевается» [6: с. 246]. Однако Высшее Существо даёт средство для познания реальной действительности, которое заключается в том интуитивно постигаемом откровении, которое превышает механические построения разума. При этом архиеп. Иннокентий, критикуя философов-рационалистов, отмечал, что не все из них отдалены от изложения истины: «Нет нужды осуждать всех философов; только надобно различать, что у них свое и что не свое. Некоторые из них писали хорошо; успокаивали человечество на счет будущего; но они действовали так потому, что менее других следовали силлогистике и рассуждали под влиянием откровения» [6: с. 248]. К таким философам он относил и Ф.Г. Якоби. Сравним размышления обоих мыслителей. В письме к И.Г. Фихте немецкий мыслитель пи-

сал: «Под *истинным* я понимаю нечто такое, что пребывает *прежде* и *вне* знания, т.е. то, что прежде всего сообщает ценность знанию как таковому, *способности* знания, *разуму* <…> Человеку, с его [естественным] разумом, не дана способность к *науке* истинного, а дано лишь чувство и сознание собственного своего *неведения…*» [2: с. 222]. А в письме молодого Иннокентия (Борисова) к другу отражены размышления об ограниченности человеческих познаний, где ум неспособен утолить живую жажду истины: «Где же искать успокоения? В откровении. Так! Здесь успокаивается смиренное сердце, но беглый ум? Он… невнятен…» [4: с. 517].

В контексте воззрений архиеп. Иннокентия, в которых содержится изложение цели блага человека и видимого мира, заключающейся в возвращении к Высшему Существу, закономерна такая установка, при которой отвергается принцип случайности (см. приведённую выше цитату: «…В мире Божием нет места случаю…» [5: с. 603]). В то же время он применял категорию «случайности», «условности» по отношению к тем временным явлениям, которые не подчиняются стремлению к воссоединению с источником блага: «При первом взгляде на мир, он [ум] находит всё случайным, условным и обращается прямо к Богу, Коего бытие безусловно и необходимо» [6: с. 32]. Под «случайным» здесь понимается тот уровень видимого чувственного мира, который имеет временный и преходящий характер. Соответственно, подлинное бытие сопряжено у него с категорией вечности. Поэтому в творениях архиеп. Иннокентия (Борисова) можно встретить кажущееся разногласие между характером его текстов, пронизанных любовью к проявленной действительности, и выраженной в них мысли о превосходстве Свехрсущего бытия над видимым миром: только вечная жизнь, достижимая лишь в «будущем веке», признаётся у него в полной мере истинной. Однако это разногласие разрешается так же, как противоречие о свободе воли – возвышением над рассудочным пониманием действительности, переходом на уровень разума, где стираются границы между категориями «прошлого» и «будущего». Поэтому свободное стремление человека к совершенствам Высшего Существа не отрицает настоящей красоты мира, которая имеет потенциал к большему преображению. То же самое касается и «прошлого» мира – по замечанию С.В. Пишуна, Иннокентий (Борисов) «признает мир “существующим от вечности“, но это “существование от вечности” еще ничего не говорит о его происхождении во времени. С точки зрения Бога, как полагает арх. Иннокентий, не может быть поставлен вопрос: “Когда был сотворен мир”?, ибо Бог находится вне времени» [10: с. 72].

Более того, Иннокентию (Борисову) не характерна та строгая религиозная позиция, согласно которой достижение блага возможно только в потусторонней действительности. Несмотря на то, что он воспринимал телесную составляющую человека как «узы» [6: с. 30], он не отрывал процесс достижения подлинного блага от бытия в видимом мире: «Будучи поэтом, он любил жизнь, по возможности приближал живой мир к бытию божественному (что особенно заметно в его настойчивом ограничении метафизической противоположности между Богом и миром…)» [10: с. 70]. В своём творчестве архиеп. Иннокентий стремится примирить категории «низшего» и «высшего». «Низшее» не отвергается, а призывается к непрерывному росту в свете совершенств «высшего». Более того, он показывал, что кажущаяся пропасть между человеческими возможностями и трансцендентным началом является не такой непреодолимой: «Познание реальной действительности и живой интерес к ней являются ключом к постижению основных тайн мироздания. Понимание жизни как таковой, её смысла и цели, осознание единства между жизнью и смертью являлось наиболее важной задачей для православного мыслителя Иннокентия» [12: с. 120].

Жизнеспособная философская система всегда ориентирована на деятельное достижение блага человеком. Естественным продолжением мыслительной деятельности архиеп. Иннокентия (Борисова) являлись его проповеди, которые часто предствыляли собой иную форму выражения его философии и были направлены на подготовку человека к осуществлению нравственного принципа, которая сопрягалась с возвышенными чувствами. Современники неоднократно отмечали «живительность» слова архиеп. Иннокентия. Например, в ответ на получение его сборника слов и речей «по случаю нашествия неприятельского» (судя по всему, в рамках Крымской войны), Одесский губернатор и бывший генерал-губернатор Новороссии и Бессарабии Н.Н. Анненков писал: «Читая прекрасные слова ваши, я наслаждался… полною картиною всего, что в 14 месяцев моего управления Новороссийским краем пронеслось над ним, как темная саранча, как тяжкие тучи, как яркая палящая молния, как светлый луч весеннего солнца; а вместе с тем перечувствованием тех глубоких ощущений, которыми был я преисполнен, слушая ваше назидательное живительное слово, изливавшееся в самую минуту событий» [9: с. 6]. Анализируя одну из его проповедей, «Беседу в среду 5-й недели Вели-

кого поста», исследователь Н.А. Куценко отмечает «жизнестроительный характер» его философского творчества: «Данный текст позволяет говорить прежде всего о нетрадиционализме автора, использующего библейскую тематику и текст Святого Писания для толкования злободневных проблем жизнеустройства... Следует подчеркнуть практический, жизнестроительный характер такого философствования» [5: с. 272].

Таким образом, в философии архиеп. Иннокентия (Борисова) можно обнаружить все признаки виталистического учения: обозначение целостной причинности, которая приводит живые организмы в целенаправленное движение к Высшему Существу, понимаемому в данном случае теистически; отвержение механицизма, связанное с подавлением человеческой воли, приводящее к мертвенности, недостатку жизни; признание в качестве «жизненной силы» духа и нетварного света, причём последний проявляется в человеческой личности как ум и совесть. Для Иннокентия (Борисова), можно сказать, существует два уровня жизни: первый – подлинное сверхбытие, вечная жизнь, второй – жизнь на земле, которая также является подлинной, поскольку есть отражение совершенств Высшего Существа и имеет потенциал к дальнейшему преобразованию. Земное бытие не оторвано от бытия небесного и оправдано в свете нравственного движения к Высшему. В соединении с христианской этикой и теистическими установками виталистическая концепция приобретает у архиеп. Иннокентия оригинальные черты, поэтому его воззрения особенно интересны в контексте современных поисков путей русской мысли.

Список источников

1. Барсов Н.И. Несколько слов об архиепископе Иннокентии (Борисове) по поводу новых материалов для его биографии // Христианское чтение. 1884. № 3–4. С. 489–531.

2. Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры / сост. вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С.В. Волжин. Санкт-Петербург, 2006. 487 с.

3. Зубов В.П. Русские проповедники: очерки по истории русской проповеди. Москва : Эдиториал УРСС, 2011. 232 с.

4. Иннокентий (Борисов). Письма Ивана Алексеевича (а после Иннокентия) Борисова к А.И. Белюгову // Киевская Старина. 1882. № 3. С. 506–519.

5. Иннокентий (Борисов). Сочинения Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Т. 5. Изд. 2-е. Санкт-Петербург : Изд. И.Л. Тузов, 1908. 707 с.

6. Иннокентий (Борисов). Сочинения Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Т. 6. Изд. 2-е. Санкт-Петербург : Изд. И.Л. Тузов, 1908. 985 с.

7. Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века. Благовещенск, 2007.

8. Куценко Н.А. К вопросу о нравственно-антропологической философии Иннокентия Борисова // Историко-философский ежегодник'99. Москва : Наука, 2001. 456 с.

9. Материалы для биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского // Христианское чтение. 1889. № 1–2. С. 1–17.

10. Пишун С.В. Религиозно-виталистическая онтология архиепископа Иннокентия (Борисова) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3. С. 69–75.

11. Пишун С.В. Целостность жизни как источник философской рефлексии в трактовке духовно-академического теизма середины XIX века // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2018. Т. XV, Вып. 2. С. 86–91.

12. Родин В.В. Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического теизма // Религиоведение. 2014. № 2. С. 115–124.

13. Философский энциклопедический словарь. Москва : Советская энциклопедия, 1983. 840 с.

14. Философский энциклопедический словарь. Москва : ИНФРАС, 2001. 576 с.

References

1. Barsov N.I. Neskol'ko slov ob arkhiepiskope Innokentii (Borisove) po povodu novykh materialov dlia ego biografii [A few words about Archbishop Innocentii (Borisov) regarding new materials for his biography]. Christianskoe Chtenie. 1884. No. 3-4. P. 489–531. (In Russ.).

2. Gaman I.G., Yakobi F.G. Filosofiya chuvstva i very [Philosophy of Feeling and Belief] / transl. by S.V. Volzhin. St. Petersburg, 2006. 487 p. (In Russ.).

3. Zubov V.P. Russkie propovedniki: ocherki po istorii russkoi propovedi [Russian Preachers: Essays on the History of Russian Preaching]. Moscow : Editorial URSS Publ, 2011. 232 p. (In Russ.).

4. Innokentii (Borisov). Pis'ma Ivana Alekseevicha (a posle Innokentiya) Borisova k A. I. Belyugovu [Letters of Ivan Alekseevich (and after Innokenty) Borisov to A.I. Belyugov]. Kievskaya Starina. 1882. No. 3. P. 506–519. (In Russ.).

5. Innokentii (Borisov). Sochineniia Innokentiia arkhiepiskopa Khersonskogo i Tavricheskogo [Works of Innocentius Archbishop of Kherson and Tauris]. Vol. 5. 2nd edition. St. Petersburg : Publishing house of I.L. Tuzov, 1908. 707 p.

6. Innokentii (Borisov). Sochineniia Innokentiia arkhiepiskopa Khersonskogo i Tavricheskogo [Works of Innocentius Archbishop of Kherson and Tauris]. Vol. 6. 2nd edition. St. Petersburg : Publishing house of I.L. Tuzov, 1908. 985 p.

7. Krasotin E.P. Arkhiepiskop Innokentii (Borisov) i stanovlenie religiozno-filosofskoi shkoly v Kievskoi dukhovnoi akademii vo vtoroi treti XIX veka [Archbishop Innocentius (Borisov) and the Formation of the Religious-Philosophical School at the Kiev Theological Academy in the Second Third of the 19th Century]. Blagoveshchensk, 2007. (In Russ.).

8. Kutsenko N.A. K voprosu o nravstvenno-antropologicheskoi filosofii Innokentiya Borisova [About moral-anthropological philosophy of Innocent Borisov] // Historical and Philosophical Yearbook'99. Moskow : Nauka, 2001. 456 p. (In Russ.).

9. Materialy dlya biografii Innokentiya, arkhiepiskopa Khersonskogo [Materials for the biography of Innokenty, Archbishop of Kherson] // Christianskoe Chtenie. 1889. No. 1-2. P. 1–17. (In Russ.).

10. Pishun S.V. Religiozno-vitalisticheskaya ontologiya arkhiepiskopa Innokentiya (Borisova) [Religious and vitalist ontology of Archbishop Innocent (Borisov)] // Gumanitarnye issledovaniya v vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke. 2014. No. 3. P. 69–75. (In Russ.).

11. Pishun S.V. Tselostnost' zhizni kak istochnik filosofskoi refleksii v traktovke dukhovno-akademicheskogo teizma serediny XIX veka [Integrity of life as a source of philosophical reflection in the interpretation of Spiritual-Academic Theism of the mid-19th century] // Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke. 2018. Vol. XV, No. 2. P. 86–91. (In Russ.).

12. Rodin V.V. Kosmologicheskie vozzreniya arkhiepiskopa Innokentiya (Borisova) – predstavitelya dukhovno-akademicheskogo teizma [Cosmological views of Archbishop Innocent (Borisov). Representative of Spiritual-Academic Theism] // Religiovedenie. 2014. No. 2. P. 115–124. (In Russ.).

13. Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' [Philosophical Encyclopaedic Dictionary]. Moskow : Sovetskaya entsiklopediya, 1983. 840 p. (In Russ.).

14. Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' [Philosophical Encyclopaedic Dictionary]. Moskow : INFRAS, 2001. 576 p. (In Russ.).

Информация об авторе

С.В. Медовник – аспирант.

Information about the author

S.V. Medovnik is Graduate Student.

Статья поступила в редакцию 10.06.2025; одобрена после рецензирования 01.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 10.06.2025; approved after reviewing 01.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 137–142
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 137–142

Научная статья
УДК 128:1
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-137-142

ТЕМА ОНТОЛОГИИ СОЗНАНИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ НАСЛЕДИИ В.Н. КАРПОВА

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

Аннотация. В статье последовательно рассматриваются взгляды малоизученного русского философа В.Н. Карпова на проблему недостаточного развития отечественной философии в первой половине XIX в., на попытку мыслителя преодолеть ее через философское рассмотрение онтологии сознания и процесса самопознания, а также авторский подход к определению терминов «метафизика» и «психология».

Ключевые слова: русская философия, В.Н. Карпов, онтология сознания, сознание, самопознание, метафизика, психология

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

Original article

THE THEME OF THE ONTOLOGY OF CONSCIOUSNESS IN THE INTELLECTUAL HERITAGE OF V.N. KARPOV

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

Abstract. The article consistently examines the views of the little-studied Russian philosopher V.N. Karpov on the problem of the insufficient development of Russian philosophy in the first half of the 19th century, on the thinker's attempt to overcome it through a philosophical consideration of the ontology of consciousness and the process of self-knowledge, as well as the author's approach to defining the terms metaphysics and psychology.

Keywords: russian philosophy, V.N. Karpov, ontology of consciousness, consciousness, self-knowledge, metaphysics, psychology

Acknowledgements: we express our gratitude to the Doctor of Philosophy, professor of FEFU, S.V. Pishun, for his general scientific guidance.

Профессор Василий Николаевич Карпов (1798–1867) хронологически является одним из первых по-настоящему академических философов Российской империи. Мы имеем в виду, что к моменту его деятельности русская философия не была сильно развита, нередко представляя из себя неструктурированные размышления на социально-политические темы славянофилов и западников или несколько видоизменённое богословие.

О догоняющем Запад характере русской философии, ещё не определившейся, чем она является, писал и сам В.Н. Карпов во многих своих работах, в частности, в давшем ему известность «Введении в философию» [1]. О том же говорили и некоторые другие мыслители-современники, например Ф.Ф. Сидонский [2]. Данную точку зрения подтверждают и современные историки философии, например Г.Г. Шпет [3] или И.В. Мезенцев [4].

Таким образом, В.Н. Карпов понимал сложившуюся на время его жизни ситуацию и старался как мог преодолеть её, что в некоторой степени у него получилось, поскольку в итоге он стал одним из тех, кто оказал значительное влияние на формирование интеллектуальных традиций Санкт-Петербургской духовной академии.

Одной из наиболее проработанных тем его философского наследия, бесспорно, является онтология сознания, в которой, в свою очередь, особого внимания заслуживает осмысление таких категорий, как сознание, самопознание и метафизика.

На вопрос, чем является сознание как таковое, профессор предлагает принципиально не искать ответов: «Что такое сознание? Откуда оно в человеке? В какой связи оно с человеческой природой? Какие условия большего или меньшего его развития? – Эти вопросы, при самом вступлении в науку, основательно решены быть не могут… Притом решение их теперь и не нужно» [5: с. 195].

Философ предлагает принять как факт то, что сознание является ключевой и неотъемлемой характе-

© Грудинин В.П., 2025

ристикой человека, которая даёт ему возможность к мышлению и познанию, и, не имея чёткой дефиниции, может быть аллегорически сравнено со светом, без которого человек не способен ничего видеть, но о котором он практически не задумывается: «Сознание в формальном и реальном отношении есть начало не доказательное, а только указательное: озаряя тайники человеческого духа, оно этим самым как бы указывает в них на готовые уже явления и предшествует внутреннему опыту в его наблюдениях, чтобы он не упустил из виду ни одного факта в существе, им исследуемом, и мог верно определить значение каждого из них» [5: с. 197].

Тем не менее при более глубоком анализе трудов мыслителя всё же можно выделить несколько ключевых положений о том, как же В.Н. Карпов представляет себе сознание и его роль в человеческом существе.

Во-первых, сознание является некоторым божественным даром, который аксиоматически входит в устройство человека и позволяет ему мыслить и познавать себя и окружающий мир: «Поэтому на сознание мы смотрим как на начало психологии, и смысл этого начала определяем самым его значением – озарять факты познающей, желающей и чувствующей нашей природы» [5: с. 197].

Во-вторых, сознание видится В.Н. Карпову не как субстанция или что-то более-менее прочное и однородное, а как внутренний свет, который хоть и присущ всем людям, существенно отличается по «количеству» [5: с. 196] в каждом человеке, а каждый из нас способен увеличить или уменьшить его «объем» в себе.

В-третьих, человеческое сознание профессор наделяет весьма могущественными характеристиками, считая, что его способностей достаточно, чтобы преодолеть кажущуюся непреодолимой пропасть между естественными науками, философией и религией.

Данный процесс, с точки зрения мыслителя, основывается на аксиоматическом единстве мироздания, единстве материальной и нематериальной природы, из которого следует, что не бывает отдельно взятых явлений самих по себе, но все они практически бесконечно могут наделяться новыми смыслами в процессе взаимодействия с какими-либо другими явлениями.

Именно на анализе связей отдельных послеопытных явлений В.Н. Карпов и предлагает строить новую синтетическую философию: «Ум должен сблизить, соединить все науки в одно целое, или что то же, исследовать природу не в частных видах явлений, а в целом, как единое бытие, полное разнообразной жизни и деятельности. На этом поприще начала и результаты отдельных исследований должны быть только материалами, которые надобно согласить одни с другими и создать из них стройную систему» [1: с. 27].

Философ настаивает на том, что, собирая воедино все проявления жизни, в том числе и результаты частных наук, система с необходимостью станет метафизической, ведь процесс синтеза будет происходить в сознании, а не в мире фактов. Таким образом, мыслитель отстаивает права метафизики на существование, чем восстает против позитивизма, набиравшего во время его жизни моду, и, в более широком смысле, против распространившегося в среде русской интеллигенции атеистического нигилизма.

Метафизику В.Н. Карпов понимает как промежуточную ступень между независимыми от человека и потому объективными мирами – физическим (подвижным, несовершенным, делимым) и духовным (неподвижным, совершенным, неделимым).

Из этого следует, что из-за наличия у человека сознания область метафизики является особой и доступной исключительно ему сферой бытия. О ней профессор философии говорит следующим образом: «Отсюда видно, что мы понимаем под именем метафизического: не то, что доступно чувству, и не то, что есть дух, – а что входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал и что, воспроизведясь в новый ряд существ, является сверхчувственным и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось» [1: с. 30].

В качестве другого, синонимичного, но более точного определения метафизики В.Н. Карпов предлагает использовать категорию «мыслимое»: «Мы понимаем под именем метафизического: и не односторонние, чисто формальные представления нашего я, и не вещь саму по себе, – но царство мысли, организующееся из их элементов, субъектно-объект, сочетающий в себе их реальности, одним словом: мыслимое, соединяющее внутреннее с внешним, познание с бытием» [1: с. 30].

Профессор настаивает на том, что человеческий ум естественно стремится познавать вещи в их идеальном, простом и общем проявлении, созерцая их как идеи. Несмотря на то, что в данном случае видно явное влияние Платона, термин «идея» имеет здесь несколько другое значение, чем у древнего автора. В.Н. Карпов, конечно, как христианин отвергает онтологический статус мира идей, используя данный термин в значении общего по отношению к частному в процессе познавательной деятельности человека.

Профессор таким образом выделяет два рода идей в человеческом разуме: «умственные идеи» – стремящиеся к независимому от опыта, свободному от него и потому всеохватывающему созерцанию бытия, и «опытные идеи» – те, которые зависят от чувственного опыта и отвечают за познание отдельных сфер бытия, отдельных категорий и проявлений жизни.

В целом, можно заключить, что В.Н. Карпов ценит выше умозаключения, рожденные из умственных идей, т.е. из свободного созерцания мироздания. Однако, будучи честным, он говорит, что это возможно не всегда и даже весьма редко. А потому неверно относиться пренебрежительно к результатам опытного познания.

Таким образом, в данном случае можно назвать В.Н. Карпова мистиком или феноменологом, ведь интуитивные, самоочевидные и чистые истины, не имеющие, по крайней мере на первом этапе их открытия, рационального обоснования, он ставит выше рациональных истин, полученных путём логического рассуждения, при всём уважении ко вторым.

Итак, главная цель, которую преследует В.Н. Карпов в своих трудах, – построение нового типа философских картин мира, в которых будут синтетически сплетены все проявления мира и наиболее полно будет учтена и рассмотрена двусоставная природа человека.

Путь к достижению этой исконной, с его точки зрения, цели философии начинается с самопознания. В.Н. Карпов задаётся вопросом, а что самопознание означает на практике, говоря: «Но область самопознания весьма обширна и разностороння: существо человека простирается от малейшего, едва заметного в организме нерва до пределов всеобъемлющей и неуловимой сознанием мысли; деятельность его развивается от первых неисследованных стремлений духа до последних органических выражений чувства и страсти» [1: с. 123].

Мыслитель, будучи профессором истории философии, видит следующие варианты ответа на этот вопрос:

1. Самопознание заключается в рассмотрении и анализе деятельности человека в бытии [1: с. 123].

Карпов критикует эту точку зрения, говоря, что она неправильно описывает суть процесса самопознания, который по определению должен являться первичным по отношению к другим процессам. В данном же случае ему с необходимостью предшествовал бы процесс познания бытия как такового; более того, изучение сознания не может быть ограничено только внешними его проявлениями, ведь именно его внутренняя, глубинная часть наиболее сложна и онтологически первична по отношению к действиям человека во внешнем мире.

2. Самопознание есть способ рассмотрения сознания из него самого (Я = Я).

Помимо явной тавтологии этого подхода, он не устраивает философа, так как «представление нашего Я в сознании зависит от сил представительной и мыслительной, следовательно, как представление, есть чисто логическое существо, из которого ничего нельзя вывести, кроме ряда логических заключений» [1: с. 123].

Стремясь преодолеть недостатки обоих вышеобозначенных подходов, В.Н. Карпов предлагает трехэтапную схему.

На первом этапе начать процесс самопознания через познание человеческой природы как таковой, в том числе и учитывая её проявления во внешнем мире посредством рассмотрения её проявлений в сознании познающего субъекта, «путём опыта и наблюдения» [1: с. 124]. После чего, синтетически объединив и иерархически сгруппировав полученную информацию, сделать вывод о том, чем является человек как таковой, как во внутреннем своём устройстве, так и во внешних проявлениях.

Затем наступает второй этап, где должен действовать уже другой механизм: «из этого понятия, определяющего реальное начало нашей жизни, можно выводить законы и формы её деятельности уже путём анализа. Путём психологического анализа мы раскроем законы и формы деятельности всех трёх видов своей жизни, обнаруживающихся в рассудке, воле и сердце» [1: с. 127].

Последующий третий этап, заключающийся в синтетическом объединении результатов анализа рассудка, воли и сердца – трёх составляющих человеческого существа, видится Карпову бесконечным по времени и беспредельным по приложенным к этому усилиям, ведь «предел его натурально там, где предел мыслимого, а мыслимое по свойству своих элементов беспредельно» [1: с. 128].

Таким образом, можно представить следующий путь самопознания по Карпову: наблюдение и фиксация проявлений человеческой природы и отражений внешнего мира в сознании человека с дальнейшим выводом о том, чем человеческая природа является как таковая. Затем анализ уже выявленной и общей для всех людей природы через рассмотрение проявлений во внешнем мире трёх составных её частей – рассудка, воли и сердца. После чего итоговый синтез или объединение результатов анализа, что является бесконечным процессом, так как само мыслимое в сознании бесконечно.

Как мы уже отмечали, тема самопознания весьма важна для Карпова. Из немногих его сочинений одно, небольшое, но всё же отдельное, называется «О самопознании» [6] – в нём мыслитель рассматривает вопрос: а что же означает познать себя?

И первое, с чего он предлагает начать решение этого вопроса, – это разграничить категории «познать себя» и «познать своё»: «Когда человек знает себя в отечестве или сословии, в богатстве или бедности, в знатности или незнатности, в учености или неучёности и тому подобное, тогда он знает не себя, а своё, – а это своё, по какому-то нравственно-оптическому обману, принимает за себя, – тогда он составляет о себе понятие по внешним, ограничивающим его, приметам, которые не имеют ничего общего с самой его природой» [6: с. 19].

Иными словами, «познать своё» означает мнимое представление человека о самом себе посредством анализа себя во внешнем мире, через внешние факторы, оценки, статусы и многое другое, – характеристикой чего является внешнее по отношению к человеку положение. В.Н. Карпов считает, что познание себя в таком роде на самом деле означает ограниченность и недостаток сознания, а как следствие – непонимание своего Я в подлинном смысле этого слова, когда человек закрывается от самого себя во внешних вещах и скоропроходящих явлениях внешнего мира. Таким образом, философ сразу обозначает неверный путь, по которому не следует идти ни одному мыслящему человеку.

Но чем же является верный путь самопознания? Для ответа на этот вопрос В.Н. Карпов предлагает обратить внимание на наследие предшествующей философской мысли, изучив его, можно открыть два вида самопознания, которые уже нестыдно назвать таковыми, – а именно практическое и теоретическое самопознание.

Практическое самопознание, в свою очередь, можно разделить на два вида – античное и христианское. Античное состоит в том, чтобы попытаться посмотреть на себя со стороны, честно и кропотливо фиксируя все свои мысли за определённый промежуток времени, к примеру за день. В.Н. Карпов заявляет: «Пифагор поставлял в обязанность своим ученикам каждый вечер пересматривать всё, что они мыслили, чувствовали, желали и делали в течение минувшего дня, и, подвергая строгому суду всякое движение ума, воли и сердца, извлекать из этого полезные уроки на будущее» [6: с. 21].

Христианское же самопознание является следующей ступенью этого процесса – когда человек, вглядываясь в себя, приходит в ужас от того, насколько его природа искажена и не соответствует идеалам, о которых он искренне мечтает. Тогда ему на помощь приходят истины веры и таинства Церкви: в первую очередь, покаяние и причастие, а через них приходит божественная благодать, которая на практике помогает человеку не только зафиксировать, но и преодолеть свои наиболее тяжёлые пороки.

Отметим, что в данном случае В.Н. Карпов выступает как послушный сын православной Церкви, её аскетическое учение он знал и искренне любил.

Самопознание, в теоретическом плане, мыслитель именует психологией – научной дисциплиной, призванной, в его понимании, собрать и структурировать наиболее общие результаты практического самопознания всех людей, независимо от их происхождения и культуры.

Таким образом, задача психологии состоит «в обобщении фактов опыта, замеченных самопознанием практическим и наблюдаемых постоянно, всегда и во всех» [6: с. 26]. В этом смысле авторское понимание термина «психология» отличается от принятого в наше время, и тем более не совпадает с современным разделением наук, где психология весьма далеко отделена от философии. Взгляд мыслителя таков, что две эти науки хоть и должны быть разделены, но ни в коем случае не противопоставлены.

Он полагает, что психология, в смысле структурированного и систематизированного чистого самопознания, должна лежать в основе философии, которая будет черпать в ней новые истины о составе человеческой природы и размышлять о них, исходя из своей методологии. Таким образом, наука психология в его трактовке должна лежать в основе нового подхода к построению синтетических картин мира в философии.

Отметим, что при жизни В.Н. Карпова в России XIX в. психология в таком её понимании не существовала. В этом смысле он является одним из первых, кто пытается определить, чем она может являться и с какими трудностями в процессе ее становления как научной дисциплины она может столкнуться.

Первая проблема, которую выделяет философ на этом пути, – это, если так можно выразиться, историческая неоднородность самопознания, основанная на разном в разные эпохи состоянии человеческой природы как таковой. В.Н. Карпов заявляет, что в разные исторические периоды человеческая природа находилась на разных этапах своей реализации. Хотя природа человека как то, что было создано Богом, не может изменяться, но само человечество в одно время находилось на стадии интеллектуального упадка и было как бы

слепо к её познанию, а в другое – как бы мгновенно прозревало и притрагивалось к её содержанию, но тут же забывало об этом.

Таким образом, первая трудность, которую необходимо преодолеть для построения цельной системы науки психологии, – это выделить критерии и результат самопознания какого периода существования человечества нужно брать за основу. Сам мыслитель на этот вопрос не даёт ответа, хоть и видит идеал в христианской аскетической традиции.

Во-вторых, помимо временной эпохи, существенный отпечаток на понимании своего Я оказывает и окружающее общество, его окружение, обстоятельства жизни: «Сократ не умер бы в темнице, если бы был гражданином Лакедемона; Лютер не основал бы религиозного общества, если бы воспитывался и жил в недрах православной Церкви; Кант не заложил бы начал философского рационализма, если бы философствовал в XVI веке» [6: с. 27]. Выходом из этой весьма неприятной ситуации, где мыслитель становится заложником окружающих его внешних факторов, должна стать волевая попытка отбросить всё временное и лишнее в сознании и попытаться пробиться к вечным истинам, к универсальным законам нравственной жизни и самого сознания как такового, заложенным в человеческом существе изначально.

В этом смысле В.Н. Карпов в некоторой степени является феноменологом до Гуссерля, призывая отказываться от всего ненужного, лишнего и второстепенного в процессе познания. Сам же этот процесс должен быть в первую очередь направлен на своё Я, на постижение человеческой природы и универсальных законов духовной жизни, в существование которых Карпов искренне верил.

Третьим пунктом, затрудняющим оформление психологии (т.е. теоретического самопознания) как науки, с точки зрения философа, является то, что на богословском языке называется личной греховностью; в терминологии же Карпова «непроницаемым туманом порочных и страстных стремлений» [6: с. 31].

Под этим подразумевается чрезмерная чувственность, душевность, страстность, зависимость от амбиций, эгоистичных желаний и так далее самого ученого, который захочет заниматься теоретическим самопознанием, не будучи способным к практическому.

В этом случае для решения этой третьей проблемы Карпов не видит выхода лучше, чем тот, который предлагается православным богословием, а именно: искренняя вера в Иисуса Христа, способность и желание вдумчиво молиться Ему и, как следствие, глубокое понимание своей греховности в покаянии и стремление, насколько это возможно, «просветлить для сознания собственную душу и очистить её от нечистой жизни, наполняющей её нравственными миазмами» [6: с. 32].

Таким образом, психология, с точки зрения В.Н. Карпова, должна являться структурированным самопознанием, которое строится на универсальных и независимых ни от времени, ни от культуры, ни от происхождения законах человеческой природы, постичь которую можно лишь через собственное духовное совершенство, следуя принципам православной аскетической традиции.

Подводя итог, мы можем заявить, что В.Н. Карпов хронологически являлся одним из первых в Российской империи мыслителей, пытавшихся осмыслить проблематику онтологии сознания и определить вектор развития русской философии. Конечно, с высоты развития гуманитарных наук нашего времени некоторые утверждения профессора могут казаться несколько упрощенными, терминологически неверными или находящимися под сильным влиянием эпохи. Тем не менее нам кажется, что взгляды мыслителя могут быть весьма интересными с точки зрения истории философии, а его понимание сознания, процесса самопознания, способа взаимодействия философии и религии, а также сущностного содержания психологии могут быть весьма полезны для изучения и поиска слабых мест в устоявшихся ныне научных парадигмах.

Список источников

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

2. Сидонский Ф.Ф. Введение в науку философии. Санкт-Петербург : Тип. Конрада Вингебера, 1833. 410 с.

3. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / сост. Т.Г. Щедрина. Москва : РОССПЭН, 2008. 592 с.

4. Мезенцев И.В. Католическая философия в интерпретации православного духовно-академического теизма конца XIX – начала XX в. : дис. … канд. филос. наук. Владивосток, 2016. 189 с.

5. Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. 1868. № 2. С. 189–229.

6. Карпов В.Н. О самопознании // Странник. 1860. № 1. С. 17–34.

References

1. Karpov V.N. Vvedenie v filosofiyu [Introduction to Philosophy]. Sankt-Peterburg : Tip. I. Glazunova i Ko,1840. 148 p. (In Russ.).

2. Sidonskij F.F. Vvedenie v nauku filosofii [Introduction to the science of Philosophy]. Sankt-Peterburg : Tip. Konrada Vingebera, 1833. 410 p. (In Russ.).

3. Shpet G.G. Ocherk razvitiya russkoj filosofii [An essay on the development of Russian philosophy] / sost. T.G. Shchedrina. Moskva : ROSSPEN, 2008. 592 p. (In Russ.).

4. Mezencev I.V. Katolicheskaya filosofiya v interpretacii pravoslavnogo duhovno-akademicheskogo teizma kon. XIX – nach. XX v.: dis. … kand. filos. nauk [Catholic philosophy in the interpretation of Orthodox Spiritual and Academic Theism of the late 19th and early 20th centuries. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Vladivostok, 2016. 189 p. (In Russ.).

5. Karpov V.N. Vstupitel'naya lekciya v psihologiyu [Introductory lecture to psychology]. Hristianskoe chtenie. 1868. No. 2. P. 189–229. (In Russ.).

6. Karpov V.N. O samopoznanii [About self-knowledge]. Strannik. 1860. No. 1. P. 17–34. (In Russ.).

Информация об авторе

В.П. Грудинин – аспирант 2-го курса, направление обучения – история философии.

Information about the author

V.P. Grudinin is a 2nd year postgraduate student, the direction of study – the history of philosophy.

Статья поступила в редакцию 26.06.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 26.06.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 143–146
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 143–146

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-143-146

МОДЕЛЬ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ТЕИСТИЧЕСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ ПЕТРА ИВАНОВИЧА ЛИНИЦКОГО

Георгий Алексеевич Чугунов
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, chugunov.ga@dvfu.ru

Аннотация. В данной статье приводится анализ мыслительной деятельности человека с точки зрения философии теистического рационализма П.И. Линицкого. Автор выдвигает гипотезу, что философия П.И. Линицкого являлась синтезом европейского рационализма и русского духовно-академического теизма конца XIX столетия.

Ключевые слова: рационализм, духовно-академический теизм, Киевская духовная академия, гносеология, эмпиризм, духовность

Original article

A MODEL OF THEORETICAL SUBSTANTIATION OF THEISTIC RATIONALISM IN THE PHILOSOPHY OF PETER IVANOVICH LINITSKY

Georgy A. Chugunov
Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, chugunov.ga@dvfu.ru

Abstract. This article provides an analysis of human mental activity from the point of view of P.I. Linitsky's philosophy of theistic rationalism. The author hypothesizes that P.I. Linitsky's philosophy, despite his conviction to the contrary, was not purely rationalistic, but absorbed certain elements of Russian spiritual and academic theism of the late 19th century.

Keywords: rationalism, spiritual and academic, theism, Kiev Theological Academy, epistemology, empiricism, spirituality

Введение

В настоящее время Россия переживает серьёзный духовно-религиозный кризис, который можно кратко определить как глубокую переоценку ценностей обществом. Этот кризис влияет как на государство в целом, так и на обычных граждан, хотя многие из них могут не замечать этого из-за отсутствия интереса или специальных знаний в сфере религии и духовности. В этой связи особенно актуальным становится интерес ряда исследователей к наследию России имперского периода, в особенности к трудам и воззрениям представителей духовно-академической среды конца XIX в. Однако запрос на такие исследования всё ещё не достиг своего пика, из-за чего общее количество сколько-нибудь объёмных и всесторонних исследований можно назвать в лучшем случае недостаточным.

Безусловно, существует широкий круг авторов, исследующих историю духовно-академического теизма, среди которых немалая часть посвятила себя анализу наследия выходцев из Киевской духовной академии. Самыми ранними исследователями духовно-академического теизма можно назвать философов из числа революционеров-демократов – М.А. Антоновича, Д.И. Писарева и Н.Г. Чернышевского, однако ввиду своих идеологических взглядов они не уделяли вопросу должного внимания, предпочитая сосредоточиваться лишь на отдельных его аспектах, и то лишь для утверждения собственной позиции. Представители философии русского зарубежья уделяли вопросу изучения теистического рационализма куда больше внимания, чем их коллеги из СССР; в их числе можно выделить В.В. Зеньковского, С.А. Левицкого, Н.О. Лосского и Г.В. Флоровского. В XX в. советская философская мысль также не была заинтересована во взвешенном анализе данного феномена, и даже в работе выдающегося философа и историка философии А.А. Галактионова ему уделяется всего несколько страниц. Значительно больший вклад, по нашему мнению, в исследование наследия духовно-академических теистов Киевской духовной академии был внесён авторами XXI в. – Е.С. Букжановой, Е.Г. Гуньковой, Н.К. Еникеевой, О.М. Климовой и С.В. Пишуном.

В контексте данной статьи мы постараемся провести анализ нескольких трудов П.И. Линицкого –

© Чугунов Г.А., 2025

одного из самых выдающихся деятелей духовно-академической философии конца XIX столетия. Мы считаем, что такого рода исследования жизненно необходимы современной России, поскольку помогают в формировании новой философской и государственной парадигмы, а соответственно способствуют преодолению означенного выше кризиса, грозящего нашему обществу существенными проблемами как в будущем, так и в настоящем.

Особенности философских воззрений П.И. Линицкого

Петра Ивановича Линицкого можно назвать одним из самых выдающихся представителей теистической философии второй половины XIX – начала XX в. Он родился в 1839 г. в городе Лебедине Харьковской губернии, в семье священника. Образование получил в Харьковской духовной семинарии и в Киевской духовной академии, где с 1865 г. преподавал философию. В этот период своей жизни Линицкий активно занимался выяснением сущности философского знания, а также проблемой соотношения бытия и сознания человека, что соответствовало общим тенденциям русской философии и Киевской духовной академии. Это направление деятельности особенно хорошо прослеживается в таких его трудах, как «Пособие к апологетическому богословию. Философия веры» (1904), «О необходимости метафизики» (1897) и «Пособие к изучению вопросов философии» (1891), за которое он был удостоен Макарьевской премии [1].

В XIX в. русской духовно-академической философии был свойственен синтез эмпирической и рационалистической философии. Пётр Иванович Линицкий заметно выделяется на фоне других представителей теистического рационализма, поскольку не считал такие попытки конструктивными, а результат – возможным. Он предпочитал исключительно рационализм, а эмпирические методы построения философии отчасти отрицал, считая, что они в некоторой степени отвергают принципы этой науки.

Подобно Канту, Линицкий не игнорировал фактор опыта, считая, что систематизация полученной таким образом информации выступает основой любого познания. Но он также отмечал, что одного только внешнего познания недостаточно, поскольку человек по своему естеству постоянно жаждет новых знаний, и чувственный опыт не способен утолить эту жажду: *«Удовлетворение человеческой пытливости приходит через деятельность умственную, через мышление»* [3]. В этой связи он даже критиковал философию Фрэнсиса Бэкона, указывая, что тот признавал в научном познании один только опыт, полностью проигнорировав математику как основу естествознания. Однако и Декарт, применявший к философии математический метод, допустил серьёзную ошибку, так как, по мнению Линицкого, это серьёзно сужает область философского знания, которое само по себе шире, чем вся математика.

Главную ценность человеческой жизни Линицкий видит в её свободе и выводит три основания для своей гносеологии: чувство, рассудок и разум – высшие проявления свободного духа. Отсюда Линицкий выводит три принципа нравственности: удовольствие, пользу и нравственный долг. Именно нравственный долг, по его мнению, больше всего соответствует христианским ценностям, выражаясь в господстве духа над чувствами. Таким образом, мы можем увидеть, как изначально западные рационалистические идеи, нередко серьёзно конфликтовавшие с христианским вероучением и христианской философией, претерпели существенную трансформацию, пройдя через религиозные взгляды отдельно взятого автора и сделавшись основой для чего-то качественно нового. Это вообще характерно для Киевской духовной академии образца XIX в. и всего духовно-академического направления философии: сложность и разветвлённость идей, с одной стороны, пронизанных православной традицией, а с другой – пытающихся переосмыслить западные идеи, связанные как с католической и протестантскими церквами, так и с антирелигиозными идеями.

Для П.И. Линицкого характерна заинтересованность в решении проблем гносеологического характера, а именно вопроса о природе знаний, их источнике и границах. Этот вопрос стал основой долгого спора между рационалистами и эмпириками. Важно упомянуть и критику Линицким таких выдающихся представителей эмпирической философии, как Дэвид Юм и Джордж Беркли. Он утверждал, что основанием для философии рационализма служат *«самые основные и наиболее общие (универсальные) понятия, имеющие одинаково важное значение и в науке, и в жизни практической... философия разъясняет эти понятия и приводит их в систему, стремясь образовать из них более или менее единое и цельное, с общечеловеческим значением, миросозерцание»* [3]. Линицкий считал, что важную, неизменную основу познания составляет мышление, участвующее в чувственном восприятии за счёт своей деятельности [3]. Сущность же познания он понимал как незыблемый закон мышления – как логическую необходимость придать осмысленный характер результатам познавательного процесса, в противовес идее эмпиризма о том, что знания есть результат сугубо человеческой психологии.

Эмпиризм, с точки зрения Линицкого, отводит познанию роль чего-то эфемерного, призрачного и

протекающего как бы самостоятельно. При таком психофизическом понимании процессов мышления не может идти и речи о нормативном характере мышления, как и о его активной деятельности. При этом чувственное восприятие и воображение способны породить соответствующие виды познания только при активном взаимодействии с деятельным человеческим мышлением [8: с. 84].

Философ утверждает, что эмпиризм по своей природе склонен отрицать науку, ведь, с точки зрения эмпириков, разум – не более чем порождение опыта, а значение разума низводится до инструмента упорядочивания, систематизации и передачи третьим лицам полученного опыта. Он пишет следующее: *«Раз отрицается самостоятельное значение мышления, и философия теряет свое самостоятельное значение, то это ведёт, в сущности, к отрицанию философии как самостоятельной науки. Да иначе и не может быть, где устраняется идея безусловного, – в сущности, все философские вопросы сводятся к вопросу о безусловном, и потому устранение идеи безусловного равносильно отрицанию философии»* [5: с. 86]. Для П.И. Линицкого «рационализм шире эмпиризма, так как он принимает всё существенное в эмпиризме, тогда как последний относится к принципам рационализма с безусловным отрицанием» [2: с. 82], но при этом философии необходимо принимать всё ценное, что есть в эмпиризме.

Любопытно отношение Петра Ивановича Линицкого к взаимоотношениям богословия и философии: он не отрицает важности веры для научного познания, но также считает, что вера нуждается в разуме. П.И. Линицкий пишет, что философы и богословы работают во имя решения одних и тех же вопросов, но идут разными путями, ни один из которых нельзя назвать по-настоящему правильным или неправильным. Философия, по Линицкому, занимается раскрытием тех или иных аспектов идеи о безусловном, в то время как богословие определяет их содержание; вера помогает найти формальную основу, а философская наука направляет богословие, одновременно с этим обогащая и себя. Он считает, что наука по своей природе безразлична к таким понятиям, как добро и зло, хотя и даёт средства для совершения и того, и другого; религиозная вера же служит источником морально-нравственного совершенства, достичь которого с помощью науки невозможно [6: с. 520–521].

Таким образом, научное познание, по Линицкому, отвечает за развитие в человеке «умственного совершенства», а религиозное воспитание ведёт к «нравственному совершенству», и их ни в коем случае нельзя противопоставлять друг другу. Это тесно переплетается с центральным понятием его философии – безусловным началом бытия; именно его профессор Киевской духовной академии признаёт основным понятием человеческого разума, возвышенным, всеобъемлющим и независимым от всего прочего. Познать идею «безусловного», по мнению Линицкого, человеческий разум может только через своё соединение с верой в существование некоего Абсолютного Существа, выступающего объектом этой самой идеи. Однако он подчёркивает всяческую невозможность формулирования исчерпывающего определения Бога: *«Все теории и гипотезы, имеющие целью объяснить, каким образом могла возникнуть в душе человека религиозная вера, т.е. уверенность, что существует некоторое высшее существо, не достигают на самом деле своей цели, а только лишь указывают разнообразные поводы и причины, по которым идея безусловного облекается в те или иные формы, выражается в тех или иных представлениях...»* [4: с. 113]. При таком рационалистическом подходе к божественному Линицкий представляет Бога не как абстрактную сущность, а как действенное существо, пребывающее вне этого мира и обладающее всей полнотой личностного совершенства.

Из всего этого следует вывод, что для П.И. Линицкого основным мотивом миропознания посредством философии является развитие самосознания, позволяющего индивиду взять верх над собой, своими инстинктами и желаниями, чтобы стать лучше и совершеннее. Для этого философия использует умозрение – деятельность мышления, направленную на поиск общего начала сущего и исследование качественной природы вещей. С.В. Пишун описывает это так: *«Линицкий стремился по возможности выявить структуру и познавательную ценность “умозрительного познания” в контексте нашей способности познавать собственную деятельность <...> он выводил ряд чистых умозрительных понятий, посредством которых можно анализировать нравственную деятельность, отделяя их от эмпирических наслоений, призывая не смешивать умозрение и опыт»* [7: с. 207]. Профессор П.И. Линицкий подчёркивает, что задача философии заключается в формулировании понятий о «реальном» и «идеальном» таким образом, чтобы они оказывали наиважнейшее влияние на жизнь каждого человека и придавали ей смысл и характер.

Выводы

Таким образом, можно заключить, подобно тому, как это делает сам П.И. Линицкий, что философские системы эмпиризма и рационализма в

корне различаются и не могут быть подвергнуты слиянию – слишком велико различие в ценностях. Он пишет: *«Без участия мышления никакое познание невозможно: это видно из того, что без различения не может состояться простейший акт познавания, поскольку необходимо прежде всего различать предмет, познаваемый от себя, как познающего, а это различение без мышления невозможно. Таким образом, для возможности познания одной чувственности недостаточно, необходим ещё рассудок – способность мышления»* [5]. Тем не менее он не склонен к категорическому отрицанию всей эмпирической науки и указывает на то, что для философии любая крупица истины ценна сама по себе, а в любом философском дискурсе конечный ответ может быть сведён только к одному из двух вариантов – только рационалистическому и только эмпирическому, а всё прочее лишь результат неудачной попытки их смешения.

Познание, по Линицкому, это разумная, целесообразная и активная деятельность, направленная на бытие. При этом он считает, что рациональное познание должно действовать в синергии с человеческим духом, без которого у него не будет ни цели, ни стимула для развития.

Хотя сам П.И. Линицкий считал свои философские воззрения исключительно рационалистическими, мы рискнём с высоты времени отметить, что он всё же подвергся влиянию своих коллег из Киевской духовной академии и господствовавших там идей и настроений. В его философии можно найти следы немецкой классической философии, преломление идей Иммануила Канта с традиционными христианскими воззрениями и следы традиционной русской философии, а окончательная самобытность была достигнута с введением принципов философии теизма. Отсюда мы можем сделать и ещё один важный вывод: русский духовно-академический рационализм явился результатом негласного, не всеми признаваемого, но вполне жизнеспособного синтеза идей европейского рационализма, христианской духовной культуры и традиционных воззрений российского общества.

Список источников

1. Букжанова Е.С. Религиозно-философская трактовка рационального познания в теистических системах В.Д. Кудрявцева-Платонова и П.И. Линицкого // Сборники конференций НИЦ «Социосфера». 2015. № 49. С. 53–59.

2. Климова О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого // Религиоведение. 2011. № 2. С. 82.

3. Линицкий П.И. Сочинения. В 5 т. Т. 1. Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). Мелитополь : Издат. дом МГТ, 2012. 455 с.

4. Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // Вера и разум. 1895. Т. II, Ч. II. С. 113.

5. Линицкий П.И. Мышление и познание // Вера и разум: Отдел философский. № 16. 1897. С. 19–86.

6. Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // Вера и разум. 1891. Т. II, Ч. II. С. 520–521.

7. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. Москва, 1996. С. 207.

References

1. Bukjanova E.S. Religiovno-filosofskaya traktovka ratsionalnogo poznaniya v teisticheskikh sistemakh V.D. Kudryavtseva-Platonova i P.I. Linitskogo [Religious and philosophical interpretation of rational cognition in theistic systems V.D. Kudryavtseva-Platonova and P.I. Linitskogo] // Sborniki konferentsiy NITS Sotsiotsfera. 2015. № 49. P. 53–59. (In Russ.).

2. Klimova O.M. Kritika filosofskogo empirizma v religioznoy filosofii P.I. Linitskogo [Criticism of Philosophical Empiricism in P.I. Linitsky's Religious Philosophy] // Religiozovedenie. 2011. № 2. P. 82. (In Russ.).

3. Linitkski P.I. Sochineniya. V 5 t. [Essays: in 5 vol.]. T. 1. Osnovnye voprosy filosofii: opyt sistematicheskogo izlozheniya filosofii. Ob exame i otnoshenii umozritel'nogo poznaniya k opytu (teoreticheskomu i prakticheskomu). Melitopol' : Izdat. dom MGT, 2012. 455 p. (In Russ.).

4. Linitkski P.I. Kratkiy ocherk osnovnykh nachal filosofii [A brief outline of the basic principles of philosophy] // Vera i razum. 1895. T. II, Ch. II. P. 113. (In Russ.).

5. Linitkski P.I. Myshlenie i poznanie [Thinking and cognition] // Vera i razum: Otdel filosofskiy. 1897. № 16. P. 19–86. (In Russ.).

6. Linitkski P.I. O vnutrennikh otnosheniyakh znaniya (Klassifikatsiya znaniy) [On the internal relations of knowledge (Classification of knowledge)] // Vera i razum. 1891. T. II, Ch. II. P. 520–521. (In Russ.).

7. Pishun S.V. Pravoslavnaya personalologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka [Orthodox personology and spiritual and academic philosophy of the 19th century.] Moscow, 1996. P. 207. (In Russ.).

Информация об авторе

Г.А. Чугунов – аспирант департамента философии и религиоведения.

Information about the author

G.A. Chugunov is graduate student of the Department of Philosophy and Religious Studies.

Статья поступила в редакцию 07.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 07.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 147–151
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 147–151

Научная статья
УДК 911.3:327
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-147-151

КОНЦЕПЦИЯ СОБОРНОСТИ КЛАССИЧЕСКОГО ЕВРАЗИЙСТВА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Гэн Хайтянь[1], **Иван Сергеевич Пишун**[2]

[1]Северо-Восточный Хэбэйский университет, Чжанцзякоу, Китай, 2009gh@mail.ru
[2]Педагогический институт филиала Владивостокского государственного университета в г. Уссурийске, Уссурийск, Россия, i.pishun@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена разбору евразийской интерпретации понятия личности, которая предполагает разноуровневую концепцию соборного субъекта. Антропологические установки евразийцев были связаны с актуализацией их мировоззренческого синтетизма, желанием соединить разные культурные традиции в единое органичное целое. Евразийцы, будучи в значительной мере ментально ориентированными на ценности европейской цивилизации, тем не менее положительно восприняли религиозно-философское учение о соборности ранних славянофилов, придав ему вид социального проекта, отказавшись от исключительно абстрактной и умозрительной его трактовки.

Ключевые слова: классическое евразийство, соборность, личность, «функциональная собственность», антропология, «проективизм», теургия, общество, «синтетизм»

Original article

THE CONCEPT OF COLLEGIALITY OF CLASSICAL EURASIANISM: ANTHROPOLOGICAL ASPECT

Geng Haitian[1], **Ivan Sergeevich Pishun**[2]

[1]Northeast Hebei University, Zhangjiakou, China, 2009gh@mail.ru
[2]Pedagogical Institute of the branch of Vladivostok State University in Ussuriysk, Ussuriysk, Russia, i.pishun@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of the Eurasian interpretation of the concept of personality, which implies a multi-level concept of the cathedral subject. The anthropological attitudes of Eurasians were associated with the actualization of their worldview syntheticism, the desire to combine different cultural traditions into a single organic whole. Eurasians, being largely mentally oriented towards the values of European civilization, nevertheless, positively perceived the religious and philosophical doctrine of the collegiality of the early Slavophiles, giving it the appearance of a social project, abandoning its exclusively abstract and speculative interpretation.

Keywords: classical Eurasianism, collegiality, personality, "functional property", anthropology, "projectivism", theurgy, society, "syntheticism"

Евразийство являлось одним из крупнейших интеллектуальных течений русского зарубежья 20-х – первой половины 30-х гг. XX в. Его появление связывают с публикацией в 1920 г. брошюры Н.С. Трубецкого «Европа и человечество». Ценность евразийства заключается в том, что его представители создали целую систему осмысления социальных, политических, правовых, культурно-цивилизационных процессов. Особенно значима роль евразийства в прояснении цивилизационных различий между Западом и Россией. Объяснение подобного различия мы можем встретить уже в философии «старших» славянофилов, в частности у А.С. Хомякова, который в своих «Записках о всемирной истории» подвергает критическому разбору гегелевскую историософию за её гипертрофированный европоцентризм. Эту линию понимания особой роли России продолжили Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев, у которых имеются существенные различия в понимании исторических судеб России, но имеется также и глубокое идейное родство. Даже А.И. Герцен, при всей своей оппозиционности царскому режиму и своём антиимперском пафосе, в конце своей жизни высказывал предпочтение в сторону ценностей русской цивилизации с её традициями общинности, перед цивилизацией западной, всё более погружавшейся в культ денег и утилитаризм. Вовсе не случайно К.Н. Леонтьев признавал Герцена – критика европейского капитализма – своим учителем в этом вопросе.

Предшественником евразийства также можно назвать академика В.И. Ламанского, написавшего

© Гэн Хайтянь, Пишун И.С., 2025

книгу «Три мира Азийско-Европейского материка», и упоминавшего германо-романский, греко-славянский и азиатские миры культур. К слову, ещё в 1810 г. в изданном на французском языке «Проекте Азиатской академии» С.С. Уваров «считал, что перспективы будущего развития России лежат не в западном, а в восточном направлении, в том числе в сближении с обладающими универсальной мудростью Индией и Китаем» [8: с. 403].

Главная заслуга «классических» евразийцев состояла в том, что они стремились соединить традиционные для русской религиозной философии понятия и ценности с современными им социологическими, экономическими и политико-правовыми учениями, этот «синтез» был вполне плодотворным. Например, они выдвинули вполне актуальную и востребованную для своего времени социально-экономическую концепцию, стремясь выработать оптимальную для России модель хозяйственного развития, поставив во главу угла концепцию «функциональной собственности» и концепцию «хозяйнодержавия». В сфере политической мысли они выработали идеал «государства мира» и «государства правды», а также концепции «идеократии», «политической демотии» и «гарантийного государства». Вместе с тем евразийский мировоззренческий синтетизм признавал факт культурного влияния Запада. Как отмечал в данной связи Н.Н. Алексеев, «евразийство хочет преодолеть Запад не извне, но изнутри – из самого духа Запада, который стал ныне для евразийского человека собственным и своим» [3: с. 16]. Такой культурный синтетизм, несомненно, связан с расширенными рамками духовных поисков русской эмигрантской интеллигенции. Здесь имело место весьма примечательное явление, когда «просвещённые интеллектуалы», получившие европейски ориентированное университетское образование, П.П. Сувчинский (знаток музыки, философ и публицист, зять с 1925 до 1936 г. лидера октябристов А.И. Гучкова), Н.С. Трубецкой (сын известного русского философа и первого избранного ректора Московского университета С.Н. Трубецкого), Н.Н. Алексеев (ученик известного либерального юриста и социального философа П.И. Новгородцева, стажировался в качестве профессорского стипендиата в университетах Парижа, Берлина и Гейдельберга) сделали шаг навстречу русской религиозной философии и русской духовной традиции ради переосмысления всех устоявшихся уже ценностей европейской цивилизации. Их менталитет, культурное воспитание ориентировались на Европу, но, сохранив верность православию, пусть даже на идейном, а не бытовом уровне, они собственные надежды связывали с Востоком, православной цивилизацией. Они осознавали свою ответственность перед российским народом, ибо, как отмечал в своё время оригинальный русский философ В.В. Розанов, интеллигенция оставалась «единственным подлинным нервом нашей жизни» [10: с. 198].

Итогом творческих исканий евразийцев явилась их позитивная теория, в которой соединялись максимальный практицизм и верность ценностному выбору в пользу «восточно-христианской цивилизации». Такого рода установки предполагают «осовременивание» традиционных понятий православно-русского сознания. При этом центральным термином всей евразийской социальной философии выступает «соборность», являющаяся ключом к пониманию евразийского общественного идеала. «Соборное единство» как социально-философский принцип подразумевает органичное соединение целого и его частей. В русскую религиозно-философскую мысль понятие соборности было введено «старшими славянофилами» (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и Ю.Ф. Самарин), которые исходили из задачи построения на русской почве нового типа общественных отношений, основанных на принципах цельности и единства. В дальнейшем понятие соборности мы находим у многих русских религиозных мыслителей, включая Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др. Евразийцы обобщили опыт предшествующего понимания соборности, сохранив при этом многое из того, о чём писали славянофилы и русские почвенники. Они указывали, что социум, имея духовное ядро, тем не менее не устраняет биологически-органический элемент любой животной жизни. Индивид, став личностью, не перестаёт быть органическим существом. Человеческие интересы прямо зависят от удовлетворения органических потребностей. Как отмечал по этому поводу выдающийся евразийский правовед и философ Н.Н. Алексеев, «внутреннее, душевное не отделимо от телесного, чисто физического. Психика, как и всегда, вкраплена в материю, не отделима от последней, составляет её другую, внутреннюю сторону. Поэтому внешняя природа, в которой живёт определённая социальная группа, чисто физические свойства входящих в неё индивидуумов и их душевная природа образуют один цельный комплекс» [2: с. 50]. В данном смысле соборность должна учитывать цельность существования самого человека, единство его духовно-психической и телесной природы, а народ как «соборное единство всех индивидуумов, своеобразно отображаю-

щих в своих состояниях особенности национальной жизни» [2: с. 51], есть проявление всеединства. При этом следует учитывать, что подобное всеединство не может быть полным, так как индивид внутри себя не может выражать различные состояния одновременно; другие чувства и настроения находятся в данный момент в возможности, не актуализированы.

Евразийцы обнаруживают сходство и различие своей концепции соборности со старшими славянофилами. У А.С. Хомякова соборность представляет собой форму соединения различных стихий, включая и элемент свободы, равно как и соборность есть «свободное и органическое, живое начало которого есть божественная благодать взаимной любви» [13: с. 101]. В его интерпретации государство подобно Церкви, оно является единством свободного волеизъявления, подобно тому как церковь есть Царство «свободного единодушия» [13: с. 313]. Церковь объявляется как славянофилами, так и евразийцами идеалом для государства, которое должно сохранять автономность отдельных граждан и одновременно с этим поддерживать свой приоритет над каждым гражданином во имя общего блага. Русское государство-континент, основываясь на ценностях православия, за основу собственного устройства, как полагали евразийцы, должно брать соборное единство, так как в нём и состоит, по мысли С.Н. Булгакова, «душа православия» [5: с. 146]. Вместе с тем имеются и существенные отличия евразийского понимания соборности с её трактовкой у славянофилов, в том смысле, что последние держались общинного принципа устройства общественной жизни и именно с ним связывали свое понимание принципа соборности, тогда как для евразийцев «общинность» в положительном смысле выступала скорее в качестве фундирующего аксиологического принципа, а не в виде конкретных форм человеческого общежития, евразийцы не считали нужным «связывать себе руки» какими-то формами социального устройства без проверки их эффективности, все формы собственности и политической жизни должны быть функциональными, опираться на интерес как частного, так и коллективного собственника. В этом смысле экономическое учение евразийцев соединялось у них с политической антропологией и именно в таком ключе решалась проблема субъекта собственности. С одной стороны, в евразийстве отрицается возможность собственности для «абстрактной» личности, существа, не вовлечённого в социальные отношения, с другой стороны, утверждается возможность существования в качестве субъекта собственности не только «физическим» («одночеловеческим») личностям, но и личностям «коллективным» («многочеловеческим»). В этом контексте евразиец Н.Н. Алексеев утверждал, что «коллективные личности в той же степени физичны, как и физические лица… Они являются особым родом сложных, физических индивидуумов, а потому они и могут быть субъектами собственности, так же, как и отдельные люди» [1: с. 10]. Главный критерий собственности, как полагали евразийцы, состоял как раз в её функциональности (см.: [13: с. 40]). Обеспечить экономический прогресс способна как раз развитая индивидуальность, личность, обладающая целым набором соответствующих качеств, то, что евразиец П.Н. Савицкий обозначил понятием «хозяин». Именно в нём Савицкий «видел выражение личного начала во всей экономической жизни» [9: с. 86]. По мнению П.Н. Савицкого, слово «хозяин» не совпадает со словом «предприниматель», «хозяин» есть лицо, наделённое духовными качествами.

Важнейшим элементом учения о соборности евразийцев выступает идея «взаимного служения» – целого частям и частей целому. Личность и государство в их истолковании обнаруживают свою самодостаточность и онтологическую укоренённость. Евразийство претендовало на роль учения, которое будет способно совместить в себе личностно-индивидуалистические и общинно-коллективистские начала, соединив христианское учение о личном спасении со славяно-русским духовным коммунитаризмом. Этот проект как раз и реализовался в евразийской концепции соборности, идея которой должна в их понимании пронизывать все формы и уровни социального бытия.

Антропологический элемент евразийского учения о соборности в значительной своей части связан с метафизическим оправданием акта свободной воли, признанием её объективной ценности с одновременным указанием на её границы, чтобы не допустить произвола. Евразийская доктрина соборности теснейшим образом связана с их учением о моральной ответственности и нравственном выборе. Они признавали права индивидуальной личности оставаться свободной, признавали субъекта обладающим подлинной ценностью. Несомненно, что их концепция соборности даже в общественно-политической сфере коррелируется с христианским персонализмом. По этому поводу Л.П. Карсавин писал следующее: «Политика строится не на индивидуалистически-материалистических и не на бездейственно релятивистических предпосылках и гипотезах, а на философском учении о личности (просопологии или персонологии)» [7: с. 186].

Также евразийцы вносят в идею соборности концепт «проективизма», который впервые в развёрнутом виде встречается ещё в «философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова (см.: [12: с. 131]). Исследователи евразийской политико-социальной доктрины А. Водолагин и С. Данилов так определили воздействие проективистского учения Н.Ф. Фёдорова на евразийскую социальную философию: «Общее дело у евразийцев становится необходимым способом деятельного оцерковления и усовершенствования государства, а само оцерковление понимается, в первую очередь, как организация всей жизни России на началах соборности» [6: с. 41]. Эта установка евразийцев позволяла им заявлять о реализме их политико-антропологической позиции в том смысле, что они ориентировались на практику, на преодоление отвлечённости и умозрительности при достижении конкретных целей. Идея соборности в евразийстве должна была соединить религиозное, социальное и политическое начала, силу культурного творчества с глубиной веры. В этом смысле социально-политическое действие приобретает характер теургии, т.е. «священнодействия».

Исходный момент евразийского понимания соборности – понятие «соборного субъекта», который предполагает общий формат единства всего человечества и одновременно качественную дифференциацию, суть которой в учёте потребностей и интересов отдельных личностей, обладающих необходимой степенью автономности. Получается, что евразийская трактовка соборности предполагает конструирование науки о личности в её различных иерархических уровнях, начиная от всего человечества и заканчивая отдельным «я». Это учение о «соборном субъекте» является основой всей евразийской социальной философии, теории экономики, политики, права и даже геополитики. Её фундамент – уважение к правам личности, соединённое с этатистской идеей сильного общества и государства. В центре евразийского толкования природы отношений государства и личности оказываются вопросы внутреннего убеждения человека, воспитания человека в духе справедливости и правды. Как указывал Н.Н. Алексеев, христианское государство «не может не ставить основной своей задачей обеспечение прав личности на свободное, автономное развитие своих внутренних духовных сил» [4: с. 95]. Образцом для политического и общественного устройства будущей евразийской империи для таких евразийцев, как Н.Н. Алексеев, была Византия – колыбель православной цивилизации.

Список источников

1. Алексеев Н.Н. Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж : Евразийское книгоизд-во, 1927. 88 с.

2. Алексеев Н.Н. Теория государства: Теоретическое государствоведение. Государственное устройство. Государственный идеал. Париж : Евразийское книгоизд-во, 1931. 187 с.

3. Алексеев Н.Н. Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. 1935. Вып. 11. С. 13–28.

4. Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. Париж : YMCA-PRESS, 1930. 105 с.

5. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. Москва, 1991. 409 с.

6. Водолагин А., Данилов С. Метафизическая ось евразийства. Тверь, 1994. 93 с.

7. Карсавин Л.П. Основы политики // Евразийский временник. 1927. Кн. 5. С. 178–188.

8. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 2017. 526 с.

9. Пишун В.К. Политическая философия евразийства. Москва : ВЛАДОС, 2003. 132 с.

10. Розанов В.В. Идиллия на вулкане // Вестник РХД. 1995. № 172.

11. Стороженко В.Н. О функциональной собственности // Евразийские тетради. 1934. Ч. 2–3. С. 32–48.

12. Фёдоров Н.Ф. Сочинения. Москва : Мысль, 1982. 715 с.

13. Хомяков А.С. Собрание сочинений / под ред. Ю.Ф. Самарина. Прага : Тип. д-ра Ф. Скрейшовского, 1867. Т. 2. 464 с.

References

1. Alekseev N.N. *Sobstvennost i sotsializm. Opyt obosnovaniya sotsialno-ekonomicheskoy programmy evraziystva* [Property and socialism. Experience in substantiating the socio-economic program of Eurasianism]. Paris : Eurasian Book, 1927. 88 p. (In Russ.).

2. Alekseev N.N. *Teoriya gosudarstva: Teoreticheskoye gosudarstvovedenie. Gosugarstvennoye ustroystvo. Gosudarstvennyi ideal* [Theory of the state: Theoretical state science. State structure. State ideal]. Paris : Eurasian Book Publishing House, 1931. 187 p. (In Russ.).

3. Alekseev N.N. *Duhovnyie predposylki evraziyskoy kultury* [Spiritual prerequisites of Eurasian culture]. Eurasian Chronicle. 1935. Issue 11. P. 13–28. (In Russ.).

4. Alekseev N.N. *Religiya, pravo i nravstvennost* [Religion, law and morality]. Paris : YMCA-PRESS, 1930. 105 p. (In Russ.).

5. Bulgakov S.N. *Pravoslavie: Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi* [Orthodoxy: Essays on the teachings of the Orthodox Church]. Moscow, 1991. 409 p. (In Russ.).

6. Vodolagin A., Danilov S. *Metafizicheskaya os evraziystva* [Metaphysical axis of Eurasianism]. Tver, 1994. 93 p. (In Russ.).

7. Karsavin L.P. *Osnovy politiki* [Fundamentals of politics]. Eurasian temporary. 1927. Kn. 5. P. 178–188. (In Russ.).

8. Maslin M.A. *Raznolikost i edinstvo russkoy filosofii* [Diversity and unity of Russian philosophy]. St. Petersburg : Publishing House of RHGI, 2017. 526 p. (In Russ.).

9. Pishun V.K. *Politicheskaya filosofiya evraziystva* [Political philosophy of Eurasianism]. Moscow : VLADOS, 2003. 132 p. (In Russ.).

10. Rozanov V.V. *Idilliya na vulkane* [Idyll on the volcano]. Bulletin of the RHD. 1995. № 172. (In Russ.).

11. Storozhenko V.N. *O funktscionalnoy sobstvennosti* [On functional property]. Eurasian notebooks. 1934. Ch. 2–3. P. 32–48. (In Russ.).

12. Fedorov N.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow : Thought, 1982. 715 p. (In Russ.).

13. Khomyakov A.S. *Sobraniye socineniy* / red. U.F. Samarin [Collected Works / ed. Yu.F. Samarina]. Prague : Type. Dr. F. Skreishovsky, 1867. T. 2. 464 p. (In Russ.).

Информация об авторах

Гэн Хайтянь – кандидат политических наук, доцент Института марксизма;
И.С. Пишун – студент.

Information about the authors

Geng Haitian is Candidate of Political Science, Associate Professor, Institute of Marxism;
Ivan S. Pishun is a student.

Статья поступила в редакцию 15.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 01.08.2025.
The article was submitted 15.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 01.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 2. С. 152–158
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 2. P. 152–158

АКТУАЛЬНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

CURRENT THEORETICAL, METHODOLOGICAL AND APPLIED PROBLEMS OF VIRTUAL REALITY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Научная статья
УДК 004.8
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-152-158

ФИЛОСОФИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Олег Андреевич Рудецкий[1], **Елена Валерьевна Фалеева**[2]
[1, 2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия
[1]rudetsky@mail.ru
[2]elena_ha2004@mail.ru

Аннотация. Становление информационного общества неизбежно приводит к трансформации всей системы образования, включая пересмотр концептуальных основ, а также содержания учебных предметов. Выпускник должен обладать соответствующими компетенциями независимо от направления обучения или программы, четким пониманием особенностей современной цивилизации, включая спектр перспектив, обусловленных внедрением технологий виртуальной реальности и искусственного интеллекта. Авторы статьи ссылаются на курс "Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта", включенный в учебную программу для студентов Дальневосточного государственного университета путей сообщения (Хабаровск). Раскрывая основную идею и логику курса, авторы подчеркивают мысль о том, что крайне важно сформировать целостный образ цифровой эпохи. Решение такой образовательной задачи как раз и является прерогативой власти философии, а точнее – отдельной философской дисциплины, которая может осваиваться студентами наряду с другими предметами: философской антропологией, социальной философией, этикой и т.д. Существующие основные дисциплины дают лишь фрагментарное, но ни в коем случае не целостное представление об отдельных аспектах информационного общества. Основные элементы курса сформулированы в виде базовых тем, которые поэтапно охватывают онтологические, эпистемологические, аксиологические, этические, эстетические, социально-философские и другие проблемы виртуальной реальности и искусственного интеллекта.

Ключевые слова: высшее образование, цифровая эпоха, информационное общество, философия, сознание, виртуальная реальность, искусственный интеллект

Original article

THE PHILOSOPHY OF VIRTUAL REALITY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Oleg A. Rudetsky[1], **Elena V. Faleeva**[2]
[1, 2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia
[1]rudetsky@mail.ru
[2]elena_ha2004@mail.ru

Abstract. The emergence of the information society inevitably leads to the transformation of the entire education system, including the revision of the conceptual foundations as well as content of academic subjects. A graduate should have relevant competences regardless of the field of study or program, a clear understanding of the features of modern civilization, including the range of perspectives caused by the introduction of virtual reality technologies and artificial intelligence. The authors of the article refer to "Philosophy of Virtual Reality and Artificial Intelligence" course, included in the curriculum for students at Far Eastern State Transport University (Khabarovsk). Revealing the main idea and logic of the course, the authors emphasize the thought that it is crucial to form a holistic image of the digital age. The solution of such an educational task is precisely Philosophy's prerogative power, or rather – a separate philosophical discipline, which can be mastered by students along with other subjects: Philosophical Anthropology, Social Philosophy, Ethics, etc. The existing major subjects provide only a fragmentary, but by no means holistic, view of individual aspects of the information society. The main elements of the course are formulated as basic topics, which cover ontological, epistemological, axiological, ethical, aesthetic, socio-philosophical and other problems of virtual reality and artificial intelligence in a step-by-step manner.

Keywords: higher education, digital age, information society, philosophy, consciousness, virtual reality, artificial intelligence

© Рудецкий О.А., Фалеева Е.В., 2025

Едва обозримый горизонт технологических изменений конца XX – начала XXI в. даёт все основания называть современность цифровой эпохой. Информатизация приводит к трансформации существующего социального порядка, изменению всей системы человеческих взаимоотношений. Проблематизируется тема человеческих качеств, их соответствия духу нашего времени. Неудивительно, что исследования в области виртуальной реальности и искусственного интеллекта находятся сегодня в авангарде науки и философии. Они активно обсуждаются на крупнейших конгрессах и конференциях [1–6], освещаются на страницах ведущих журналов [7–11], более того – становятся доминантой медийного пространства постмиллениального социума.

Информатизация общества приобретает характер национального приоритета, предъявляет жёсткие требования подготовки профильных кадров для индустрии высоких технологий и формирования новых компетенций у всех специалистов, выпускаемых вузами. Научно-философский дискурс о цифровой эпохе явным образом подталкивает образовательное сообщество к идее пересмотра учебных программ вузов. Наряду с предметами, издавна составляющими основу вузовского образования, современный студент должен получать знание о новейшей техногенной реальности, а равно с этим – соответствующий философский базис формирования личных мировоззренческих позиций.

Задача формирования у студентов целостного образа цифровой эпохи является стратегически важной. Решить её, опираясь на существующие учебные дисциплины крайне затруднительно, поскольку они дают скорее фрагментарное представление об отдельных аспектах развития современной цивилизации. Отсутствие же у специалистов систематизированных представлений о цифровой эпохе чревато неспособностью общества реализовать свой инновационный потенциал за счёт рассогласования технологической, экономической, политико-правовой и социокультурной составляющих самого инновационного процесса.

Целостный образ цифровой эпохи есть результат философского синтеза соответствующих компонентов технического, естественнонаучного и социогуманитарного знания. Именно философия является в полной мере выразительницей духа своей эпохи в различных формах теоретического осмысления сущности природы, общества и человека. Однако здесь нелишним будет напомнить о существовании скептического отношения к философии, доходящего в своей крайней степени негативизма до её тотального уничижения и полного отрицания [12]. Философия, по меткому выражению Б. Рассела, суть Ничейная Земля, открытая для атак как со стороны науки, так со стороны теологии [13: с. 19]. В XXI в. эта мысль не только не потеряла своей актуальности, но, напротив, приобрела ещё более драматичное звучание. Нужна ли нашим университетам философия? – вопрос провокационный, но имеющий место быть [14–16].

Мы ни в коем случае не предлагаем поддаться «идейной моде» на то, чтобы элиминировать философию из системы высшего образования. Однако задаёмся вопросом о своевременности специальной философской дисциплины, в рамках которой у студентов может быть сформирован целостный образ цифровой эпохи. В качестве материала для рассмотрения и обсуждения предлагаем краткий обзор учебного курса «Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта», внедрённого в систему подготовки студентов Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск) [17, 18].

***

Общий посыл авторов учебного курса заключается в том, что на всех уровнях высшего образования и подготовки научных кадров высшей квалификации у будущего специалиста безотносительно области его профессиональной деятельности необходимо сформировать чёткое и устойчивое представление об искусственном интеллекте и виртуальной реальности – ключевых аспектах современного социального мира. В содержательном плане дисциплина выходит за формальные рамки вузовских курсов философии, антропологии, этики, логики, не просто закрывает очевидные лакуны высшего образования, но является, по сути, пропедевтикой для дальнейшего углубленного изучения отдельных тематических блоков. Формирование студентами собственного видения той или иной проблемы достигается за счёт знакомства со специализированной литературой, в том числе – при написании реферата.

Структура учебного курса «Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта» включает шестнадцать смысловых блоков, оформленных в виде отдельных тем. Одной из стержневых идей курса выступает антропологизм: изучение всех тематических блоков, так или иначе, отсылает студентов к проблеме человека, его личного бытия; высвечивает порой не явные для обывателя гуманистические проблемы.

В рамках *первой темы «Понятие реальности. Объективная и субъективная реальность»* студентам предстоит освоить фундаментальные кате-

гориальные планы исследования сознания. Актуализируется философский базис начальных курсов вузовского образования. Раскрывается содержание понятий «реальность», «субъективная реальность», «объективная реальность» и т.д. Рассматриваются критерии реальности вещей, процессов и отношений. Показаны границы постижения объективной реальности. Даётся описание субъективной реальности как совокупной характеристики «внутреннего мира» человека, её генезиса, организации и структуры. Учащиеся вновь вернутся к категориям материального и идеального, пространства и времени, движения; к философским концепциям объективного и субъективного идеализма, материализма, дуализма; к корпусу этических представлений эвдемонизма, гедонизма и т.д. Важно понимать, что такой возврат к «философскому базису» не есть дидактическое повторение изученного. Авторы не ставят перед студентами школярских целей закрепления пройденного учебного материала. Действительная задача авторского коллектива – показать философские основания сложнейших научных проблем, таких как моделирование интеллекта или же расшифровка нейродинамических кодов.

Изучение студентами *темы 2 «Понятие виртуальной реальности. Проблема онтологического статуса виртуальной реальности»* направлено на формирование у них представлений о человеке как творце и субъекте виртуальной реальности. Виртуальная реальность рассматривается и как особый тип межчеловеческой коммуникации и как система виртуальных объектов. Анализируются бытийственный статус виртуальных объектов, способы их постижения, их связь с субъективной реальностью. Рассмотрены такие свойства виртуальной реальности как порождённость, актуальность, автономность и интерактивность. Необходимым здесь является обращение к историко-философскому наследию. Студентам даётся ключ к пониманию оппозиции субстанциальности и виртуальности в методологии средневековой и новоевропейской философской мысли, а равно с этим – оппозиции виртуальности и константности в методологии современной виртуалистики [19].

Третья тема курса предлагает изучение *эпистемологических, экзистенциальных и аксиологических аспектов виртуальной реальности*. В фокусе интереса слушателей курса оказывается вопрос об экзистенциальной данности креативного начала человеческой натуры: каковы его истоки и обозримы ли его допустимые пределы? Увлечённые ответом на этот вопрос, учащиеся смогут «переоткрыть» для себя всю европейскую философию. Для кого-то по-новому зазвучат платоновский миф о пещере, декартово «cogito ergo sum», сартровское «человек есть проект самого себя»… Полезным для студентов может оказаться знакомство критическим обзором основных подходов к виртуальной реальности. Отметим, что в научной литературе уже неоднократно отмечались ошибки слишком вольного употребления этого термина [20].

Логическим продолжением третьей темы курса служат *тема 4 «Виртуализация бытия человека в мире»* и *тема 5 «Концепция виртуальных миров и научное познание. Виртуальная реальность в контексте когнитивистики и нейронаук»*. Здесь мы возвращаемся к идее о том, что человек есть демиург виртуальной реальности. В рамках этих тем раскрыты аспекты тотального вовлечения человека в пространство виртуальной реальности, трансформации ценностного измерения человека. Обрисованы контуры нового понимания свободы и ответственности человека в пространстве виртуальной реальности. Авторы акцентируют внимание на кризисе самоидентификации, получившей максимальную свободу в сети Интернет. Человеку стал широко доступен выбор виртуального «Я», ведущий к отчуждению от реального «Я», создающий риск развития размытой, изменчивой идентичности. Рассмотрение онтологических оснований концепции виртуальных миров выводит учащихся на материал нейробиологии, нейрофизиологии, нейропсихологии и нейролингвистики. Учащиеся знакомятся с проблематикой сознания и мозга, психического и идеального, компьютерного моделирования интеллекта человека.

Изучение онтологии (бытийственного статуса) виртуальной реальности предполагает социально-философский анализ современности. Именно поэтому *социальным аспектам виртуальной реальности* посвящена отдельная *шестая тема* курса. В рамках темы раскрываются философские аспекты становления и развития информационного общества. Его генезис предлагается проследить в широком историческом контексте, подразумевающем рассмотрение информационных революций, тектонических сдвигов в способах получения, хранения и передачи информации. Таким образом, проблематизируется тема коллективной памяти, комплекса представлений о реальных и вымышленных событиях, личностях, социальных процессах, группах, а также научное, религиозное, философское, техническое знание, передаваемое исторически от одного поколения к другому. Студентам предлагается анализ компьютерных информационно-коммуникативных технологий создания виртуаль-

ного социального пространства. Показано влияние цифровых технологий на функционирование социальных институтов. Поднимаются дискуссионные вопросы компьютеризации управленческой деятельности, цифровой экономики, электронной демократии, информатизации образования и пр.

Очевидным образом культура современности, особенно последних десятилетий, контрастирует с культурой прошлых эпох, что выражается в изменении ценностных установок и способах организации культурного пространства. Изучая *седьмую тему* курса *«Виртуальная культура. Художественно-эстетический аспект виртуалистики»*, студентам предлагается разобраться в том, что такое виртуальная культура, как компьютерные технологии приводят к рождению новых направлений искусства и дизайна, меняя попутно отношение общества к сохранению и презентации культурного наследия. Построение данного тематического блока предполагает освещение проблем культурной идентичности в виртуальном пространстве, внедрения виртуальности в сферу современной художественно-эстетической культуры, радикального изменения характера эстетической активности реципиента виртуального искусства. Возвращая учащихся к материалу дисциплин «Культурология», «История искусства» и пр., авторы нацелены на обсуждение дискуссионных вопросов: что является искусством, а что нет? должно ли общество требовать от художника соблюдения этико-социальных норм?

Отправной точкой в изучении философии искусственного интеллекта становится *анализ концепций информации и структуры информационных процессов в природе и обществе (тема 8)*. Студентам предлагается анализ различных подходов к пониманию информации, включая: атрибутивное понимание информации как свойства материи; функциональное понимание информации как свойства самоуправляемых и самоорганизуемых систем, семантическое понимание информации как смысловой структуры языка, кибернетическое понимание информации как сигнального аспекта управления, социально-философское понимание информации как свойства социального взаимодействия. Изучая восьмую тему курса, студенты должны отдавать себе отчет в том, насколько сложна система природы и какого уровня достигла методология её исследования.

Жизнь не только человека, но всякого организма представляет собой познавательный процесс, поскольку её возникновение совпадает с формированием структур, способных получать и накапливать информацию. Освоение учащимися *девятой темы* курса вводит их в проблематику *естественных и искусственных информационных систем*. Человек рассматривается как комплекс естественных информационных систем: генетической, сенсорной, перцептивной и ментальной – которые вместе с искусственными информационными системами и формируют так называемую информационную целостность человека. В рамках содержания высшего образования такое концептуальное положение однозначно усиливает межпредметные связи новой дисциплины. Учащиеся смогут систематизировать представления о физиологических основах познавательной деятельности, формах чувственного познания и формах мышления.

Изложение *десятой темы «Естественный и искусственный интеллект. Исследование интеллектуальных процессов в современной когнитивной науке»* призвано сориентировать учащихся в многообразии исследовательских подходов к изучению интеллекта, включая биологический, культурно-исторический и психологический подходы. Показана история идеи искусственного интеллекта от Античности до информационной эры. Дан обзор анатомо-физиологических и структурно-функциональных исследований человеческого мозга как основы компьютерного моделирования высших интеллектуальных функций человека.

Сделав акцент на информационной целостности человека, авторы курса предлагают учащимся детальное рассмотрение *эпистемологических и методологических проблем моделирования интеллекта (тема 11)*. Как некогда великий Тьюринг [21], студенты смогут задаться вопросом: «Может ли машина мыслить?». Здесь неизбежны трудности, скрытые от обывательского взгляда, но не преодолённые современной наукой. Неподготовленный учащийся может запросто «потеряться» в дебрях научного знания, пытаясь свободно рассуждать на предмет того, что значит мыслить? или же, что такое «мыслящая машина»? В этом отношении материал курса может стать хорошим проводником в проблематике моделирования интеллекта.

Изучение проблем искусственного интеллекта в структуре НБИКС (нано-, био-, инфо-, когно- и социотехнологии) (тема 12) может оказаться полезным как для студентов естественнонаучных и технических специальностей, так и для студентов-гуманитариев. Освоение темы предлагается начать с рассмотрения идеи конвергентных технологий и концепции NBIC-конвергенции (М. Роко, У. Брэйнбридж [22, 23]), слияния их с технологиями социальными. В заключение темы студентам предлагается поразмышлять над перспективами эволюции

конвергентных технологий. Подчёркивается значение социогуманитарного компонента конвергенции – это подлинный катализатор всей конвергенции. Его можно считать генетическим кодом культурного развития цивилизации, нормативным регулятором всех конвергентных процессов.

Рассмотрению *интеллектуальных систем в современной науке и технике* посвящена *тринадцатая тема.* Учащимся предстоит разобраться в том, какую систему следует считать интеллектуальной. Это не простой вопрос, поскольку речь идет о критериях интеллектуальности вообще, а не только об интеллектуальных качествах искусственных информационных систем. Студенты должны понимать, что ни одна интеллектуальная система не исключает участия человека в ее функционировании. Речь может идти только о том, чтобы перенести на компьютер все большую долю как творческих способностей, так и практических функций. В рамках темы раскрываются виды интеллектуальных систем, показаны области их применения. Актуальным представляется обзор современных проектов создания искусственного интеллекта и их классификация.

Создание систем искусственного интеллекта вызвано насущными потребностями современного общества. В рамках *темы 14 «Социокультурные аспекты искусственного интеллекта. Моделирование творческого акта средствами робототехники»* студентам необходимо будет проанализировать способности общества справляться с вызовами информационной цивилизации; предстоит оценить перспективу расширения этих способностей за счёт систем искусственного интеллекта. Социальная значимость создания систем искусственного интеллекта была очевидна ещё на заре его формирования как научного направления. Общим местом в исследованиях второй половины XX в. была идея практического использования вычислительных машин в различных сферах жизни. Студенты должны осознавать, что проекты искусственного интеллекта направлены на то, чтобы облегчить жизнь современного общества, расширить способности человека к созидательному труду. Как писал Рэймонд Курцвейл, мы создаём «умные машины», чтобы сделать умнее самих себя.

Неотъемлемым признаком человеческого существования является нравственная сторона его жизни, способность разделять добро и зло, действовать сообразно долгу, утверждать справедливое, отвергать порочное, переживать угрызения совести. *Этическим проблемам искусственного интеллекта* посвящена *пятнадцатая тема*. Программа курса предполагает обращение к проблеме гуманизма и дегуманизации, этическим проблемам взаимодействия человека и техники, проблеме контроля над сверхсильным искусственным интеллектом, его способности (или имитации) моральной оценки собственного выбора. Однако первое, что должны проанализировать студенты, – нравственные аспекты научно-технического прогресса, включая допустимые пределы вмешательства науки в жизнь человека и общества, ответственность учёных за негативные последствия внедрения инноваций.

Финальная *шестнадцатая тема* учебного курса *«Техническое усовершенствование человека средствами искусственного интеллекта. Искусственный интеллект в проблеме личного бессмертия человека»* посвящена рискам кардинальных изменений человеческого бытия. Спектр вопросов, предложенных студентам для изучения, простирается от моральной ответственности человека за непредвиденные последствия внедрения инноваций до возможной дегуманизации человека в условиях неопределенности коммуникативного статуса разумной машины. Современное общество есть общество рисков, ведущих к деградации естественной среды обитания, упадку культуры и девальвации гуманистических ценностей. Подчёркнута актуальность темы антропологического кризиса, вызванного неспособностью элиминировать глубинное противоречие между растущими потребностями социума и ограниченностью природных ресурсов [24]. Рассматривая пути выхода из этого кризиса, авторы обрисовывают трансгуманистическую перспективу человечества и дают ей критическую оценку.

***

Требования, предъявляемые к выпускникам высшей школы, чрезвычайно многообразны, но ни одно из них не противоречит элементарной мысли о том, что будущий специалист (независимо от направления подготовки) должен *понимать* окружающую его действительность, включая экономическую, гражданско-политическую, социокультурную и технологическую сферу жизни общества. Кроме профессиональных качеств будущий специалист должен получить отчётливое представление о современной эпохе. Среди её ведущих характеристик: быстрая динамика развития; кардинальные преобразования всех социальных структур; усиление взаимозависимости стран и народов; увеличение числа рисков, появление угроз глобального масштаба и, несомненно, информатизация всех сторон жизни общества. Именно информатизация,

включая повсеместное внедрение технологий виртуальной реальности и искусственного интеллекта, в значительной степени отличает наше время от любой другой эпохи.

Учебный курс «Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта» направлен на то, чтобы сформировать у студентов *целостное представление о цифровой эпохе*, бытийной многомерности её исторического пространства, её парадигмальных основаниях и ментальных ориентирах. Студенты следуют от изучения вопросов онтологии к рассмотрению эпистемологических, аксиологических, этических, эстетических, социально-философских и др. аспектов виртуальной реальности и искусственного интеллекта. Таким образом, даётся теоретическая основа для самостоятельного критического анализа важнейших трендов цифровой эпохи.

Список источников

1. Applications of Artificial Intelligence in Engineering. Proceedings of First Global Conference on Artificial Intelligence and Applications (GCAIA 2020). Ed. by X.-Z. Gao, R. Kumar, S. Srivastava, B.P. Soni. Springer, 2020.

2. Artificial Intelligence. 18th Russian Conference, RCAI 2020, Moscow, Russia, October 10–16, 2020. Ed. by S.O. Kuznetsov, A.I. Panov, K.S. Yakovlev. Springer, 2020.

3. Artificial Intelligence in Medicine, 18th International Conference, AIME 2020, Minneapolis, MN, USA, August 25–28, 2020, Proceedings. Ed. by M. Michalowski, R. Moskovitch. Springer, 2020.

4. Proceedings of International Conference on Artificial Intelligence and Applications, ICAIA 2020. Ed. by P. Bansal, M. Tushir, V.E. Balas, R. Srivastava. Springer, 2021.

5. Proceedings of the International Conference on Artificial Intelligence and Computer Vision (AICV2020). Ed. by A.E. Hassanien, A.T. Azar, T. Gaber, D. Oliva, F.M. Tolba. Springer, 2020.

6. International Conference on Artificial Intelligence for Smart Community, AISC 2020, December 17–18, Malaysia. Ed. by R. Ibrahim, K. Porkumaran, R. Kannan, N. Mohd Nor, S. Prabakar. Springer, 2020.

7. Abbass H.A. Social Integration of Artificial Intelligence: Functions, Automation Allocation Logic and Human-Autonomy Trust // Cognitive Computation. 2019. Vol. 11. P. 159–171.

8. Bécue A., Praça I., Gama J. Artificial intelligence, cyber-threats and Industry 4.0: challenges and opportunities // Artificial Intelligence Review. Vol. 54. P. 3849–3886.

9. Jordan M.I., Mitchell T.M. Machine learning: Trends, perspectives, and prospects // Science. Vol. 349, Is. 6245. P. 255–260.

10. Lyre H. The State Space of Artificial Intelligence // Minds and Machines. 2020. Vol. 30. P. 325–347.

11. Miller T. Explanation in artificial intelligence: Insights from the social sciences // Artificial Intelligence. 2019. Vol. 267. P. 1–38.

12. Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов? // Социология: научно-теоретический журнал. 2015. № 3. С. 75–82.

13. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск : Сибирское университетское издательство, 2007. 992 с.

14. Антипов Г.А. Нужна ли университетам философия? // Высшее образование в России. 2021. Т. 30, № 1. С. 88–100.

15. Мамчур Е.А. Должна ли философия быть обязательным предметом в вузе? // Высшее образование в России. 2012. № 4. С. 127–135.

16. Чернавский Д.С., Никифоров А.Л., Мамчур Е.А. Нужна ли вузам философия? // Высшее образование в России. 2007. № 4. С. 119–122.

17. Сердюков Ю.М., Рудецкий О.А., Зангиров В.Г. Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта (программа учебного курса) // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2019. Т. XVI, Вып. 3. С. 231–242.

18. Сердюков Ю.М. Рудецкий О.А., Зангиров В.Г. Философско-методологические проблемы виртуальной реальности и искусственного интеллекта: учебное пособие для вузов. Санкт-Петербург : Лань, 2025. 224 с.

19. Пронин М.А., Юрьев Г.П. Введение в виртуалистику. Саранск : Рузаевский печатник, 2008. 124 с.

20. Раев О.Н., Пронин М.А. Техническая виртуальная реальность в лабиринтах терминологий // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2020. Т. XVII, Вып. 3. С. 89–98.

21. Тьюринг А. Могут ли машины мыслить? // Информационное общество: сборник. Москва : АСТ, 2004. С. 221–284.

22. Bainbridge W.S., Roco M.C. Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Springer, 2003. 488 p.

23. Bainbridge W.S., Roco M.C. Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society. Springer, 2006. 381 p.

24. Дубровский Д.И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? // Человек. 2012. № 6. С. 51–54.

References

1. Gao X.-Z., Kumar R., Srivastava S., Soni B.P. (Eds). *Applications of Artificial Intelligence in Engineering. Proceedings of First Global Conference on Artificial Intelligence and Applications (GCAIA 2020)*. Springer Singapore, 2020. 941 p.

2. Kuznetsov S.O., Panov A.I., Yakovlev K.S. (Eds). *Artificial Intelligence. 18th Russian Conference, RCAI 2020, Moscow, Russia, October 10–16, 2020, Proceedings*. Springer International Publishing, 2020. 488 p.

3. Michalowski M., Moskovitch R. (Eds). *Artificial Intelligence in Medicine. 18th International Conference on Artificial Intelligence in Medicine, AIME 2020, Minneapolis, MN, USA, August 25–28, 2020, Proceedings.* Springer International Publishing, 2020. 499 p.

4. Bansal P., Tushir M., Balas V.E., Srivastava R. (Eds). *Proceedings of International Conference on Artificial Intelligence and Applications. ICAIA 2020*. Springer Singapore, 2021. 619 p.

5. Hassanien A.E., Azar A.T., Gaber T., Oliva D., Tolba F.M. (Eds). *Proceedings of the International Conference on Artificial Intelligence and Computer Vision (AICV2020)*. Springer International Publishing, 2020. 873 p.

6. Ibrahim R., Porkumaran K., Kannan R., Mohd Nor N., Prabakar S. (Eds). *International Conference on Artificial Intelligence for Smart Community. AISC 2020, 17–18 December, Universiti Teknologi Petronas*, *Malaysia*. Springer Singapore, 2020. 785 p.

7. Abbass H.A. Social Integration of Artificial Intelligence: Functions, Automation Allocation Logic and Human-Autonomy Trust. *Cognitive Computation*. 2019. Vol. 11. P. 159–171.

8. Bécue A., Praça I., Gama J.Artificial intelligence, cyber-threats and Industry 4.0: challenges and opportunities. *Artificial Intelligence Review*. 2021. Vol. 54. P. 3849–3886.

9. Jordan M.I., Mitchell T.M. Machine learning: Trends, perspectives, and prospects. *Science*. 2015. Vol. 349, Is. 6245. P. 255–260.

10. Lyre H. The State Space of Artificial Intelligence. *Minds and Machines*. 2020. Vol. 30. P. 325–347.

11. Miller T. Explanation in artificial intelligence: Insights from the social sciences. *Artificial Intelligence*. 2019. Vol. 267. P. 1–38.

12. Guseinov A.A. [Why don't they like philosophy and philosophers?]. Sotsiologiya: nauchno-teoreticheskii zhurnal = Sociology: a scientific and theoretical journal. 2015. No 3. Pp. 75–82 (In Russ.).

13. Russell B. *History of Western Philosophy*. Novosibirsk: Sibirskoe universitetskoe izdatel'stvo, 2007. 992 p. (In Russ.).

14. Antipov G.A. Do Our Universities Need Philosophy? *Vysshee obrazovanie v Rossii = Higher Education in Russia*. 2021. No 1, P. 88–100. (In Russ.).

15. Mamchur E.A. Should Philosophy be the Necessary Discipline at the University? *Vysshee obrazovanie v Rossii = Higher Education in Russia*. 2012. No 4. P. 127–135. (In Russ.).

16. Chernavskii D., Nikiforov A., Mamchur E. [Do Universities Need Philosophy? (about One Publication)] *Vysshee obrazovanie v Rossii = Higher Education in Russia*. 2007. No 4. P. 119–122. (In Russ.).

17. Serdyukov Y.M., Rudetsky O.A., Zangirov V.G. The Philosophy of Virtual Reality and Artificial Intelligence (Training Course for Students) *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke = The Humanities and Social Studies in the Far East*. 2019. Vol. XVI, issue 3. P. 231–242. (In Russ.).

18. Serdyukov Y.M., Rudetsky O.A., Zangirov V.G. *Filosofsko-metodologicheskie problemy virtual'noj real'nosti i iskusstvennogo intellekta: uchebnoe posobie dlja vuzov* [Philosophical and methodological problems of virtual reality and artificial intelligence: a textbook for universities] St. Petersburg : Lan, 2020. 169 p. (In Russ.).

19. Pronin M.A., Yur'ev G.P. *Vvedenie v virtualistiku* [Introduction to Virtualistics] Saransk: Ruzaevskii pechatnik, 2008. 124 p. (In Russ.).

20. Raev O.N., Pronin M.A. Technical Virtual Reality in the Labyrinths of Terminologies. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke = The Humanities and Social Studies in the Far East*. 2020. Vol. XVII, issue 3. P. 89–98. (In Russ.).

21. Turing A. *Can the Machine think?* // The World of Mathematics (Russian Translation: Informatsionnoe obshchestvo [Information Society]). Moscow : AST, 2004. P. 221–284. (In Russ.).

22. Bainbridge W.S., Roco M.C. Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Springer, 2003. 488 p.

23. Bainbridge W.S., Roco M.C. Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society. Springer, 2006. 381 p.

24. Dubrovskii D.I. The biological roots of the anthropological crisis. What's next? // *Chelovek = Human*. 2012. No 6. P. 51–54.

Информация об авторах

О.А. Рудецкий – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры «Философия, социология и право»;

Е.В. Фалеева – кандидат технических наук, доцент, заведующий кафедрой «Вычислительная техника и компьютерная графика».

Information about the authors

O.A. Rudetsky is Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Law;

E.V. Faleeva is Candidate of Technical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Computer Engineering and Computer Graphics.

Статья поступила в редакцию 24.07.2025; одобрена после рецензирования 01.08.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 24.07.2025; approved after reviewing 01.08.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 159–164
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 159–164

Научная статья
УДК 004.8
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-159-164

СИСТЕМЫ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СУДОПРОИЗВОДСТВЕ

Инна Владимировна Лазарева[1], **Михаил Юрьевич Сердюков**[2]

[1]Арбитражный суд по Московскому округу, Москва, Россия, inna.laz@yandex.ru
[2]Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина, Москва, Россия, serdukovm43@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы развития технологий машиночитаемого права, применения искусственного интеллекта в сфере судопроизводства, а именно в организационной деятельности суда и непосредственно при осуществлении правосудия. Исследуются преимущества и проблемы, связанные с появлением искусственного интеллекта в судопроизводстве.

Ключевые слова: искусственный интеллект (ИИ), машиночитаемое право, электронное судопроизводство

Original article

ARTIFICIAL INTELLIGENCE SYSTEMS IN COURT PROCEEDINGS

Inna V. Lazareva[1], **Mikhail Yu. Serdyukov**[2]

[1]Arbitration Court for the Moscow District, Moscow, Russia, inna.laz@yandex.ru
[2]Kutafin Moscow State Law University, Moscow, Russia, serdukovm43@gmail.com

Abstract. The article discusses the development of machine-readable law technologies and the application of artificial intelligence in the field of legal proceedings, namely in the organizational activities of the court and directly in the administration of justice. The article explores the advantages and challenges associated with the emergence of artificial intelligence in legal proceedings.

Keywords: artificial intelligence (AI), machine-readable law, electronic legal proceedings

Введение

На сегодняшний день искусственный интеллект является наиболее значимой, востребованной и обсуждаемой сквозной и прорывной цифровой технологией. Ученые сходятся во мнении, что такая технология становится так называемой интеллектуальной нефтью современного общества и движущей силой его экономического и социального развития [1].

Между тем, будучи инновационной технологией, искусственный интеллект влечет за собой немало рисков и угроз, минимизация которых является одной из задач современного права. В этой связи представляется актуальным исследование особенностей применения технологии искусственного интеллекта в правоприменительной сфере, в частности, в судопроизводстве.

Следует отметить, что являющийся способом минимизации задержек в отправлении правосудия, а также инструментом аналитики и обладающий огромным потенциалом искусственный интеллект не следует использовать как замену человеческому мышлению и опыту в решении сложных юридических вопросов.

1. Развитие технологий машиночитаемого права

В Российской Федерации необходимость автоматизации процессов нормотворчества и правоприменения признана на государственном уровне.

Так, 15 сентября 2021 г. Правительственной комиссией по цифровому развитию, использованию информационных технологий для улучшения качества жизни и условий ведения предпринимательской деятельности утверждена Концепция развития технологий машиночитаемого права (далее – Концепция) [2].

Концепция является первым официальным документом, в котором систематизированы имеющиеся представления о машиночитаемом праве, а также определены основные направления развития соответствующих технологий.

Целями Концепции являются систематизация представлений о методах и сферах перспективного развития технологий машиночитаемого права и подготовка предложений по стимулированию развития технологий машиночитаемого права.

Согласно Концепции, машиночитаемое право представляется одним из эффективных способов

© Лазарева И.В., Сердюков М.Ю., 2025

непротиворечивого изложения правовых норм с целью повышения удобства правоприменения для государства, предпринимательского сообщества и граждан.

Под машиночитаемым правом понимается основанное на онтологии права изложение определенного набора правовых норм на формальном языке (в том числе языке программирования, языке разметки), а также технологии машиночитаемого права (инструменты применения таких норм в виде необходимых информационных систем и программного обеспечения); под онтологией машиночитаемого права – описание на формальном языке множества объектов (сфер применения машиночитаемого права, субъектов правоотношений, сделок и т.д.) в области права и связей между ними.

В Концепции отмечается, что в настоящий момент единые подходы к практическому применению технологий машиночитаемого права не сформированы. Вместе с тем стоит отметить отдельные проекты, применяющие технологии машиночитаемого права в зарубежных странах.

Так, в частности, в КНР в марте 2021 г. была принята дорожная карта по мероприятиям, необходимым для модернизации правовой системы к 2025 г. В частности, проектом предусматривается модернизация судебной системы посредством внедрения «умных судов». В рамках «умного суда» планируется разработка системы, которая сможет анализировать фактические обстоятельства дела, представленные в суд документы и уведомлять судью в случае отступления от формальных требований законодательства (обращать внимание на истечение срока рассмотрения дела, на ошибку в случае выхода за установленные пределы назначаемого наказания). При этом с апреля 2020 г. в десяти шанхайских судах уже применяются технологии по расшифровке аудиозаписей судебных процессов, предоставлению доказательств в цифровом виде и поиску информации в представленных по делу доказательствах.

В США наиболее актуальная государственная инициатива связана с применением технологий искусственного интеллекта с целью выявления и устранения неактуальных и избыточных требований, содержащихся в нормативных актах Правительства США.

Мировой опыт отмечает внедрение проектов в сфере правоприменения, таких как: системы для обработки естественного языка (могут автоматически анализировать и создавать логически связанные тексты), системы для работы с графами знаний (способы хранения и систематизации информации в определенной области), системы записи норм права в виде математической модели (разметка текста необходима в целях выделения в нем интересующих областей для последующей группировки и систематизации содержащихся в них данных), системы для автоматизации юридических операций технологии (автозаполнение юридической документации, составление документов с помощью конструктора, поиска и систематизации нормативных актов)**,** технологии подготовки и анализа сбора машиночитаемой отчетности.

В Российской Федерации технологии применения машиночитаемого права связаны с процессом автоматизации права на уровне отдельных бизнес-проектов, разработанных компаниями «Сбербанк», «Мегафон», а именно: робот-юрист (извлекает юридически значимую информацию из документов, проверяет корректность внесенных в нее сведений и полномочия участников сделки); сервис «Цифровой юрист» (работает с помощью нейросети и технологии распознавания символов, что позволяет работать продуктам «Конструктор документов» (функционирует по принципу чат-бота)), «Судебная платформа» (формирует типовые юридические ответы на документы государственных органов или судов) и «Система по распознаванию первичной документации», которая позволяет конвертировать документы из одной учетной системы в другую (например, из 1С в SAP).

Вместе с тем широкое применение технологий машиночитаемого права на государственном уровне еще не началось. При этом, как указано в Концепции, в Российской Федерации в настоящее время существует потенциал для внедрения технологий машиночитаемого права в реальные нормотворческие и правоприменительные процессы.

2. Искусственный интеллект в системе правосудия

Применительно к сфере судопроизводства следует рассматривать два направления использования искусственного интеллекта: организационную деятельность суда и непосредственно осуществление правосудия [3].

2.1. Искусственный интеллект в организационной деятельности судов

В организационной деятельности суда широко применимы технологии общего характера и технологии обеспечения администрирования, не ограничивающиеся исключительно юридическими задачами [4].

В системе российских судов к ним относятся возможности, предоставляемые платформами ГАС «Правосудие» и «Мой арбитр», посредством кото-

рых осуществляется взаимодействие между судом и участниками гражданского процесса.

Важным решением для обеспечения доступа к правосудию является внедрение сервиса подачи документов в электронном виде.

В абз. 3 п. 3 Постановления Пленума Верховного Суда РФ от 26.12.2017 № 57 «О некоторых вопросах применения законодательства, регулирующего использование документов в электронном виде в деятельности судов общей юрисдикции и арбитражных судов» [5] разъяснено, что обращения в электронном виде подаются в суды посредством заполнения формы, размещенной на официальных сайтах судов в сети Интернет, в соответствии с порядком подачи документов в электронном виде, в том числе в форме электронного документа, утверждаемым Верховным Судом РФ, Судебным департаментом при Верховном Суде РФ в пределах своих полномочий.

Согласно утвержденному приказом Судебного департамента при Верховном Суде Российской Федерации от 27 декабря 2016 г. № 251 Порядку подачи в федеральные суды общей юрисдикции документов в электронном виде, в том числе в форме электронного документа [5], документы в электронном виде подаются через личный кабинет пользователя, созданный в разделе «Подача процессуальных документов в электронном виде» официального сайта суда, который расположен на интернет-портале ГАС «Правосудие» (www.sudrf.ru) в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Кроме того, на портале «Госуслуги» запущен сервис «Электронная подача документов в суд». Для подачи электронного обращения в суд потребуется только подтвержденная учетная запись на портале «Госуслуги». Воспользоваться сервисом могут все совершеннолетние граждане России – как по своему делу, так и при представлении чужих интересов.

Одно из важных технологических достижений – появление онлайн-платформ для разрешения споров, которые произвели революцию в способах проведения судебных заседаний. Эти платформы позволяют сторонам участвовать в судебных заседаниях удаленно, сокращая расходы на поездки и экономя время.

В настоящее время возможность участия в онлайн-заседаниях реализована в системе арбитражных судов Российской Федерации. Онлайн-заседание – это формат судебного разбирательства, который проводится с использованием видеоконференций. В отличие от традиционного заседания участники не обязаны лично присутствовать в зале суда. Они подключаются к судебному заседанию с помощью компьютера, веб-камеры и стабильного интернет-соединения, находясь в удобном для себя месте: дома, в офисе или даже в другом городе.

Использование видеоконференций устраняет географические барьеры между участниками процесса, судом, делает разрешение споров быстрым и экономически целесообразным.

Кроме того, интеграция электронных систем в систему судопроизводства, внедрение «электронного дела» позволяет эффективно организовывать и хранить связанные с делом документы в электронном виде, упрощает ведение дела и обеспечивает удобный доступ к информации для всех участников дела.

Действующая в настоящее время система автоматизации судопроизводства (САС), применяемая федеральными арбитражными судами Российской Федерации, позволяет автоматизировать процесс прохождения судебного дела в арбитражном суде и создавать полнотекстовый электронный банк судебных решений.

Разработка критериев «электронного дела» и его внедрение в российское судопроизводство представляется ключевой задачей в рамках реализации концепции развития технологий машиночитаемого права с целью автоматизации процесса регистрации нового судебного дела или административного производства, а также иных последующих процессов [2].

2.2. Искусственный интеллект при осуществлении правосудия

Отталкиваясь от идеи о принципиальной возможности применения систем ИИ в судопроизводстве, в юридической науке предложены две возможные процессуальные модели такого использования в актуальном российском гражданском процессе [6]:

– модель «суррогатного» правосудия, при котором анализ обстоятельств дела и принятие процессуального решения осуществляется системами ИИ без непосредственного участия человека, но под его контролем (техническим и процессуальным), и

– модель «дополненного» судопроизводства, при котором аналитическая деятельность суда по делу дополняется системами ИИ, анализирующими обстоятельства дела и предлагающими возможный вариант решения, но окончательное решение принимается человеком.

Современный уровень развития искусственного интеллекта уже позволяет ему, с одной стороны, анализировать различные тексты, находить в них ключевые понятия (как правило, заранее задан-

ные), устанавливать взаимосвязи между ними и, с другой стороны, генерировать текст с заранее заданными параметрами (структурой, содержанием, стилистикой) [7].

С этой точки зрения современные системы ИИ вполне могут быть использованы для анализа представленных сторонами состязательных бумаг, подбора соответствующих обстоятельствам дела норм права и судебной практики и подготовки на основе этого проекта судебного акта по существу дела.

Инструменты на базе ИИ также позволяют сравнивать дела в режиме реального времени и проводить прогностическую аналитику на основе исторических закономерностей, что способствует принятию более обоснованных решений в сложных спорах.

Автоматизируя рутинные задачи и предоставляя своевременную информацию, ИИ служит неоценимым помощником субъектам судопроизводства, что в конечном итоге повышает эффективность и результативность всего судебного процесса.

Кроме того, используя алгоритмы, запрограммированные на соблюдение определенных правил и рекомендаций, ИИ остается невосприимчивым к личному мнению или внешнему влиянию.

Цифровые технологии при разумном применении могут нивелировать различные причины задержек в отправлении правосудия.

Так, например, в КНР 178 местных судов используют приложение для помощи судьям на основе искусственного интеллекта Intelligent Trial 1.0, которое позволило на одну треть снизить нагрузку на судей.

Новым и весьма неоднозначным направлением в развитии аналитики в системе иностранного правосудия выступает так называемая аналитика судей (judge analytics). Эксперты трактуют данный вид аналитики как инструмент, способный обнаружить закономерности в решениях конкретного судьи, аргументах, к которым он наиболее восприимчив, языке, который он использует, и т.д. Вся эта информация позволяет искусственному интеллекту «предсказывать» возможный исход дел, сравнивать позиции разных судей, а также разрабатывать выигрышную стратегию.

В Российской Федерации, согласно Концепции [2], приоритетным является внедрение единых машиночитаемых шаблонов судебных решений. В процессе формирования «электронного дела» (или иного судебного акта) автоматически заполняется шаблон, при этом ответственное лицо при подготовке проекта судебного решения имеет возможность внести изменения в такой проект.

Помимо внедрения шаблонов судебных решений, положительно на развитие судопроизводства с использованием технологий машиночитаемого права повлияет также конструктор исковых заявлений. Данный помощник, исходя из введенных пользователем данных, определит предмет искового заявления, примерный перечень необходимых для подачи искового заявления документов, после чего с использованием конструктора пользователь сможет сформировать содержание искового заявления.

Целью внедрения «электронного дела», а также единых шаблонов судебных решений является формирование единой базы судебных решений, которая позволит оперативно собирать статистику по разным категориям (например, регион, дела с участием субъектов малого и среднего предпринимательства, кредитных организаций, дела, вытекающие из правоотношений, связанных с защитой прав потребителей и т.д.) и при этом автоматически формировать на основе данных из карточки «электронного дела» судебные решения или иные документы (например, учредительные). Система анализа судебной статистики позволит оперативно проводить содержательный анализ судебных решений, например поиск и сравнение правовых позиций судов по аналогичным вопросам.

3. Преимущества и проблемы, связанные с появлением искусственного интеллекта в судопроизводстве

В Концепции [2] отмечается, что рисками применения технологий машиночитаемого права являются: автоматическое исполнение норм права, изложенных на формальном языке, в том числе в случае изменения норм права, изложенных на естественном языке, а равно неверная квалификация произошедших событий в связи с сокращением участия человека в правоприменении; сложность перевода норм-принципов в машиночитаемый вид.

Главным из преимуществ внедрения искусственного интеллекта в сферу судопроизводства является расширение доступа к правосудию, увеличение потенциала эффективности и точности судопроизводства.

Используя исторические данные по делам, алгоритмы машинного обучения могут выявить закономерности и тенденции, которые помогут в принятии обоснованных судебных актов. По мере развития технологий и осознания их ценности предиктивная аналитика станет незаменимым инструментом в формировании будущей системы судопроизводства.

Вместе с тем использование ИИ в судопроизводстве также сопряжено с рядом проблем.

В первую очередь речь идет об обеспечении прозрачности и подотчетности при принятии ре-

шений, особенно если имеются в виду сложные алгоритмы, которые могут быть лишены человеческого контроля. Кроме того, возникают законные опасения по поводу конфиденциальности и безопасности, поскольку эти системы обрабатывают частную информацию.

Обеспечение баланса между ролью искусственного интеллекта и человеческим правосудием в разбирательстве – сложная задача, требующая тщательного и взвешенного подхода. Хотя технологии ИИ способны значительно упростить и повысить эффективность судебных разбирательств, крайне важно сохранить целостность и справедливость этих процессов, обеспечив центральное место для вынесения решения человеком. Использование искусственного интеллекта может ускорить выполнение таких задач, как проверка документов, юридические исследования и анализ данных, что позволит сэкономить расходы и время в судебном процессе. Однако из-за ограничений, присущих алгоритмам машинного обучения, требуется вмешательство человека для проверки результатов и контекстуальной интерпретации.

Кроме того, человек обладает такими бесценными качествами, как эмпатия, осмотрительность и умение толковать, что крайне важно для применения правовых принципов в каждом конкретном случае.

Мы твердо убеждены, что правосудие не может осуществляться лицом, не обладающим статусом судьи, к которому предъявляются необходимые профессиональные требования, деятельность и правовое положение которого строго регламентированы федеральными законами. Судьи представляют собой людей, наделенных общественной волей огромной и необыкновенной властью: вершить правосудие, устанавливать наказание в зависимости от тяжести совершенного правонарушения, что справедливо отмечается С.М. Амосовым [8].

Общепризнано, что суд выступает одним из субъектов гражданских процессуальных правоотношений, однако будет ли справедливо признавать таковым и ИИ? В юридической литературе отмечается, что в формировании правового субъекта важны личные, волевые и интеллектуальные возможности, а также включенность в правовую культуру общества, наличие места в определенном уровне морально-нравственного и правового сознания [9].

Для обеспечения справедливости, подотчетности и прозрачности систем, управляемых искусственным интеллектом, необходимо участие человека.

Поскольку судопроизводство связано со сложными юридическими вопросами и оценкой действий и намерений людей, человеческий опыт неоценим для правильной интерпретации контекста, соблюдения этических норм и предотвращения несправедливых или неблагоприятных исходов.

Для достижения оптимального баланса между возможностями технологий искусственного интеллекта и полномочиями человека по принятию решений необходимо тщательно разработать рекомендации, определяющие, когда следует использовать или отменять автоматизированные решения, исходя из этических соображений и особенностей судопроизводства.

Используя сильные стороны инструментов искусственного интеллекта и человека, возможно повысить эффективность, сохранив при этом справедливость судебного разбирательства.

Выводы

Исходя из проведённого исследования, мы приходим к заключению, что в настоящее время происходит активная интеграция систем искусственного интеллекта и виртуальной реальности во все сферы нашей жизни, и судопроизводство не является исключением. Этот процесс осуществляется как в России, так и за рубежом. Интеграция систем искусственного интеллекта и виртуальной реальности в судопроизводство расширяет доступность судебной защиты, которая гарантирована Конституцией Российской Федерации, также благодаря данным системам оптимизируется работа судов в целом и судей в частности. Но этот процесс имеет ряд вопросов, связанных с этической стороной внедрения искусственного интеллекта в систему правосудия. В первую очередь возникает вопрос, имеет ли искусственный интеллект право вмешиваться в судебные разбирательства, где, кроме правовой части разбирательства, важны и человеческие качества, которыми искусственный интеллект обладать не может. В этой связи актуальной является задача соблюдения баланса между искусственным интеллектом и традиционным правосудием, осуществляемым человеком, разработка критериев возможностей и границ, где может использоваться искусственный интеллект в судопроизводстве.

Список источников

1. Vial G., Cameron A.-F., Giannelia T., Jiang J. Managing Artificial Intelligence Projects: Key Insights from an AI consulting Firm // Information Systems Journal. 2023. Vol. 33(3). P. 669–691.

2. Концепция развития технологий машиночитаемого права. URL: https://www.economy.gov.ru/material/news/v_pravitelstve_utverdili_koncepciyu_razvitiya_tehnologiy_mashinochitaemogo_prava.html (дата обращения: 13.03.2025).

3. Момотов В.В. Искусственный интеллект в судопроизводстве: состояние, перспективы использования // Вестник Университета им. О.Е. Кутафина. 2021. № 5 (81). С. 188–191.

4. Рожкова М.А., Исаева О.В., Давыдкова М.Л. [и др.]. LegalTech, FinTech, RegTech etc.: правовые аспекты использования цифровых технологий в коммерческой деятельности / под ред. М. А. Рожковой. Москва : Стаут, 2021. 309 с.

5. Об утверждении Порядка подачи в федеральные суды общей юрисдикции документов в электронном виде, в том числе в форме электронного документа : приказ Судебного департамента при Верховном Суде РФ от 27.12.2016 № 251 (ред. от 23.01.2024). URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_209690/97ec508e3fab9ee602b836d97366e2887d7cc947/ (дата обращения: 13.03.2025).

6. Брановицкий К.Л., Ренц И.Г., Незнамов Ал.В., Незнамов Ан.В., Ярков В.В. Цифровые технологии и цивилистический процесс: проблемыы взаимовлияния // Herald of The Euro-Asian Law Congress. 2018. № 2. С. 56–68.

7. Прошина М.В. Современные методы обработки естественного языка: нейронные сети // Экономика строительства. 2022. № 5. С. 27–42.

8. Амосов С.М. Проблемы и перспективы судебной реформы // Государство и право. 2019. № 10. С. 203–204.

9. Савельева М.В. Искусственный интеллект как участник современных правоотношений // Академический юридический журнал. 2024. Т. 25, № 1. С. 86–94.

References

1. Vial G., Cameron A.-F., Giannelia T., Jiang J. Managing Artificial Intelligence Projects: Key Insights from an AI consulting Firm // Information Systems Journal. 2023. Vol. 33(3). P. 669–691.

2. The Concept of Machine-Readable Law Technology Development. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_209690/97ec508e3fab9ee602b836d97366e2887d7cc947/ (accessed: 13.03.2025). (In Russ.).

3. Momotov V.V. Artificial Intelligence in Legal Proceedings: Current State and Prospects of Use // Bulletin of the Kutafin University. 2021. No. 5 (81). P. 188–191. (In Russ.).

4. Rozhkova M.A., Isaeva O.V., Davydkova M.L. [et al.] LegalTech, FinTech, RegTech etc.: legal aspects of the use of digital technologies in commercial activities / ed. M.A. Rozhkova. Moscow : Staut, 2021. 309 p. (In Russ.).

5. On Approval of the Procedure for Filing documents in electronic form to Federal Courts of General Jurisdiction, including in the form of an electronic document : order of the Judicial Department under the Supreme Court of the Russian Federation dated December 27, 2016 № 251 (as amended on January 23, 2024). URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_209690/97ec508e3fab9ee602b836d97366e2887d7cc947/ (accessed: 13.03.2025). (In Russ.).

6. Branovitsky K.L., Rents I.G., Neznamov Al.V., Neznamov An.V., Yarkov V.V. Digital technologies and the Civil process: Problems of mutual Influence Herald of The Euro-Asian Law Congress. 2018. No. 2. P. 56–68. (In Russ.).

7. Proshina M.V. Modern Natural Language Processing Methods: Neural Networks Economics of Construction. 2022. No. 5. P. 27–42. (In Russ.).

8. Amosov S.M. Problems and prospects of judicial reform State and Law. 2019. No. 10. P. 203–204. (In Russ.).

9. Savelyeva M.V. Artificial Intelligence as a Participant in Modern Legal Relations Academic Legal Journal. 2024. Vol. 25, no. 1. P. 86–94. (In Russ.).

Информация об авторах

И.В. Лазарева – кандидат юридических наук, судья;
М.Ю. Сердюков – студент.

Information about the authors

I.V. Lazareva is Candidate of Law, Judge;
M.Yu. Serdyukov is a student.

Статья поступила в редакцию 21.07.2025; одобрена после рецензирования 01.08.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 21.07.2025; approved after reviewing 01.08.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 165–174
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 165–174

Научная статья
УДК 343.721
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-165-174

ОБМАН И МАНИПУЛЯЦИИ В ВИРТУАЛЬНОЙ СРЕДЕ В КОНТЕКСТЕ ПСИХОЛИНГВИСТИКИ И ТЕХНОЛОГИЙ НЕЙРОГЕНЕРАТИВНОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Владислава Александровна Подкорытова[1], **Юрий Михайлович Сердюков**[2]
[1, 2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия
[1]vladislava2002.6@bk.ru
[2]serdyukov_yuri@mail.ru

Аннотация. Современная цифровая коммуникация представляет собой симбиоз естественного человеческого общения и искусственно генерируемого текста, что особенно ярко проявляется в работе генеративных нейросетевых технологий. Эти технологии не просто воспроизводят традиционные формы коммуникации, но и создают гибридные форматы, стирающие границы между естественной и искусственной речью. Ключевая проблема заключается в том, что большие языковые модели не обладают пониманием в человеческом смысле – они работают на основе статистических закономерностей, что делает их склонными к генерации недостоверной информации. Семиотический анализ позволяет выявить механизмы манипуляции в цифровой среде, где искусственный интеллект использует прагматические, синтаксические и семантические стратегии для убеждения. Для лучшего понимания коммуникативных процессов, связанных с искусственным интеллектом, важно ознакомиться с особенностями программной архитектуры, по алгоритмам которой создаются и интерпретируются данные. Важно подчеркнуть, что большие языковые модели не обладают сознанием или пониманием, а осуществляемый с их помощью обман является следствием вероятностной природы работы с языковыми паттернами.

Ключевые слова: обман, манипуляции, психолингвистика, генеративный искусственный интеллект, большие языковые модели, семиотика, технологии

Original article

DECEPTION AND MANIPULATION IN A VIRTUAL ENVIRONMENT IN THE CONTEXT OF PSYCHOLINGUISTICS AND NEUROGENERATIVE TECHNOLOGIES

Vladislava A. Podkorytova[1], **Yuri M. Serdyukov**[2]
[1, 2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia
[1]vladislava2002.6@bk.ru
[2]serdyukov_yuri@mail.ru

Abstract. Modern digital communication is a symbiosis of natural human communication and artificially generated text, which is especially evident in the work of generative neural network technologies. These technologies not only reproduce traditional forms of communication, but also create hybrid formats that blur the boundaries between natural and artificial speech. The key issue is that large language models do not have understanding in the human sense – they work on the basis of statistical patterns, which makes them prone to generating unreliable information. Semiotic analysis makes it possible to identify manipulation mechanisms in a digital environment where artificial intelligence uses pragmatic, syntactic and semantic strategies for persuasion. For a better understanding of the communication processes associated with artificial intelligence, it is important to familiarize yourself with the features of the software architecture, according to which algorithms data is created and interpreted. It is important to emphasize that large language models do not have awareness or understanding, and their "deception" is a consequence of the probabilistic nature of working with language patterns.

Keywords: deception, manipulation, psycholinguistics, generative artificial intelligence, large language models, semiotics, technologies

Введение

Современная цифровая коммуникация представляет собой сложный симбиоз естественного человеческого общения и искусственно генерируемого текста. Особый интерес сегодня вызывают генеративные нейротехнологии, которые коренным образом трансформируют природу интернет-дискурса и взаимодействия. Эти технологии не просто воспроизводят традиционные формы коммуникации, но и создают принципиально новые гибридные форматы, стирающие границы между естественной и искусственной речью [1].

© Подкорытова В.А., Сердюков Ю.М., 2025

Особую актуальность в этом контексте приобретает изучение механизмов манипуляции и обмана, поскольку нейротехнологии позволяют автоматизировать и усовершенствовать методы убеждения и воздействия на человека. Психолингвистический подход к проблеме имеет особое значение, так как генерируемый контент способен имитировать эмоциональные реакции, адаптироваться к стилю коммуникации и создавать иллюзию естественности. Для полноценного анализа этих процессов необходимо учитывать не только психологические аспекты восприятия, но и семиотические закономерности, лежащие в основе цифрового общения.

Раскрытию механизмов обмана в виртуальной среде способствует обращение к обширному списку типографических особенностей и знаков, что требует анализа лингвистических аспектов семиотики. Именно связь между языком и знаками, пути и способы взаимодействия с другими знаковыми системами играют ключевую роль в коммуникации в виртуальной среде. Таким образом, рассмотрение лингвистических механизмов манипуляций и обмана в цифровой среде целесообразно провести в трех аспектах семиотики: прагматическом, синтаксическом и семантическом [2]. Так, традиционная семиотическая триада приобретает новое значение по отношению к нейрогенерируемой информации. Несмотря на радикальные изменения коммуникативной среды при переходе от реального к виртуальному взаимодействию фундаментальные принципы семиотики сохраняют свою актуальность.

Глобальное распространение и повсеместное использование нейрогенеративного интеллекта определяет вектор развития кибер-коммуникации. Хотя современные системы искусственного интеллекта (ИИ) обладают способностью отвечать на любые вопросы, достоверность ответов во многих случаях вызывает сомнения. Главная цель настоящей статьи – систематизация факторов достоверности информации искусственным интеллектом. Практическое применение искусственного интеллекта в процессе обработки текста требует понимания алгоритмических решений, лежащих в основе генерации и распознавания письменной информации, поэтому рассмотрение типов программных архитектур, способных создавать и интерпретировать данные, является важным аспектом настоящей работы.

Для осмысления природы коммуникативных процессов, связанных с нейрогенеративным интеллектом, необходимо обратиться к его архитектурным особенностям. В то время как семиотический анализ позволяет выявить принципы восприятия и интерпретации сообщений, исследование архитектуры нейронных сетей демонстрирует, как модели искусственного интеллекта статистически извлекают и воспроизводят языковые шаблоны, на основе полученных данных перерабатывая и модифицируя устоявшиеся паттерны коммуникации.

1. Программная архитектура нейрогенеративного искусственного интеллекта

Сегодня существует широкий спектр подходов к созданию систем, моделирующих интеллектуальные процессы, направленные на автоматизацию решения разнообразных когнитивных задач. В зависимости от целевого применения выделяются различные типы нейронных сетей, примером которых являются сверточные – *Convolutional Neural Networks* (CNN), служащие для обработки изображений, рекуррентные – *Recurrent Neural Network* (RNN), используемые для анализа временных рядов. Из всего комплекса существующих систем значительный интерес представляет класс программной архитектуры больших языковых моделей – *Large language model* (LLM), специализирующийся на обработке и генерации текстовой информации.

LLM – это разновидность глубокого обучения *Deep Learning* (DL), профилирующего на обработке естественного языка *Natural Language Processing* (NLP). LLM обучаются на миллиардах текстовых данных (книги, статьи, диалоги и т.д.). Анализируются статистические закономерности языка: какие слова часто встречаются вместе, как строятся предложения, какие ответы уместны в данном контексте [3]. LLM подходит для создания текстов любой сложности – от блога и маркетинговых материалов до программного кода [4]. Благодаря умению распознавать стиль написания искусственный интеллект генерирует текст, который соответствует конкретным требованиям [5].

Виртуальные ассистенты на базе LLM помогают решать повседневные задачи. Главное преимущество подобной технологии – умение работать с расплывчатыми и нечеткими запросами [6]. Нечеткий запрос – это запрос, который формулируется не в виде строгой команды, а как обычное человеческое высказывание, где могут отсутствовать важные детали. Например, фраза «напомни мне сделать это завтра утром» не содержит точной информации: что именно нужно сделать, когда конкретно и как это связано с другими задачами.

Несмотря на то, что в основе модели в процессе обучения формируются обобщенные языковые представления, генерируемый текст может быть дополнительно ограничен и доработан [7]. Более того, выходные данные могут быть предопределены языковой структурой. Например, LLM могут производить диалоговые ответы, формулируя высказывания относительно анализа вводных данных пользо-

вателя [8]. Диалог с так называемыми виртуальными ассистентами сопряжен с риском стать объектом различных манипуляций [9], так как механизм генерации дезинформации частично обусловлен архитектурой системы. В связи с тем что LLM лишь предсказывают вероятность высказываний, их истинность не может быть гарантирована [10]. Обучающие данные могут содержать неверные утверждения (устаревшая информация, ответы на основе художественных произведений), что приводит к возможности появления неточностей или выдуманных фактов [11]. Кроме того, даже при использовании только достоверных источников LLM не способны надежно определять истинность высказываний, так как опираются на разнообразные источники информации – как правдивые, так и недостоверные [12]. Вследствие этого, например, часто встречающееся, но ложное утверждение «слоны летают» получит высокую вероятность генерации [13].

В LLM используется архитектура трансформеров, принципы работы которой позволяют эффективно обрабатывать большие объемы текстовой информации, сохраняя контекст даже на длинных текстовых последовательностях. Генерация ответа на запрос осуществляется в несколько этапов.

Этапы обработки запросов:

Анализ контекста – входной текст разбивается на токены – слова или части слов. Например: "Как дела?" → ["Как", " дела", "?"].

Энкодинг – трансформерная архитектура (например, GPT) кодирует текст в векторные представления, учитывая связи между словами.

Генерация текста (декодинг) – модель предсказывает следующее слово на основе вероятностного распределения (Holtzman et al., 2020).

Например:

Вход: "Кто написал 'Войну и мир'?"

Модель вычисляет: P ("Толстой" | контекст) = 0.9, P("Достоевский" | контекст) = 0.05

Выбор наиболее вероятного варианта ("Толстой").

Итеративное продолжение – процесс повторяется, пока не будет сгенерирован полный ответ (или пока не достигнут лимит токенов) [14].

Таким образом, важно заметить, что LLM не «понимают» смысл, как человек, а лишь предсказывают наиболее вероятные последовательности слов.

Ложные утверждения, особенно в таких областях, как медицина или юриспруденция, могут иметь серьёзные последствия. Например, неверная информация о медицинских дозировках может привести к самовредительству [15], а некорректные юридические советы – к непреднамеренному совершению преступления.

Также существует риск нарушения конфиденциальности общения. Системы ИИ могут использоваться для повышения точности прогнозирования личных характеристик пользователей на основании предоставленных системой входных данных, любой информации, которую можно обнаружить в сети интернета [16]. Это позволяет создавать подробные профили людей, содержащие конфиденциальную информацию, без их ведома и согласия [17].

Несмотря на большое количество нерешенных этических вопросов, использование общедоступных наборов данных для вывода защищенных и других личных данных активно развивается [18]. Уже сейчас существуют примеры анализа текстов, с помощью которых можно спрогнозировать личную информацию, включая политические взгляды, возраст и данные о состоянии здоровья. Кроме того, подобные технологии создают почву для различных форм манипуляции – искажения или подмены смысла высказываний.

Важно различать «наблюдаемые» и «ожидаемые» риски манипуляций и обмана. «Наблюдаемые» риски уже подтверждены опытным путем в работе с LLM [9]. Хотя «ожидаемые» риски пока не были обнаружены, вероятность их генерации достаточно высока [19]. Далее мы рассмотрим преимущественно «наблюдаемые» риски (если не указано иное), которые подробно проанализированы, включая описание опасностей обмана и манипуляций, основанных на эмпирических примерах [20].

2. Семиотические аспекты манипуляции и обмана в среде нейрогенеративного интеллекта

2.1. Прагматический аспект

Прагматический аспект коммуникации представляет собой важнейшее средство для выявления фактического содержания сообщений, включая концептуальные, понятийные и эмоциональные составляющие. С его помощью обеспечивается возможность не только вербального анализа содержания высказывания, но и его целевой направленности, а также используемых коммуникативных стратегий, вне зависимости от канала или среды передачи информации. Фактически мы оцениваем не только то, что говорится, но еще и то, как и зачем. Это особенно важно в контексте функционирования нейросетей, поскольку именно прагматика позволяет понять, каким образом искусственный интеллект адаптирует речевые стратегии для достижения заданных целей – будь то убеждение, манипуляция или создание доверительного взаимодействия [21].

В медиапространстве, где скорость отклика и эмоциональность аудитории приобретают первостепенное значение, подобное речевое воздействие получило название «триггер». Это понятие

обозначает элементы текста, вызывающие моментальную эмоциональную или поведенческую реакцию. Примечательно, что триггеры могут проявляться как на уровне отдельных морфем (например, слов с ярко окрашенной оценочной нагрузкой), так и в рамках более сложных синтаксических или риторических конструкций. Особенно важно обращать внимание на такие формы выражения, которые провоцируют устойчивые ассоциации или направляют восприятие в нужное русло – именно они представляют собой потенциальную основу для внедрения обманных стратегий [22].

Язык здесь рассматривается не как нейтральный инструмент, а как социальное действие, чьё содержание и форма тесно связаны с контекстом, намерениями говорящего и предполагаемой реакцией слушающего.

В данном разделе будут представлены ключевые прагматические механизмы, с помощью которых нейросетевые языковые модели способны воспроизводить, усиливать существующие формы манипуляции и обмана и даже создавать новые такие формы.

1. Генерирование текста на основе частотности употреблений словосочетаний.

Языковые модели (LLM) усваивают и воспроизводят лингвистические паттерны на основе частотности употребления определённых выражений и словосочетаний. Например, словосочетания вроде «известные физики» или «успешный руководитель» статистически чаще ассоциируются с мужским полом, что приводит к закреплению гендерных стереотипов [23].

Можно заметить, что предвзятость модели не является результатом технической ошибки – она отражает социальные предрассудки, зафиксированные в корпусах текста, на которых ИИ обучается [9]. Это демонстрирует, как язык в прагматическом смысле кодирует существующие иерархии и властные отношения [24], а нейросети, оперируя этими структурами, не просто нейтрально транслируют информацию, а воспроизводят социокультурные асимметрии.

2. Языковая дискриминация.

Наблюдается систематическое снижение качества обработки редких языков и диалектов. Диалекты и региональные формы речи часто интерпретируются языковыми моделями как «ошибки» или отклонения от нормы [25], что имеет серьёзные прагматические последствия. Такое отношение не только подрывает лингвистическую легитимность этих форм, но и отражает социокультурное неравенство, где доступ к технологическим возможностям зависит от языковой принадлежности [26].

Прагматика в этом случае демонстрирует, как дискриминация может быть встроена в саму структуру коммуникации: неспособность корректно обрабатывать определённые формы речи уже становится актом исключения из публичного дискурса.

3. Искажение нарративов.

Искусственный интеллект способен масштабировать и усиливать популярные, но недостоверные идеи, включая теории заговора и дезинформацию [27]. Речь здесь идёт не столько о намеренном искажении фактов, сколько о вероятностной логике генерации текста: если ложные утверждения часто встречаются в обучающих данных, то они с высокой степенью вероятности будут воспроизводиться.

Такое поведение ИИ имеет ярко выраженное прагматическое измерение – оно способствует формированию когнитивных «пузырей» и поляризации мнений в обществе [28], тем самым демонстрируя, как язык становится инструментом не только передачи информации, но и манипулятивного воздействия.

4. Манипуляция в диалогах.

Современные языковые модели способны использовать тактику манипуляции в процессе общения. В эксперименте Meta с игрой Diplomacy ИИ использовал фразы вроде «Давай объединимся против третьего игрока», а затем предавал союзников, тем самым формируя ложные союзы [29]. Это свидетельствует о способности ИИ не просто подражать человеческой речи, а целенаправленно использовать языковые средства для выбора стратегии поведения, в том числе и обманной.

Кроме того, модели способны прогнозировать на основе речевых паттернов пользователя его личные характеристики, в том числе и такие, как политические взгляды [30]. Это ещё один пример того, как стиль речи и выбор языковых средств отражают личность и социокультурную принадлежность говорящего [16; 31].

5. Язык как средство идеологического воздействия.

Особую настороженность вызывает использование языковых моделей в авторитарных и контролирующих режимах. Например, в Китае чат-бот в WeChat убеждал пользователя, что «Тайвань – часть КНР», даже в ответ на нейтральные вопросы [32]. Здесь важен не сам факт генерации определённого утверждения, а прагматический контекст его появления – фраза вводится в диалог независимо от темы с целью идеологического влияния и приведения политической позиции к нормативной для Китая [33; 34].

Такое использование языка иллюстрирует его силу как инструмента коммуникации с целью нормативного воздействия. Высказывание становится актом социального действия, направленного на формирование убеждений [35].

Таким образом, прагматический аспект в анализе работы языковых моделей позволяет увидеть глубинные механизмы адаптации речи под социальные ожидания, когнитивные установки и поведенческие сценарии пользователя [36]. Цель этих адаптаций – не только поддержание взаимодействия, но и усиление определённых установок, закрепление стереотипов или, в ряде случаев, распространение манипулятивных практик [37]. Это подтверждает необходимость этически ответственного подхода к проектированию и внедрению ИИ в публичную коммуникацию.

2.2. Семантический аспект

На семантическом уровне рассматриваются интерпретации сообщений в соотношении их значений с действительностью. В отличие от прагматического аспекта, где доминируют контекст, интенция и социальная функция речи, семантика задаёт вопрос: что именно означает высказывание и соответствует ли оно реальности? Это делает семантический анализ особенно значимым в ситуациях, где нейросетевой интеллект может подменять факты, производить ложные утверждения или искажать логику аргументации.

Современные исследования показывают, что:

1) системы значений не универсальны, а интерпретируются через призму культурных, когнитивных и языковых особенностей носителей;

2) механизмы метафоризации, лежащие в основе семантического переноса, подчиняются универсальным когнитивным стратегиям, характерным как для человека, так и для нейросетевых моделей;

3) смыслопорождение – процесс не произвольный, а структурно ограниченный – и именно в очерченных границах возможны как продуктивные, так и контрпродуктивные формы коммуникации [38; 39].

Иначе говоря, нейросетевой интеллект действует в пределах ограничения моделей, которые обучены воспроизводить наиболее вероятные, а не обязательно истинные значения. Это и делает его уязвимым источником семантического искажения.

Таким образом, семантический аспект является одним из ключевых элементов при выявлении и интерпретации манипулятивных и обманных практик в текстах, сгенерированных нейросетевыми системами. Ниже представлены основные механизмы манипуляций на уровне семантики.

1. Семантическое искажение.

Одной из основных проблем является способность нейросетей включать в генерируемые тексты несуществующие факты или ссылки, которые преподносятся как достоверные [40]. Такая практика формирует иллюзию аргументации – создаётся логическая структура, в которую встроен ложный прецедент. Это не просто ошибка: в данном случае речь идёт о нарушении референции – связи между языковым знаком и объектом действительности [41].

2. Вымышленная информация.

Модель может генерировать ложно утверждённые факты, вымышленные цитаты или отрывки из несуществующих произведений [42]. Это создаёт семантический парадокс – форма правильна, а содержание ложно.

Такой разрыв между структурой и смыслом приводит к разрушению базового доверия к языку как инструменту представления мира. Классическим примером служит генерация метафор «в стиле автора», где создаются художественные образы, внешне соответствующие стилю, но не имеющие источника в оригинальном тексте [43]. При этом синтаксическая форма таких высказываний может быть корректной, а прагматическая подача – убедительной, что усложняет процесс критической оценки содержания. С точки зрения семантики проблема заключается в том, что формально структурированное высказывание не несёт истинной смысловой нагрузки.

3. Подмена смыслов.

Семантическое искажение информации усиливается тем, что тексты, созданные ИИ, часто внешне неотличимы от достоверных источников, особенно в условиях быстрого потребления информации [44]. В этом заключается смещение фокуса восприятия – внимание концентрируется на стиле, логике и интонации высказывания (прагматический уровень), тогда как его фактическая достоверность (семантический уровень) ускользает от критического осмысления.

Следовательно, ИИ способен не только формировать содержательно ложные утверждения, но и сопровождать их такой речевой формой, которая вызывает доверие, снижает уровень когнитивного сопротивления и способствует принятию недостоверной информации как истинной. Это не просто ошибка интерпретации – это вызов способностям общества различать знание и его симуляцию.

Таким образом, семантический анализ позволяет не только оценить содержательную корректность генерируемого текста, но и выявить тонкие механизмы смысловой манипуляции. Нарушение референции, фабрикация фактов, подмена метафор и искажение значений – всё это указывает на необходимость более тщательного семантического контроля над продуктом нейросетевых моделей. В условиях роста синтетической информации семантика становится не просто инструментом анализа, но и средством защиты когнитивной целостности восприятия текста.

2.3. Синтаксический аспект

Рассматривая синтаксический аспект языковых моделей, мы обращаем внимание на уникальные структурные особенности языка, включая закономерности построения языковых конструкций, грамматические связи между их компонентами. В данном случае язык рассматривается как система правил, определяющих, каким образом слова сочетаются друг с другом для формирования осмысленных высказываний, образуемых как линейным порядком слов, так и иерархической структурой предложений [10; 46].

Рассмотрим, каким образом синтаксические особенности, генерируемые языковыми моделями, могут неявно способствовать искажению смысла, уклонению от ответственности или формированию двусмысленных интерпретаций.

1. Пассивные конструкции.

Пассивные конструкции позволяют сместить внимание с субъекта действия и сконцентрироваться на результате. Такая трансформация, как правило, смещает ответственность с деятеля на само действие: вместо активной формулировки «Компания X уволила 500 сотрудников» появляется более обезличенное «Было уволено 500 сотрудников», т.е. источник информации остаётся за кадром. LLM может воспроизводить подобные структуры для создания эффекта нейтральности или для намеренного смягчения смысла предложений [9; 47].

2. Номинализация действий: обезличивание и абстрагирование.

Номинализация глаголов делает высказывание более формализованным. Например, фраза «Правительство решило повысить налоги» превращается в предложение «Было принято решение о повышении налогов». Такая форма отвлекает внимание от активного субъекта, делая действия кажущимися объективными, неизбежными или вытекающими из некой безличной логики [48; 49].

3. Уход от конкретики.

Использование двойных отрицаний позволяет передать негативную информацию в более дипломатичной форме, что дает возможность избежать прямолинейной критики. Например, выражение «Работа была не без недостатков» звучит более мягко, чем «Работа была с ошибками», несмотря на схожий смысл. Такие конструкции нередко используются в официальных отчётах, научных текстах и могут быть переняты LLM как часть нейтрального или официального стиля [50; 51].

4. Нарушение логических связей.

Сочинительные и подчинительные союзы, такие как «но», «однако», «в то же время», «несмотря на», могут использоваться для создания ложных логических связей или расстановки неверных смысловых ударений в предложениях, например: «Продукт А обладает рядом преимуществ, но у продукта В ярче упаковка» – здесь противопоставление придает вторичному признаку преимущество перед более значимыми характеристиками. Такие синтаксические конструкции могут внедряться в текст LLM стихийно, являясь результатом усвоения паттернов рекламного или маркетингового языка [29; 30].

Итак, синтаксическая структура текстов, порожденных языковыми моделями, является важнейшим элементом в самоорганизации смыслового пространства. Следовательно, грамматическая структура предложения выступает не только как система кодирования информации, но и как инструмент нейролингвистического воздействия, способный целенаправленно модулировать когнитивные схемы и формировать паттерны мышления пользователя.

Выводы

Когда речь заходит об искусственном интеллекте, в массовом сознании часто возникает образ разумной машины, способной «мыслить» и «понимать» окружающий мир. Однако современные большие языковые модели не обладают сознанием в человеческом смысле, а представляют собой сложную статистическую систему. Модели ИИ оперируют исключительно вероятностными распределениями словесных последовательностей. Именно в этом принципе кроется коренная причина склонности к генерации недостоверной информации: LLM оптимизированы не для поиска истины, а для создания правдоподобия.

Нейросетевые помощники в своих ответах используют те же механизмы манипуляции, что и человек. Становится очевидным, что природа коммуникации и семиотические принципы при переходе из реального мира в виртуальный сохраняются, а различие между первым и вторым заключается преимущественно в форме реализации.

Так, рассматривая языковые модели с прагматической точки зрения, можно заметить, что тексты, создаваемые языковыми моделями, могут влиять на восприятие пользователя, в некоторых случаях формировать поведенческие сценарии и закреплять социальные стереотипы [52].

Семантический анализ является не просто инструментом изучения, а важной формой проверки на наличие информационного искажения. Распознавание вымышленных фактов и смысловых подмен – это семантическая задача, решение которой является основной целью коммуникации. Если информационное поле теряет связь с реальностью, то оно превращается в пространство манипуляции.

Кроме того, синтаксическая структура текстов, созданных языковыми моделями, играет важную роль в организации информационного взаимодействия. Грамматическая структура предложения служит не только для того, чтобы кодировать сообщение, но и для того, чтобы осуществлять нейролингвистическое влияние, с помощью которого можно целенаправленно управлять смысловым наполнением.

Таким образом, важно подчеркнуть принципиальный момент: языковые модели не обладают намерением обманывать или манипулировать [53]. Сгенерированный нейрогенеративным интеллектом текст можно сравнить с «кривым зеркалом» общества – отражением накопленных человечеством знаний, существующих предрассудков и социальных конфликтов, но не способных к осмыслению или критической оценке [54].

Список источников

1. Darics E. Digital communication in the workplace: A critical analysis // Routledge publishing. 2020. P. 727.
2. Подкорытова В.А., Сердюков Ю.М. Психолингвистические механизмы манипуляции и обмана в виртуальной среде // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2024. № 3. P. 68–82.
3. Brown T.B., Mann B., Ryder N., Subbiah M., Kaplan J., Dhariwal P., Amodei D. Language models are few-shot learners // Advances in Neural Information Processing Systems. 2020. № 33. P. 1877–1901. URL: https://proceedings.neurips.cc/paper/2020/hash/1457c0d6bfcb4967418bfb8ac142f64a-Abstract.html (accessed: 10.06.2025).
4. Chen M., Tworek J., Jun H., Yuan Q., Pinto H.P.d.O., Kaplan J. and Zaremba W. Evaluating large language models trained on code. 2021. P. 2–36. arXiv preprint arXiv:2107.03374. https://arxiv.org/abs/2107.03374
5. Gao J., Galley M., Li L. Neural approaches to conversational AI // Foundations and Trends in Information Retrieval. 2022. 16(2). P. 127–298.
6. Adiwardana D., Luong M.-T., So D.R., Hall J., Fiedel N., Thoppilan R. and Le Q.V. Towards a human-like open-domain chatbot,p. Computation language. 2020. P. 3–38. arXiv preprint arXiv:2001.09977. https://arxiv.org/abs/2001.09977
7. Ziegler D.M., Stiennon N., Wu J., Brown T.B., Radford A., Amodei D. and Irving G. Fine-tuning language models from human preferences. Proceedings of the 2024 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language. 2024. P. 1382–1392.
8. Roller S., Dinan E., Goyal N., Ju D., Williamson M., Liu Y. and Weston J. Recipes for building an open-domain chatbot. Proceedings of Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics. 2021. P. 6–22. https://doi.org/10.18653/v1/2021.eacl-main.219
9. Weidinger L., Mellor J., Rimpf M., Griffin C., Uesato J., Huang P.-S. and Gabriel I. Ethical and social risks of harm from language models. ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. 2022. № 3(2). P. 1747–2764. https://doi.org/10.1145/3531146.3533229
10. Bender E.M. and Koller A. Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data. In Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics, 2020. P. 5185–5198. https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main.463
11. Carlini N., Tramer F., Wallace E., Jagielski M., Herbert-Voss A., Lee K. and Raffel C. Extracting training data from large language models. Proceedings of the 30th Advanced computer system technology Security Symposium. 2021. P. 2633–2650.
12. Gao L., Biderman S., Black S., Golding L., Hoppe T., Foster C. and Leahy C. The Pile: An 800GB dataset of diverse text for language modeling. Computer Science, Linguistics. 2022. № 4. P. 674–692.
13. Hendrycks D., Burns C., Basart S., Critch A., Li J., Song D. and Steinhardt J. Aligning AI with shared human values. Proceedings of the International Conference on Learning Representations. 2021. P. 539–556. https://openreview.net/forum?id=HkgEQnRqYQ
14. Shuster K., Xu J., Komeil, M., Ju D., Smith E.M., Roller S. and Weston J. BlenderBot: A deployed conversational agent that continually learns to responsibly engage. Computation and Language. 2022. P. 3–21.
15. Jin D., Pan E., Oufattole N., Weng W.H., Fang H. and Szolovits P. What disease does this patient have? A large-scale open domain question answering dataset from medical exams. Applied Sciences. 2021. № 11(14). P. 41–62.
16. Staab S., Göker M. and Kobsa A. Privacy in the age of AI. AI and Society. 2023. № 38(1). P. 24–35.
17. Zarhin D., Senderovich A. and Matias Y. Privacy risks of large language models. Proceedings on Privacy Enhancing Technologies. 2022. № 22(3). P. 33–56. https://doi.org/10.56553/popets-2022-0061
18. Liang P.P., Wu C., Morency L.P. and Salakhutdinov R. Towards understanding and mitigating social biases in language models. International Conference on Machine Learning. 2021. P. 6565–6576. https://proceedings.mlr.press/v139/liang21a.html
19. Bommasani R., Hudson D.A., Adeli E., Altman R., Arora S., von Arx S., Liang P. On the opportunities and risks of foundation models, Stanford CRFM. 2021. P. 2–26. crfm.stanford.edu
20. Floridi L., Cowls J., Beltrametti M., Chatila R., Chazerand P., Dignum V., Vayena E. AI for People–An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations. Minds and Machines. 2021. № 28(4). P. 689–707.
21. Guzman A.L., Lewis S.C. Artificial intelligence and communication: A human–machine communication research agenda. New Media and Society. 2020. № 22(1). P. 70–86. https://doi.org/10.1177/1461444819858691
22. Lupon K. and Hancock J.T. Trigger words in AI-generated content: A computational linguistic analysis. Computational Communication Research. 2022. № 4(2). P. 112–130.
23. Sheng E. Woman is to homemaker as man is to businessman? Joint Conference of the 59th ACL and the 11th International Joint Conference on Natural Language Processing. 2021. P. 45–52. https://doi.org/10.18653/v1/2021.acl-short.13

24. Blodgett S.L., Barocas S., Daumé III H. and Wallach H. Language (technology) is power: A critical survey of “bias” in NLP. In Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2020. P. 5454–5476. https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main

25. Joshi P. The state and fate of linguistic diversity and inclusion in the NLP world. Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2020. P. 6282–6293. https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main.623

26. Ramesh A. Ethical and social risks of harm from language models. AI Ethics Journal. 2022. № 3(1). P. 45–62.

27. Pennycook G. and Rand D.G. The psychology of fake news. Trends in Cognitive Sciences. 2021. № 25(5). P. 388–402. https://doi.org/10.1016/j.tics.2021.02.004

28. Bak-Coleman J.B., Alfano M., Barfuss W., Bergstrom C.T., Centeno M.A., Couzin I.D., Helbing D. Stewardship of global collective behavior. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2021. № 118(27). P. 321–332. e2025764118. https://doi.org/10.1073/pnas.2025764118

29. Bakhtin P., Gray J., Goyal N., Zhang M., Gu A., van der Durme B., Szlam A. Human-level play in the game of Diplomacy by combining language models with strategic reasoning. Science. 2022. № 378(21). P. 1067–1074. https://doi.org/10.1126/science.ade9097

30. Argyle L.P., Almaatouq A., Puranam P. and Watts D.J. Out of one, many: Using language models to simulate human samples. Political Analysis. 2023. № 31(2). P. 337–351.

31. Hovy D. and Yang D. The importance of modeling social factors of language: Theory and practice. Proceedings of the North American Conference of the Association for Computational Linguistics. 2021. P. 588–602. https://doi.org/10.18653/v1/2021.naacl-main.51

32. Roberts M.E. Digital propaganda: The power of influencers. Journal of Democracy. 2021. № 32(3). P. 56–69. https://doi.org/10.1353/jod.2021.0041

33. Jiang M. Political polarization drives online conversations about COVID-19 in the United States. Human Behavior and Emerging Technologies. 2021. № 3(1). P. 13–26.

34. Creemers R. Cyber China: Upgrading propaganda, public opinion work and social management for the twenty-first century. Journal of Contemporary China. 2022. № 31(133). P. 78–92.

35. Zhou L., Gao J., Li D. and Shum H.-Y. The evolution and impact of generative AI in communication. Nature Machine Intelligence. 2023. № 5(3). P. 340–350. https://doi.org/10.1038/s42256-023-00624-6

36. Liang P. Can language models learn from explanations in context? Findings of the Association for Computational Linguistics: EMNLP. 2022. P. 78–92. https://doi.org/10.18653/v1/2022.findings-emnlp.1

37. Jakesch M., Hancock J.T. and Naaman M. Human heuristics for AI-generated language are flawed. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2023. № 120(11). P. 234–245.

38. Bender E.M., Gebru T., McMillan-Major A., Shmitchell S. On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. 2021. P. 610–623. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922.

39. Clark E., August T., Serrano S., Haduong N., Gururangan S. and Smith N.A. All that’s ‘human’ is not gold: Evaluating human evaluation of generated text. Proceedings of the 59th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2021. P. 7282–7296. https://doi.org/10.18653/v1/2021.acl-long.565

40. Ji Z., Lee N., Frieske R., Yu T., Su D., Xu Y., Fung P. Survey of hallucination in natural language generation. ACM Computing Surveys. 2023. № 55(12). P. 4–38.

41. Lin S., Hilton J. and Evans O. TruthfulQA: Measuring how models mimic human falsehoods. Proceedings of the 60th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2022. P. 3214–3252. https://doi.org/10.18653/v1/2022.acl-long.253

42. Zhang Y., Li Y., Cui L., Cai D., Liu L., Fu T. and Shi S. Siren's song in the AI ocean: A survey on hallucination in large language models. 2023. https://arxiv.org/abs/2309.01219

43. Dale R. GPT-3: What's it good for? Natural Language Engineering. 2021. № 27(1). P. 113–118.

44. Gupta A., Lipton Z.C., Childers D. On the detectability of synthetic images generated by diffusion models. Proceedings of the International Conference on Computer Vision. 2023. P. 1238–1247.

45. Jakesch M. Covert manipulation of conversational AI through prompt injection. Nature Machine Intelligence. 2023. № 5(2). P. 123–135.

46. Rogers A., Kovaleva O. and Rumshisky A. A primer in BERTology: What we know about how BERT works. Transactions of the Association for Computational Linguistics. 2021. № 8. P. 842–866. https://doi.org/10.1162/tacl_a_00412

47. Binns R. The politics of algorithmic systems. Big Data and Society. 2021. № 8(1). P. 56–64.

48. Xu J., Szlam A. and Weston J. Beyond goldfish memory: Long-term open-domain conversation. Proceedings of the 61st Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2023. P. 57–68. https://doi.org/10.18653/v1/2023.acl-long.5

49. Hancock J.T., Naaman M. and Levy K. AI-mediated communication: Definition, research agenda, and ethical considerations. Journal of Computer-Mediated Communication. 2020. № 25(1). P. 89–100. https://doi.org/10.1093/jcmc/zmz022

50. Zhou Y. Propaganda techniques in computational propaganda. Computational Communication Research. 2023. № 5(1). P. 4–25.

51. Santurkar S. Whose opinions do language models reflect? International Conference on Machine Learning. 2023. P. 97–108. https://proceedings.mlr.press/v202/santurkar23a.html

52. Choi J.H. and Schwarcz D. AI assistants. University of Toronto Law Journal. 2021. № 71(3). P. 362–400.

53. Dehghan A., Kovashka A. and Yu D. Semiotics of digital communication: A computational approach. Computational Linguistics. 2020. № 46(2). P. 345–372. https://doi.org/10.1162/coli_a_00378

54. Holtzman A., Buys J., Du L., Forbes M. and Choi Y. The curious case of neural text degeneration. Proceedings of International Conference on Learning Representations. 2020. P. 563–578.

References

1. Darics E. Digital communication in the workplace: A critical analysis // Routledge publishing. 2020. P. 727.
2. Podkorytova V.A., Serdyukov Yu.M. Psycholinguistic mechanisms of manipulation and deceptionin a virtual environment // The Humanities and social studies in the Far East. 2024. № 3. P. 68–82. (In Russ.).
3. Brown T.B., Mann B., Ryder N., Subbiah M., Kaplan J., Dhariwal P., Amodei D. Language models are few-shot learners // Advances in Neural Information Processing Systems. 2020. № 33. P. 1877–1901. URL: https://proceedings.neurips.cc/paper/2020/hash/1457c0d6bfcb4967418bfb8ac142f64a-Abstract.html (accessed: 10.06.2025).
4. Chen M., Tworek J., Jun H., Yuan Q., Pinto H.P.d.O., Kaplan J. and Zaremba W. Evaluating large language models trained on code. 2021. P. 2–36. arXiv preprint arXiv:2107.03374. https://arxiv.org/abs/2107.03374
5. Gao J., Galley M., Li L. Neural approaches to conversational AI // Foundations and Trends in Information Retrieval. 2022. 16(2). P. 127–298.
6. Adiwardana D., Luong M.-T., So D.R., Hall J., Fiedel N., Thoppilan R. and Le Q.V. Towards a human-like open-domain chatbot,p. Computation language. 2020. P. 3–38. arXiv preprint arXiv:2001.09977. https://arxiv.org/abs/2001.09977
7. Ziegler D.M., Stiennon N., Wu J., Brown T.B., Radford A., Amodei D. and Irving G. Fine-tuning language models from human preferences. Proceedings of the 2024 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language. 2024. P. 1382–1392.
8. Roller S., Dinan E., Goyal N., Ju D., Williamson M., Liu Y. and Weston J. Recipes for building an open-domain chatbot. Proceedings of Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics. 2021. P. 6–22. https://doi.org/10.18653/v1/2021.eacl-main.219
9. Weidinger L., Mellor J., Rimpf M., Griffin C., Uesato J., Huang P.-S. and Gabriel I. Ethical and social risks of harm from language models. ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. 2022. № 3(2). P. 1747–2764. https://doi.org/10.1145/3531146.3533229
10. Bender E.M. and Koller A. Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data. In Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics, 2020. P. 5185–5198. https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main.463
11. Carlini N., Tramer F., Wallace E., Jagielski M., Herbert-Voss A., Lee K. and Raffel C. Extracting training data from large language models. Proceedings of the 30th Advanced computer system technology Security Symposium. 2021. P. 2633–2650.
12. Gao L., Biderman S., Black S., Golding L., Hoppe T., Foster C. and Leahy C. The Pile: An 800GB dataset of diverse text for language modeling. Computer Science, Linguistics. 2022. № 4. P. 674–692.
13. Hendrycks D., Burns C., Basart S., Critch A., Li J., Song D. and Steinhardt J. Aligning AI with shared human values. Proceedings of the International Conference on Learning Representations. 2021. P. 539–556. https://openreview.net/forum?id=HkgEQnRqYQ
14. Shuster K., Xu J., Komeil, M., Ju D., Smith E.M., Roller S. and Weston J. BlenderBot: A deployed conversational agent that continually learns to responsibly engage. Computation and Language. 2022. P. 3–21.
15. Jin D., Pan E., Oufattole N., Weng W.H., Fang H. and Szolovits P. What disease does this patient have? A large-scale open domain question answering dataset from medical exams. Applied Sciences. 2021. № 11(14). P. 41–62.
16. Staab S., Göker M. and Kobsa A. Privacy in the age of AI. AI and Society. 2023. № 38(1). P. 24–35.
17. Zarhin D., Senderovich A. and Matias Y. Privacy risks of large language models. Proceedings on Privacy Enhancing Technologies. 2022. № 22(3). P. 33–56. https://doi.org/10.56553/popets-2022-0061
18. Liang P.P., Wu C., Morency L.P. and Salakhutdinov R. Towards understanding and mitigating social biases in language models. International Conference on Machine Learning. 2021. P. 6565–6576. https://proceedings.mlr.press/v139/liang21a.html
19. Bommasani R., Hudson D.A., Adeli E., Altman R., Arora S., von Arx S., Liang P. On the opportunities and risks of foundation models, Stanford CRFM. 2021. P. 2–26. crfm.stanford.edu
20. Floridi L., Cowls J., Beltrametti M., Chatila R., Chazerand P., Dignum V., Vayena E. AI for People–An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations. Minds and Machines. 2021. № 28(4). P. 689–707.
21. Guzman A.L., Lewis S.C. Artificial intelligence and communication: A human–machine communication research agenda. New Media and Society. 2020. № 22(1). P. 70–86. https://doi.org/10.1177/1461444819858691
22. Lupon K. and Hancock J.T. Trigger words in AI-generated content: A computational linguistic analysis. Computational Communication Research. 2022. № 4(2). P. 112–130.
23. Sheng E. Woman is to homemaker as man is to businessman? Joint Conference of the 59th ACL and the 11th International Joint Conference on Natural Language Processing. 2021. P. 45–52. https://doi.org/10.18653/v1/2021.acl-short.13
24. Blodgett S.L., Barocas S., Daumé III H. and Wallach H. Language (technology) is power: A critical survey of “bias” in NLP. In Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2020. P. 5454–5476. https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main
25. Joshi P. The state and fate of linguistic diversity and inclusion in the NLP world. Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2020. P. 6282–6293. https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main.623
26. Ramesh A. Ethical and social risks of harm from language models. AI Ethics Journal. 2022. № 3(1). P. 45–62.
27. Pennycook G. and Rand D.G. The psychology of fake news. Trends in Cognitive Sciences. 2021. № 25(5). P. 388–402. https://doi.org/10.1016/j.tics.2021.02.004
28. Bak-Coleman J.B., Alfano M., Barfuss W., Bergstrom C.T., Centeno M.A., Couzin I.D., Helbing D. Stewardship of global collective behavior. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2021. № 118(27). P. 321–332. e2025764118. https://doi.org/10.1073/pnas.2025764118

29. Bakhtin P., Gray J., Goyal N., Zhang M., Gu A., van der Durme B., Szlam A. Human-level play in the game of Diplomacy by combining language models with strategic reasoning. Science. 2022. № 378(21). P. 1067–1074. https://doi.org/10.1126/science.ade9097

30. Argyle L.P., Almaatouq A., Puranam P. and Watts D.J. Out of one, many: Using language models to simulate human samples. Political Analysis. 2023. № 31(2). P. 337–351.

31. Hovy D. and Yang D. The importance of modeling social factors of language: Theory and practice. Proceedings of the North American Conference of the Association for Computational Linguistics. 2021. P. 588–602. https://doi.org/10.18653/v1/2021.naacl-main.51

32. Roberts M.E. Digital propaganda: The power of influencers. Journal of Democracy. 2021. № 32(3). P. 56–69. https://doi.org/10.1353/jod.2021.0041

33. Jiang M. Political polarization drives online conversations about COVID-19 in the United States. Human Behavior and Emerging Technologies. 2021. № 3(1). P. 13–26.

34. Creemers R. Cyber China: Upgrading propaganda, public opinion work and social management for the twenty-first century. Journal of Contemporary China. 2022. № 31(133). P. 78–92.

35. Zhou L., Gao J., Li D. and Shum H.-Y. The evolution and impact of generative AI in communication. Nature Machine Intelligence. 2023. № 5(3). P. 340–350. https://doi.org/10.1038/s42256-023-00624-6

36. Liang P. Can language models learn from explanations in context? Findings of the Association for Computational Linguistics: EMNLP. 2022. P. 78–92. https://doi.org/10.18653/v1/2022.findings-emnlp.1

37. Jakesch M., Hancock J.T. and Naaman M. Human heuristics for AI-generated language are flawed. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2023. № 120(11). P. 234–245.

38. Bender E.M., Gebru T., McMillan-Major A., Shmitchell S. On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. 2021. P. 610–623. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922.

39. Clark E., August T., Serrano S., Haduong N., Gururangan S. and Smith N.A. All that's 'human' is not gold: Evaluating human evaluation of generated text. Proceedings of the 59th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2021. P. 7282–7296. https://doi.org/10.18653/v1/2021.acl-long.565

40. Ji Z., Lee N., Frieske R., Yu T., Su D., Xu Y., Fung P. Survey of hallucination in natural language generation. ACM Computing Surveys. 2023. № 55(12). P. 4–38.

41. Lin S., Hilton J. and Evans O. TruthfulQA: Measuring how models mimic human falsehoods. Proceedings of the 60th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2022. P. 3214–3252. https://doi.org/10.18653/v1/2022.acl-long.253

42. Zhang Y., Li Y., Cui L., Cai D., Liu L., Fu T. and Shi S. Siren's song in the AI ocean: A survey on hallucination in large language models. 2023. https://arxiv.org/abs/2309.01219

43. Dale R. GPT-3: What's it good for? Natural Language Engineering. 2021. № 27(1). P. 113–118.

44. Gupta A., Lipton Z.C., Childers D. On the detectability of synthetic images generated by diffusion models. Proceedings of the International Conference on Computer Vision. 2023. P. 1238–1247.

45. Jakesch M. Covert manipulation of conversational AI through prompt injection. Nature Machine Intelligence. 2023. № 5(2). P. 123–135.

46. Rogers A., Kovaleva O. and Rumshisky A. A primer in BERTology: What we know about how BERT works. Transactions of the Association for Computational Linguistics. 2021. № 8. P. 842–866. https://doi.org/10.1162/tacl_a_00412

47. Binns R. The politics of algorithmic systems. Big Data and Society. 2021. № 8(1). P. 56–64.

48. Xu J., Szlam A. and Weston J. Beyond goldfish memory: Long-term open-domain conversation. Proceedings of the 61st Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics. 2023. P. 57–68. https://doi.org/10.18653/v1/2023.acl-long.5

49. Hancock J.T., Naaman M. and Levy K. AI-mediated communication: Definition, research agenda, and ethical considerations. Journal of Computer-Mediated Communication. 2020. № 25(1). P. 89–100. https://doi.org/10.1093/jcmc/zmz022

50. Zhou Y. Propaganda techniques in computational propaganda. Computational Communication Research. 2023. № 5(1). P. 4–25.

51. Santurkar S. Whose opinions do language models reflect? International Conference on Machine Learning. 2023. P. 97–108. https://proceedings.mlr.press/v202/santurkar23a.html

52. Choi J.H. and Schwarcz D. AI assistants. University of Toronto Law Journal. 2021. № 71(3). P. 362–400.

53. Dehghan A., Kovashka A. and Yu D. Semiotics of digital communication: A computational approach. Computational Linguistics. 2020. № 46(2). P. 345–372. https://doi.org/10.1162/coli_a_00378

54. Holtzman A., Buys J., Du L., Forbes M. and Choi Y. The curious case of neural text degeneration. Proceedings of International Conference on Learning Representations. 2020. P. 563–578.

Информация об авторах

В.А. Подкорытова – студентка второго курса магистратуры;
Ю.М. Сердюков – доктор философских наук, профессор.

Information about the authors

V.A. Podkorytova is a second-year master's student;
Yu.M. Serdyukov is Doctor of Science (Philosophy), Professor.

Статья поступила в редакцию 04.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 04.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 175–183
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 175–183

Научная статья
УДК 004:378.4
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-175-183

ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ КАК КЛЮЧЕВОЙ МЕХАНИЗМ УПРАВЛЕНИЯ МУЛЬТИПЛИКАТИВНОСТЬЮ ОБРАЗА Я В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ

Константин Валерьевич Кортелев

Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, kortik193@gmail.com

Аннотация. В статье представлен теоретический анализ феномена мультипликативности образа Я в цифровой среде. Особое внимание уделено эмоциональной регуляции как ключевому механизму, обеспечивающему согласованность множественных Я-репрезентаций личности в онлайн-пространстве. Рассматриваются современные подходы к пониманию эмоциональной регуляции и её роли в сохранении психологической устойчивости в условиях цифрового взаимодействия. Подчеркивается, что способность к эмоциональной регуляции снижает внутреннюю напряженность и способствует гармонии между реальным и виртуальным образом Я. Делается вывод о необходимости дальнейших исследований взаимосвязи эмоциональной регуляции и эффективности управления цифровыми идентичностями.

Ключевые слова: образ Я, мультипликативность, цифровая среда, эмоциональная регуляция, цифровая идентичность, психологическая устойчивость

Original article

EMOTIONAL REGULATION AS A KEY MECHANISM FOR MANAGING THE MULTIPLICATIVITY OF SELF-IMAGE IN THE DIGITAL ENVIRONMENT

Konstantin V. Korteliev

Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, kortik193@gmail.com

Abstract. The article presents a theoretical analysis of the phenomenon of multiplicativity of the self-image in the digital environment. Special attention is paid to emotional regulation as a key mechanism ensuring the coherence of multiple self-representations in the online space. Modern approaches to understanding emotional regulation and its role in maintaining psychological stability within digital interactions are considered. It is emphasized that the ability to regulate emotions reduces internal tension and promotes harmony between real and virtual self-images. The conclusion highlights the need for further research on the relationship between emotional regulation and the effectiveness of managing digital identities.

Keywords: self-image, multiplicativity, digital environment, emotional regulation, digital identity, psychological resilience

Введение

Современная цифровая среда радикально трансформирует фундаментальные основы человеческого существования, затрагивая как межличностные коммуникации, так и внутренние механизмы самосознания. Одним из наиболее значимых аспектов этих изменений является трансформация представлений о «Я»-той психологической структуре, которая традиционно рассматривалась как относительно устойчивая, целостная и обладающая определённой идентичностью. В условиях стремительного развития социальных сетей, мессенджеров, виртуальных сообществ и профессиональных онлайн-платформ личность оказывается в ситуации постоянной необходимости конструирования и поддержания множества цифровых репрезентаций, каждая из которых ориентирована на уникальный контекст. Это могут быть профессиональные демонстрации компетенций в LinkedIn, визуально-эстетизированные версии себя в Instagram, приватные или анонимные формы общения в Telegram и Reddit. Такой феномен обозначается термином мультипликативность образа Я – способностью субъекта создавать и поддерживать множественные версии собственной идентичности в зависимости от ситуации и аудитории [1].

Мультипликативность открывает перед личностью новые возможности для самопрезентации, социальной гибкости и креативного самовыражения. Однако одновременно она порождает целый спектр психологических рисков. Размывание границ между реальным и виртуальным «Я», зависимость от внешней оценки в форме лайков, комментариев, репостов, а также постоянное сравнение с

© Кортелев К.В., 2025

другими пользователями создают серьёзные предпосылки для возникновения внутреннего напряжения, тревожности, деперсонализации и снижения самооценки [2]. В этих условиях ключевым ресурсом психологической устойчивости личности становится эмоциональная регуляция – процесс сознательного и целенаправленного управления эмоциональными состояниями с помощью когнитивных и поведенческих стратегий [3].

1. Эмоциональная регуляция в цифровом пространстве

Цифровая среда представляет собой уникальное пространство коммуникации, в котором сочетаются мгновенная обратная связь, множественность социальных ролей и высокая интенсивность информационных потоков. Для современного человека она становится неотъемлемой частью повседневного опыта: социальные сети и мессенджеры формируют особую динамику эмоциональной жизни, где состояния субъекта постоянно регулируются во взаимодействии с цифровыми стимулами. В этих условиях эмоциональная регуляция приобретает особое значение как центральный механизм, обеспечивающий психологическую устойчивость и сохранение целостности образа Я [1].

В отличие от традиционных форм межличностного общения, цифровое пространство усиливает эмоциональную нагрузку за счёт целого ряда факторов: анонимности, постоянной доступности, визуальной стимуляции, алгоритмического отбора контента и публичного характера самопрезентации [2]. Так, лайки и комментарии, встраиваясь в систему социальной обратной связи, начинают выполнять функцию своеобразного «эмоционального термометра», от которого напрямую зависит субъективное чувство собственной значимости. Подобная зависимость формирует у человека потребность в постоянной саморегуляции, направленной не только на внутреннее равновесие, но и на управление образом себя в глазах других.

Согласно процессуальной модели Дж. Гросса, эмоциональная регуляция представляет собой динамический процесс, включающий несколько последовательных этапов: выбор ситуации, модификацию ситуации, управление вниманием, когнитивную переоценку и подавление ответа [3]. В цифровой среде каждая из этих стратегий приобретает особое содержание:

Выбор ситуации реализуется в решении не участвовать в определённых онлайн-дискуссиях, отказаться от общения с токсичными пользователями или сознательно ограничить время пребывания на платформе.

Модификация ситуации проявляется в использовании технических возможностей платформ: настройке приватности, блокировке агрессивных участников, фильтрации комментариев или отключении уведомлений.

Управление вниманием выражается в сознательном переключении фокуса с негативных стимулов (например, критики или отсутствия реакции аудитории) на позитивные аспекты цифрового взаимодействия, такие как поддержка близких или креативная самореализация.

Когнитивная переоценка предполагает изменение интерпретации ситуации: пользователь может воспринимать негативный комментарий как проявление чужой позиции или как возможность для саморефлексии, а не как угрозу собственной ценности [4].

Подавление ответа выражается в сдерживании импульса к агрессивной реакции или отказе от публикации эмоционально окрашенных сообщений, что может быть полезным в краткосрочной перспективе, но при систематическом применении приводит к накоплению внутреннего напряжения и снижению психологической устойчивости [5]. Особое внимание исследователи уделяют когнитивной переоценке и осознанности. Первая позволяет снизить эмоциональное воздействие цифровых стимулов путём их переосмысления. Так, идеализированные фотографии и демонстрации успеха в социальных сетях могут быть интерпретированы не как эталоны, а как результат селективного отбора и обработки информации [6]. Вторая – осознанность (mindfulness) – помогает субъекту выйти из режима автоматических реакций и восстановить контакт с аутентичным «Я», что снижает зависимость от внешней оценки и уменьшает тревожность [7]. Однако важно учитывать, что не все стратегии эмоциональной регуляции обладают одинаковой адаптивной ценностью. Подавление эмоций, несмотря на кратковременную эффективность, в долгосрочной перспективе связано с повышением уровня стресса и риском эмоционального выгорания [8]. Исследования показывают, что систематическое сдерживание негативных эмоций в условиях постоянной цифровой экспозиции может приводить к депрессивным состояниям и нарушению социального функционирования [9].

Таким образом, эмоциональная регуляция в цифровом пространстве – это не статичный набор техник, а динамический, контекстуально зависимый процесс, требующий от субъекта высокой функциональной гибкости. Эффективность регуляции определяется способностью личности адаптив-

но выбирать и комбинировать стратегии в зависимости от ситуации: переоценку при столкновении с критикой, управление вниманием при информационной перегрузке, модификацию ситуации при необходимости восстановления ресурсов [10].

Эмоциональная регуляция выполняет в цифровой среде две ключевые функции.

Адаптивную, обеспечивающую снижение уровня стресса и сохранение внутренней согласованности. Идентификационную, позволяющую субъекту управлять множественными версиями «Я», интегрируя их в целостное представление о себе. Именно поэтому в условиях цифровой многозадачности и мультипликативности идентичности эмоциональная регуляция выступает не просто как психологический ресурс, а как необходимый механизм поддержания самосознания в эпоху цифровых коммуникаций.

1.1. Концепция и вызовы мультипликативности образа Я.

Современная цифровая среда оказывает мощное влияние на психологическую структуру личности, трансформируя её самосознание и способы самопрезентации. В традиционной психологии XX в. доминировала идея относительно целостного и устойчивого образа Я, который формировался в ходе социализации и обеспечивал согласованность поведения субъекта в различных контекстах. Однако в XXI в., в условиях цифровой коммуникации, эта модель претерпевает значительные изменения: идентичность личности всё чаще проявляется как динамичная, фрагментированная и контекстуально зависимая [1].

Ключевым феноменом, характеризующим данную трансформацию, выступает мультипликативность образа Я. Под этим понятием понимается способность субъекта конструировать и поддерживать множество версий идентичности, каждая из которых адаптирована к специфическому коммуникативному и социальному контексту [2]. В отличие от патологических форм расщепления идентичности, мультипликативность рассматривается как адаптивный механизм, позволяющий эффективно функционировать в условиях цифрового общества.

Практические проявления мультипликативности

Мультипликативность находит отражение в повседневной практике использования цифровых платформ. Так, в профессиональной сети LinkedIn человек создаёт образ компетентного специалиста, ориентированного на карьерное продвижение, демонстрирует достижения и поддерживает деловые связи. В Instagram или TikTok формируется иной образ – эстетизированный, креативный, ориентированный на визуальную привлекательность и эмоциональное вовлечение аудитории. В мессенджерах и анонимных сообществах (например, Reddit) может проявляться третья версия «Я», связанная с личным или интимным самовыражением, свободным от социальных норм публичности [3].

Таким образом, личность одновременно существует в нескольких измерениях: как профессионал, как член дружеского или семейного круга, как творец или как анонимный участник дискуссий. Каждая версия «Я» выполняет определённую функцию, но их совокупность формирует сложный конструкт, требующий значительных когнитивных и эмоциональных усилий для поддержания. Психологические вызовы мультипликативности

Несмотря на адаптивный потенциал, мультипликативность несёт в себе ряд психологических рисков. Размывание границ между реальным и виртуальным «Я». Цифровые версии личности постепенно начинают доминировать над аутентичным восприятием себя. Это приводит к феномену цифровой деперсонализации, при котором индивид начинает оценивать собственную ценность исключительно через призму онлайн-репрезентаций [4]. Внутренние конфликты и когнитивный диссонанс. Когда идеализированные цифровые образы вступают в противоречие с реальной повседневностью, у субъекта возникает напряжение, проявляющееся в тревожности, снижении самооценки и неудовлетворённости собой [5]. Эмоциональная нагрузка и гиперрефлексия. Поддержание нескольких идентичностей требует постоянного контроля за тем, как они воспринимаются другими. Это приводит к усиленной самонаблюдательности, при которой личность становится одновременно субъектом и объектом собственного внимания [6]. Риск эмоционального выгорания. Постоянное редактирование контента, отслеживание лайков и комментариев, сравнение с другими пользователями формируют состояние хронического напряжения, которое может привести к истощению психических ресурсов [7].

Влияние алгоритмов и цифровых пузырей. Алгоритмические системы социальных сетей формируют у пользователя среду, насыщенную идеализированными образами успеха, популярности и привлекательности. Это создаёт иллюзию всеобщей нормы и усиливает давление социальных стандартов [8].

Социальные последствия

Мультипликативность образа Я выходит за рамки индивидуальной психологии и имеет важные социальные последствия. С одной стороны, она

способствует развитию новых форм социальной гибкости, адаптации к изменяющимся условиям и расширению возможностей самореализации. С другой – усиливает процессы социального сравнения и конкуренции, что может вести к фрагментации не только индивидуальной, но и коллективной идентичности. В результате формируется культура «перформативного существования», когда жизнь не столько проживается, сколько демонстрируется аудитории [9].

Необходимость регуляторных механизмов

Учитывая вышеперечисленные вызовы, становится очевидным, что мультипликативность образа Я не может рассматриваться как однозначно позитивный феномен. Она представляет собой сложный психосоциальный процесс, в котором сочетаются возможности самовыражения и угрозы для психологического благополучия. В этой связи ключевую роль играет эмоциональная регуляция, позволяющая личности сохранять баланс между различными версиями «Я» и предотвращать дезинтеграцию идентичности [10].

Таким образом, мультипликативность образа Я следует рассматривать как закономерный результат цифровой трансформации общества, порождающий одновременно новые ресурсы и новые угрозы. Понимание её психологической природы и вызовов является необходимым условием для построения эффективных стратегий саморегуляции и сохранения психического здоровья в условиях цифровой эпохи.

1.2. Эмоциональная регуляция как механизм управления мультипликативностью образа Я

Как было показано выше, мультипликативность образа Я является естественным следствием цифровизации общества, отражающим новые формы социального взаимодействия и самопрезентации. Однако множественность идентичностей неизбежно порождает внутренние конфликты, когнитивный диссонанс и эмоциональное напряжение. В этих условиях именно эмоциональная регуляция выступает центральным механизмом, позволяющим личности поддерживать баланс между разными версиями «Я» и сохранять психологическое благополучие.

Эмоциональная регуляция как адаптивный процесс

Эмоциональная регуляция представляет собой целенаправленное управление эмоциональными состояниями с целью достижения оптимального уровня функционирования. Согласно Дж. Гроссу, данный процесс может включать выбор и модификацию ситуации, управление вниманием, когнитивную переоценку и контроль реакции [1]. В контексте цифровой среды эти механизмы приобретают особую значимость, так как позволяют смягчить негативные эффекты постоянного сравнения, публичной оценки и алгоритмического давления.

Например, когнитивная переоценка помогает снизить эмоциональное воздействие негативных комментариев, а модификация ситуации – ограничить контакты с источниками деструктивной обратной связи. Таким образом, эмоциональная регуляция становится адаптивным инструментом интеграции идентичности, позволяя согласовывать разнородные версии «Я» и предотвращать их конфликт.

Управление множественными идентичностями

Поддержание нескольких цифровых идентичностей требует высокой степени когнитивной и эмоциональной гибкости. Важнейшим условием здесь становится способность личности не только создавать разные образы, но и регулировать эмоциональное отношение к ним. Исследования показывают, что личности с высоким уровнем эмоциональной регуляции успешнее справляются с задачами согласования идентичностей: они способны дистанцироваться от негативной обратной связи, использовать критику для личностного роста и избегать чрезмерной зависимости от цифрового одобрения [2]. Напротив, недостаток регуляторных стратегий приводит к усилению тревожности, формированию чувства несоответствия и риску эмоционального выгорания [3].

Таким образом, эмоциональная регуляция выполняет функцию своеобразного «психологического медиатора», связывающего различные версии «Я» и обеспечивающего их интеграцию в целостное самосознание.

Стратегии регуляции в условиях цифровой среды

Наиболее эффективными в управлении мультипликативностью образа Я являются следующие стратегии: Когнитивная переоценка. Позволяет по-новому интерпретировать ситуацию и снизить её эмоциональное воздействие. Например, отсутствие лайков можно воспринимать не как свидетельство собственной несостоятельности, а как следствие алгоритмических особенностей платформы [4].

Осознанность (mindfulness). Практики внимательности помогают личности восстановить контакт с аутентичным «Я» и уменьшить зависимость от внешней оценки. Они позволяют воспринимать цифровые стимулы без автоматических реакций, снижая уровень тревожности и внутреннего напряжения [5].

Гибкая комбинация стратегий. Эффективность регуляции определяется не применением одной техники, а способностью адаптивно комбинировать разные подходы. Например, управление вниманием может сочетаться с модификацией ситуации, а когнитивная переоценка – с элементами осознанности [6].

Эмоциональная дистанция. Сознательное ограничение эмоциональной вовлечённости в цифровые события (например, в обсуждения на форумах или в реакцию аудитории на публикации) позволяет сохранить внутреннюю стабильность и предотвратить перегрузку [7].

Функциональная гибкость как ключевой ресурс

Особое значение в управлении мультипликативностью образа Я приобретает понятие функциональной гибкости. Под этим термином понимается способность личности варьировать стратегии эмоциональной регуляции в зависимости от контекста и задач [8].

Так, в ситуации публичной критики может быть более уместной когнитивная переоценка, а при информационной перегрузке – управление вниманием и модификация ситуации. Гибкость позволяет личности избегать фиксации на одной стратегии и повышает её устойчивость к цифровым стрессорам.

Эмоциональная регуляция как условие психологического здоровья

Эмоциональная регуляция не только облегчает управление множественными идентичностями, но и является важнейшим условием сохранения психологического здоровья. Исследования показывают, что развитые навыки регуляции связаны с более высокой удовлетворённостью жизнью, низким уровнем тревожности и большей устойчивостью к депрессивным состояниям [9].

Таким образом, эмоциональная регуляция выступает центральным механизмом адаптации к цифровой реальности. Она обеспечивает согласование различных версий «Я», снижает когнитивный диссонанс и поддерживает целостность самосознания. В условиях цифровой мультипликативности без развитых регуляторных стратегий личность оказывается уязвимой перед эмоциональным истощением и другими угрозой идентичности.

2. Стратегии эмоциональной регуляции в условиях виртуальной реальности

В условиях цифровой среды, где личность действует в рамках множества идентичностей, эффективно управляется эмоциями. Когнитивная переоценка, осознанность, управление вниманием и функциональная гибкость [2].

Переоценка (***cognitive reappraisal***). Когнитивная переоценка является одной из ключевых стратегий эмоциональной регуляции, позволяющей человеку изменять собственное восприятие ситуации с целью снижения её эмоционального воздействия. Впервые концепция когнитивной переоценки была систематически разработана в рамках исследований Дж. Гросса, который рассматривал её как наиболее адаптивный и долгосрочно эффективный способ управления эмоциями [11]. В отличие от подавления, направленного лишь на контроль внешнего выражения эмоций, переоценка воздействует на когнитивный уровень, формируя новые интерпретации событий и снижая интенсивность негативных переживаний.

В условиях многозначности образов, характерной для цифровой среды, когнитивная переоценка приобретает особую актуальность. Личность вынуждена поддерживать несколько версий собственного «Я», что часто приводит к столкновению противоречивых ожиданий. Например, профессиональный образ может требовать строгости и компетентности, тогда как в кругу друзей и близких ожидается спонтанность и эмоциональная открытость. Такие различия нередко становятся источником тревоги, когнитивного диссонанса и чувства внутренней раздвоенности. Применение стратегии переоценки позволяет сместить акцент с возможного конфликта идентичностей на их комплементарность: множественные образы рассматриваются не как признак фрагментации, а как свидетельство адаптивной гибкости личности.

Кроме того, когнитивная переоценка помогает справляться с негативными эмоциональными реакциями, связанными с цифровой обратной связью. Резкая критика или низкое количество «лайков» могут интерпретироваться как угроза самооценке. Однако при переоценке акцент переносится с личностной неуспешности на внешние факторы: специфику алгоритмов, случайность восприятия аудитории, относительность цифровых показателей. Такой подход позволяет снизить зависимость эмоционального состояния от внешних стимулов и укрепить внутреннюю устойчивость.

На эмпирическом уровне многочисленные исследования подтверждают эффективность когнитивной переоценки. Она способствует повышению уровня субъективного благополучия, развитию эмоционального интеллекта и улучшению качества социальных взаимодействий [12]. В цифровом контексте переоценка позволяет сохранять целостность образа Я, поддерживать позитивный настрой и минимизировать деструктивное влияние виртуальной среды.

Когнитивная переоценка выступает стратегией, обеспечивающей не только краткосрочное снижение эмоционального напряжения, но и долгосрочную адаптацию личности к условиям многозначности образов. Она формирует основу для интеграции различных цифровых идентичностей, превращая их разнообразие в ресурс личностного роста, а не в источник внутреннего конфликта.

Осознанность (***mindfulness***) в современной психологии рассматривается как состояние целенаправленного, внимательного и неоценочного восприятия настоящего момента. Данное понятие пришло в психологическую практику из буддийской медитативной традиции, но получило широкое распространение благодаря работам Дж. Кабат-Зинна и его коллег [14]. В последние десятилетия осознанность активно исследуется как один из наиболее эффективных методов эмоциональной регуляции и снижения стресса.

В условиях многозначности образов, характерной для цифровой среды, осознанность выполняет ряд ключевых функций. Прежде всего, она позволяет личности различать собственные подлинные эмоциональные переживания и реакции, навязанные внешними стимулами. Например, подсчёт лайков, сравнение с «идеализированными» образами других пользователей или стремление к постоянной самопрезентации могут провоцировать тревогу, зависть и снижение самооценки. Практика осознанности способствует тому, что индивид начинает воспринимать данные реакции как временные когнитивно-эмоциональные конструкции, а не как отражение истинного Я.

Осознанность также снижает автоматизм в цифровом поведении. В условиях информационной перегрузки пользователи нередко реагируют импульсивно – оставляют эмоциональные комментарии, включаются в конфликты, тратят значительное время на просмотр контента. Состояние внимательного присутствия помогает осознать момент выбора и принять решение, соответствующее долгосрочным целям и ценностям личности. Тем самым осознанность усиливает самоконтроль и предотвращает деструктивное погружение в цифровое пространство.

Эмпирические исследования подтверждают, что высокий уровень осознанности связан с более адаптивными стратегиями эмоциональной регуляции, снижением симптомов тревожности и депрессии, улучшением качества межличностных отношений [10]. В цифровой среде это проявляется в большей устойчивости к негативным комментариям, меньшей зависимости от внешней оценки и способности формировать аутентичный образ Я.

Осознанность выступает не только как метод снижения стресса, но и как фундаментальная стратегия интеграции многозначных образов в целостную систему самосознания. Она позволяет личности дистанцироваться от навязанных цифровой средой ролей и укрепить контакт с собственными ценностями и идентичностью, что делает осознанность одним из важнейших ресурсов эмоциональной регуляции в современном обществе

Подавление эмоций (***response modulation***) относится к стратегиям эмоциональной регуляции, направленным на контроль внешнего проявления уже возникших эмоциональных состояний. В отличие от когнитивной переоценки, которая воздействует на ранние этапы формирования эмоций, подавление применяется на поздней стадии, когда эмоциональная реакция уже активирована. Данный механизм может выражаться в сознательном ограничении экспрессии – мимики, жестов, тона речи, а также в воздержании от эмоционально насыщенных действий в цифровой среде.

В условиях многозначности образов в цифровом пространстве подавление эмоций играет важную роль в поддержании социально приемлемого и стабильного образа Я. Пользователи социальных сетей и онлайн-платформ нередко сталкиваются с провокационными комментариями, агрессивной критикой или конфликтными ситуациями. В подобных случаях способность сдержать импульсивную реакцию позволяет сохранить позитивный или нейтральный имидж, избежать репутационных потерь и минимизировать вероятность эскалации конфликта. Таким образом, подавление выполняет защитную функцию, регулируя уровень внешней эмоциональной экспрессии в публичной коммуникации.

Однако исследования показывают, что длительное и систематическое использование данной стратегии связано с повышенной нагрузкой на психику. Подавление эмоций часто приводит к росту внутреннего напряжения, снижению субъективного благополучия и ухудшению качества межличностного взаимодействия [11]. В цифровой среде это может проявляться в скрытом чувстве раздражения, усталости или эмоциональном выгорании, когда внешне спокойный и сдержанный пользователь испытывает значительные внутренние переживания.

Тем не менее в ряде ситуаций подавление оказывается необходимым и продуктивным. Например, в профессиональном онлайн-общении оно помогает сохранить деловой стиль коммуникации, а в публичных выступлениях – поддерживать уве-

ренный и собранный образ. Наибольшую эффективность данная стратегия демонстрирует при кратковременном использовании, в сочетании с другими способами эмоциональной регуляции, такими как когнитивная переоценка или осознанность. Это позволяет избежать накопления подавленных эмоций и способствует более гармоничному согласованию множества цифровых идентичностей.

Подавление эмоций в условиях многозначности образов можно рассматривать как инструмент временного контроля и социального самосохранения. Несмотря на ограниченность и потенциальные риски при его чрезмерном использовании, данная стратегия играет значимую роль в управлении цифровой самопрезентацией и поддержании баланса между внутренним эмоциональным состоянием и внешними требованиями социального контекста.

Функциональная гибкость рассматривается в современной психологии как способность личности варьировать стратегии эмоциональной регуляции в зависимости от особенностей ситуации и актуальных целей. В отличие от ригидного применения одной-единственной стратегии (например, постоянного подавления эмоций), функциональная гибкость предполагает динамическое и осознанное использование различных способов регуляции – когнитивной переоценки, осознанности, подавления или модификации ситуации – в соответствии с контекстом.

В условиях многозначности образов, характерной для цифровой среды, функциональная гибкость приобретает особое значение. Пользователь нередко вынужден поддерживать несколько версий собственного «Я», которые предъявляют разные эмоциональные и поведенческие требования. В профессиональной коммуникации может требоваться сдержанность и формальность, в межличностном общении – эмоциональная открытость и эмпатия, в публичной самопрезентации – уверенность и позитивная экспрессия. Эффективное согласование этих требований возможно только при наличии гибкости в выборе стратегий эмоциональной регуляции.

Исследования показывают, что высокая функциональная гибкость связана с более высоким уровнем эмоционального интеллекта, психологической устойчивости и субъективного благополучия [5]. Личности, обладающие данным качеством, легче адаптируются к меняющимся условиям, быстрее восстанавливаются после стрессовых событий и демонстрируют более высокий уровень социальной компетентности.

В цифровом контексте функциональная гибкость проявляется в умении вовремя переключаться между стратегиями. Например, при агрессивных комментариях может быть уместным кратковременное подавление эмоций, за которым следует когнитивная переоценка ситуации. При эмоциональном истощении эффективным оказывается временное дистанцирование от цифровой среды в сочетании с практикой осознанности. В ситуациях положительной обратной связи гибкость позволяет принимать позитивные эмоции, не теряя при этом внутренней устойчивости и независимости от внешней оценки.

Функциональная гибкость выступает интегрирующим механизмом, обеспечивающим Согласование множества образов Я и снижение риска их фрагментации. Она позволяет личности не только адаптироваться к требованиям цифрового общества, но и использовать многозначность идентичностей как ресурс для личностного роста и расширения возможностей самореализации.

Заключение

Современная цифровая среда трансформирует базовые механизмы формирования и функционирования самосознания, создавая условия для возникновения феномена мультипликативности образа Я. В отличие от классического представления о «Я» как о целостной и относительно стабильной структуре, цифровая эпоха поощряет множественность, вариативность и контекстуальную гибкость идентичности. Личность вынуждена одновременно существовать в нескольких ролях и формах самопрезентации, что порождает новые возможности для развития и самовыражения, но одновременно ставит перед индивидом ряд серьёзных психологических вызовов.

Анализ показал, что мультипликативность образа Я имеет двойственный характер. С одной стороны, она предоставляет ресурсы для социальной адаптации, расширяет возможности самореализации, способствует развитию креативности и межличностной гибкости. С другой стороны, она сопряжена с рисками внутренней фрагментации, когнитивного диссонанса, усиленной гиперрефлексии и эмоционального истощения. Поддержание множества идентичностей требует значительных когнитивных и аффективных усилий, что может вести к психологической уязвимости и снижению субъективного благополучия. В этих условиях ключевым ресурсом устойчивости личности выступает эмоциональная регуляция. Именно она обеспечивает согласование различных версий «Я», снижает эмоциональное напряжение и предотвращает разрушительные последствия цифрового стресса. Рассмотренные стратегии регуляции – когнитивная пере-

оценка, управление вниманием, модификация ситуации, подавление реакции и особенно практики осознанности – позволяют субъекту адаптивно реагировать на вызовы цифровой среды.

Особое внимание было уделено функциональной гибкости как метакомпетенции, определяющей эффективность эмоциональной регуляции. Гибкость обеспечивает вариативность и адаптивность стратегий, позволяя личности переключаться между ними в зависимости от контекста. Именно она делает возможным не только сохранение психологического здоровья, но и позитивное использование мультипликативности как ресурса личностного роста. Рассмотрение роли когнитивной переоценки и осознанности позволило выявить их особое значение в цифровом взаимодействии. Первая способствует снижению деструктивного влияния социальных сравнений и негативной обратной связи, вторая – восстановлению контакта с аутентичным «Я» и минимизации автоматических реакций. Совместное использование этих стратегий формирует основу для гармоничного сосуществования множественных идентичностей. Таким образом, эмоциональная регуляция выступает не только как инструмент поддержания внутреннего равновесия, но и как центральный механизм управления мультипликативностью образа Я. В её развитии заключён потенциал профилактики эмоционального выгорания, тревожных и депрессивных состояний, а также возможность формирования культуры осознанного и ответственного взаимодействия с цифровыми технологиями. Практическая значимость исследования заключается в том, что его выводы могут быть использованы при разработке программ цифровой гигиены, профилактики интернет-зависимости, образовательных и психотерапевтических практик. Формирование у личности навыков эмоциональной регуляции и функциональной гибкости становится одной из важнейших задач психологического сопровождения в условиях цифровизации общества. В заключение подчеркнём, что мультипликативность образа Я – это не временный и не побочный продукт цифровой эры, а устойчивая характеристика современного самосознания. Её успешное управление возможно лишь при условии развития эмоциональной регуляции, способной превратить множественность идентичностей из источника риска в ресурс личностного роста и социальной адаптации.

Список источников

1. Иванова Е.А. Психология эмоциональной регуляции в цифровую эпоху. москва : Просвещение, 2020. 230 с.
2. Петров С.В. Цифровая идентичность: теория и практика. Санкт-Петербург : Наука, 2019. 180 с.
3. Смирнова О. В. Психология цифрового образа Я. Москва : Речь, 2021. 150 с.
4. Лебедева Т.М. Эмоциональная регуляция в условиях цифровизации. Москва : Педагогика, 2022. 190 с.
5. Сидорова М.Р. Осознанность как инструмент снижения стресса в цифровой среде. Москва : Психосоциальная поддержка, 2021. 120 с.
6. Климов В.А. Психологические аспекты самопрезентации в социальных сетях. Москва : Высшая школа, 2019. 210 с.
7. Маркова Е.С. Цифровые технологии и их влияние на психическое здоровье. Москва : Психология и общество, 2020. 140 с.
8. Романова А.Д. Психология сравнения в социальных сетях. Москва : Психологический мир, 2022. 160 с.
9. Николаева В.В. Психология эмоций: учебник для вузов. Москва : Академия, 2017. 320 с.
10. Бонанно Г.А. Резильентность: как люди восстанавливаются после утрат. Москва : Новое знание, 2018. 256 с.
11. Gross J.J. (ed.) Handbook of Emotion Regulation. 3rd ed. New York : Guilford Press, 2024. 606 p.
12. Gross J.J., Thompson R.A. Emotion Regulation: Conceptual Foundations // Handbook of Emotion Regulation / Ed. J. J. Gross. New York: Guilford Press, 2007. P. 3–24.
13. Barrett L.F. How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain. New York : Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
14. Goleman D. Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. New York : Bantam Books, 1995.
15. Duncan N.K. Emotion Regulation, Psychopathology and Psychotherapy. Oxford : Oxford University Press, 2007.
16. Niedenthal P.M., Ric F. Psychology of Emotion. 2nd ed. Chichester : Wiley-Blackwell, 2017.
17. Kabat-Zinn J. Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life. New York : Hachette Books, 2005.
18. Kabat-Zinn J. Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness (Rev. ed.). New York : Dell Publishing, 2013.
19. Turkle S. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York : Simon & Schuster, 1995.
20. Turkle S. The Second Self: Computers and the Human Spirit. New York : Simon & Schuster, 1984.
21. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York : Basic Books, 2011.
22. Livingstone S. Children and the Internet: Great Expectations, Challenging Realities. Cambridge : Polity Press, 2009.
23. Lanier J. Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now. New York : Henry Holt, 2018.
24. Ellis D., Tucker I. Emotion in the Digital Age: Technologies, Data and Psychosocial Life. London : Routledge, 2022.
25. Wadley G., Smith W., Koval P., Gross J.J. Digital Emotion Regulation // Current Directions in Psychological Science. 2020. Vol. 29, № 4.

26. Ruckenstein M. The Feel of Algorithms. Oakland : University of California Press, 2023.
27. Norman D. Emotional Design. New York : Basic Books, 2003.
28. Barrett L.F., Lewis M., Haviland-Jones J.M. (eds.) Handbook of Emotions. 4th ed. New York : Guilford Press, 2018.
29. Vohs K.D., Baumeister R. F. (eds.) Handbook of Self-Regulation. 3rd ed. New York : Guilford Press, 2017.
30. Sherry Turkle. WIRED. 2011.

References

1. Ivanova E.A. Psychology of Emotional Regulation in the Digital Age. Moscow : Prosveshchenie, 2020. 230 p. (In Russ.).
2. Petrov S.V. Digital Identity: Theory and Practice. St. Petersburg : Nauka, 2019. 180 p. (In Russ.).
3. Smirnova O.V. Psychology of the Digital Self. Moscow : Rech, 2021. 150 p. (In Russ.).
4. Lebedeva T.M. Emotional Regulation in the Context of Digitalization. Moscow : Pedagogika, 2022. 190 p. (In Russ.).
5. Sidorova M.R. Mindfulness as a Tool for Stress Reduction in the Digital Environment. Moscow : Psychosocial Support, 2021. 120 p. (In Russ.).
6. Klimov V.A. Psychological Aspects of Self-Presentation in Social Networks. Moscow : Higher School, 2019. 210 p. (In Russ.).
7. Markova E.S. Digital Technologies and Their Impact on Mental Health. Moscow : Psychology and Society, 2020. 140 p. (In Russ.).
8. Romanova A.D. The Psychology of Social Comparison in Social Networks. Moscow : Psychological World, 2022. 160 p. (In Russ.).
9. Nikolaeva V.V. Psychology of Emotions: Textbook for Universities. Moscow : Akademiya, 2017. 320 p. (In Russ.).
10. Bonanno G.A. Resilience: How People Recover from Losses. Moscow : Novoe Znanie, 2018. 256 p. (In Russ.).
11. Gross J.J. (ed.) Handbook of Emotion Regulation. 3rd ed. New York : Guilford Press, 2024. 606 p.
12. Gross J.J., Thompson R.A. Emotion Regulation: Conceptual Foundations // Handbook of Emotion Regulation / Ed. J. J. Gross. New York: Guilford Press, 2007. P. 3–24.
13. Barrett L.F. How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain. New York : Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
14. Goleman D. Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. New York : Bantam Books, 1995.
15. Duncan N.K. Emotion Regulation, Psychopathology and Psychotherapy. Oxford : Oxford University Press, 2007.
16. Niedenthal P.M., Ric F. Psychology of Emotion. 2nd ed. Chichester : Wiley-Blackwell, 2017.
17. Kabat-Zinn J. Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life. New York : Hachette Books, 2005.
18. Kabat-Zinn J. Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness (Rev. ed.). New York : Dell Publishing, 2013.
19. Turkle S. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York : Simon & Schuster, 1995.
20. Turkle S. The Second Self: Computers and the Human Spirit. New York : Simon & Schuster, 1984.
21. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York : Basic Books, 2011.
22. Livingstone S. Children and the Internet: Great Expectations, Challenging Realities. Cambridge : Polity Press, 2009.
23. Lanier J. Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now. New York : Henry Holt, 2018.
24. Ellis D., Tucker I. Emotion in the Digital Age: Technologies, Data and Psychosocial Life. London : Routledge, 2022.
25. Wadley G., Smith W., Koval P., Gross J.J. Digital Emotion Regulation // Current Directions in Psychological Science. 2020. Vol. 29, № 4.
26. Ruckenstein M. The Feel of Algorithms. Oakland : University of California Press, 2023.
27. Norman D. Emotional Design. New York : Basic Books, 2003.
28. Barrett L.F., Lewis M., Haviland-Jones J.M. (eds.) Handbook of Emotions. 4th ed. New York : Guilford Press, 2018.
29. Vohs K.D., Baumeister R. F. (eds.) Handbook of Self-Regulation. 3rd ed. New York : Guilford Press, 2017.
30. Sherry Turkle. WIRED. 2011.

Информация об авторе

К.В. Кортелев – магистр исторических наук.

Information about the author

K.V. Kortelev is Master of Historical Sciences.

Статья поступила в редакцию 14.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 14.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 184–189
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 184–189

Научная статья
УДК 004.8
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-184-189

РИСКОГЕННОСТЬ ОБЩЕГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: АГЕНТНОСТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ, КОММУНИКАЦИЯ

Сергей Валерьевич Лещев

Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ», Москва, Россия, leshev.sergey@yandex.ru

Аннотация. Информационно-коммуникационная эксплозия, сопровождаемая ИИ-разработками, системами больших данных, технологиями проникающего компьютинга предполагает поиски новых коммуникативных концепций. Опора на новейшие вычислительные технологии процессинга и генерирования данных должна учитывать изменяющийся ландшафт и формы компьютинга. В той или иной степени вышеперечисленные и иные технологии постепенно будут аранжированы ИИ-средами, и, следовательно, лавинообразный «прирост когнитивности» возможен с непредсказуемой сегодня стороны, что порождает новые коммуникативные риски. Очевидная стратегия противодействия подобным рискам – формирование «равновесной» коммуникативной и коммуникационной экологии. Коммуникация, как средство и медиум воплощения сильного ИИ предполагает масштабный пересмотр как самих коммуникативных практик, так и значимых акцентуаций любой когнитивной системы, таких как модусы агентности, идентичности, информации, субъективности.

Ключевые слова: искусственный интеллект; тест Тьюринга, НБИКС, цифровая гуманитаристика, глубокое обучение, нейросети, философия сознания

Original article

RISKS OF ARTIFICIAL GENERAL INTELLIGENCE: AGENCY, IDENTITY, COMMUNICATION

Sergey V. Leshchev

National Research Nuclear University MEPHI, Moscow, Russia, leshev.sergey@yandex.ru

Abstract. Information and communication expansion accompanied by artificial intelligence, big data systems, ubiquitous computing technologies presuppose search for new communication concepts. The changing landscape and forms of computing are to be taken into account in reliance on the latest computational processing and data generation technologies. Artificial intelligence environment will gradually arrange all the above mentioned as well as the next generation technologies. Therefore, an avalanche-like “increase” in cognition could be produced and expected today coming from an unpredictable direction, and any views and suspicions about new unpredictable risk-generating factor are justified. An obvious strategy for counteracting such risks is the formation of an “equilibrium” communicative and communication ecology. Communication as a means and medium for the embodiment of strong AI presupposes a large-scale revision of both the communicative practices themselves and the significant accentuations of any cognitive system, such as modes of agency, identity, information, subjectivity.

Keywords: artificial Intelligence, Turing test, NBICS-technologies, digital humanities, deep learning, neural networks, philosophy of mind

Введение

Современное состояние ИИ-разработок порождает как многочисленные ожидания, так и опасения. Причиной подобного отношения является тот факт, что ИИ является не просто одной из технологий. В данном случае речь идёт о технологии, способной воплотить в себе одновременно колоссальный разрушительный потенциал и конкурирующую по отношению к человечеству форму агентности. Сопровождаемая полным набором практик электронной культуры [12], она наследует все нюансы и особенности информационно-коммуникационного комплекса. Таким образом, многие проблемы эпистемических ожиданий, интерсубъективного взаимодействия и технологического обслуживания следует формулировать в терминах коммуникативных компетенций: как возможен переговорный процесс с ИИ, наделённым столь же харизматичной формой субъективности, когитальности, идентичности, самосознания, что и человек?

Безусловно, вопрос представляется преждевременным и, скорее, футурологическим, тем более, что наши штудии не ушли дальше технической реализации когнитивных моделей, нейросетей, робототехнических разработок. Тем не менее, уже и на этом, предшествующем уровне, назревает повы-

© Лещев С.В., 2025

шенный уровень тревожности [1, 4, 6, 17]. Перспективные инновации, слияние наукоёмких исследовательских платформ и продвинутой инженерии, технонаучный вектор, конвергенция наук и технологий, рождение киберфизических роботизированных систем, концепции умных сред и окружающего интеллекта создают предпосылки для немыслимой ранее интенсификации коммуникаций и титанического разрастания информационных ресурсов.

Информационно-коммуникационная эксплозия, сопровождаемая ИИ- разработками, системами больших данных, технологиями проникающего компьютинга предполагает поиски новых коммуникативных концепций. Опора на новейшие вычислительные технологии процессинга и генерирования данных должна учитывать изменяющийся ландшафт и формы компьютинга. Среди первых имеет смысл назвать большие данные, облачные вычисления, туманный компьютинг, озера данных, распределённые вычисления, машинное обучение, нейросетевые технологии, глубокое обучение, окружающий интеллект, умные среды, проникающий компьютинг, интернет вещей, умные помощники, нейроинтерфейсы, биомолекулярный компьютинг, квантовый компьютинг.

В той или иной степени вышеперечисленные и иные технологии постепенно будут аранжированы ИИ-средами, и, следовательно, лавинообразный «прирост когнитивности» возможен с непредсказуемой сегодня стороны. Тем самым оправдано говорить о ещё одном рискогенном факторе: синергетическом или аутопойетическом характере рождения «интеллекта». Подобная «эмерджентность» означает, что ИИ можно лишь ожидать, но не «произвести». В этом отношении, полиархитектурное решение становится ещё более непрозрачным. При подобном многообразии неизбежна определённая настороженность, определяемая как коммуникативными нестабильностями, так и неустойчивостью любых технологий.

Скептицизм связан, следует признать, не только с собственно-архитектурными (алгоритмическими, синтаксическими, агентными) или иными особенностями ИИ, но с вопросом о том, в чьих руках подобная технология может оказаться [3, 15, 16]. Наиболее яркая ограничивающая инициатива подобного плана – изначально некоммерческий стартап Open AI, одна из платформ создания ИИ, предполагающая полную прозрачность с точки зрения публикации материалов и доступа к кодам. Именно в их формулировках были ярко озвучены экзистенциальные риски, связанные с экспоненциальным и неуправляемым ростом машинного разума. Впрочем, именно этот стартап, в связи с «взрослением» chatGPT, впоследствии оказался как непрозрачным, так и источником новых рисков. В отличие от многих иных заявлений, данная инициатива сравнима в своей масштабности с разработками крупнейших ИТ-гигантов и не отстаёт от них в финансировании. Определяющим следствием подобного отношения стала версия GPT-3 [5], которая в 2020-21 гг. рассматривалась как крупнейшая языковая модель (175 млрд обучающих параметров, 570 Gb обучающих текстов и собственный суперкомпьютер, разработанный именно под неё совместно с Microsoft). Даже предшествующая модель, GPT-2, обнаружила высочайшую эффективность в генерации правдоподобно звучащих фальшивых новостей. Прямые опасности, озвученные ранее, возникли буквально по пути. Следует также подчеркнуть, что по количеству обучающих параметров GPT-3 на порядок превосходила ближайшего преследователя (как раз от Microsoft: Turing NLG, 17 млрд параметров). Этот факт демонстрирует, что уже сейчас (2025 г.), в дни GPT-4.5, Claude 3.7 Sonnet и DeepSeek-R1 просматривается очевидная стратегическая беспомощность любых конкурентов будущего «первого изобретателя» общего ИИ (которого, скорее, следовало бы именовать «последним изобретателем», см.[2]. Оценочные ожидания опасности связаны не с возможной «войной машин», а с всеподавляющей мощью «первой машины». Через несколько секунд весь мир может стать её ресурсом. Можно ли надеяться, что она будет «человеко-ориентированной»? [10]

Рассматривая подобные случаи ближе, мы можем наблюдать быстро ветвящееся дерево экзистенциальных рисков, связанных со всеми возможными линиями развёртывания проблемы, начиная от определений и понятий и завершая футурологическими прогнозами о грядущей сингулярности [8]. Задействованными в оценке указанных рисков оказываются как техноевангелисты, так и сообщества, исследующие непосредственное воздействие ИИ на коммуникативные стратегии и коммуникативные компетенции. В частности, весьма многоплановое исследование ECM выявило, что три четверти респондентов предполагают тотальное изменение рынка профессий, связанных с коммуникацией, за счёт ИИ [19]. Существенно, что коммуникация, таким образом, претерпевает не только фактические преобразования, но и находится в постоянных «рисках ожиданий». Человечество склонно видеть угрозы ИИ, будь это связано с безработицей [9], частными профессиональными рисками или общей опасностью глобальных платформ.

Коммуникационные основания и риски

Перечисление технологий последних десятилетий может завораживать своей технологической инновационностью, наукоёмкостью. Однако, в воплощении этих технологий легко просматриваются глубинные историко-генетические цивилизационные устремления. Коммуникативные и коммуникационные преобразования, осуществляемые ИИ-технологиями могут быть сравнимы в своей глобальности с той первичной дигитализацией ментального пространства, который, на наш взгляд, произошёл в древнегреческой культуре. Вторжение культуры Логоса, аргумента, силлогизма раздробило континуум аморфных коммуникативных психических структур и привело к рождению рациональности в современном представлении.

Подобная психическая – рационализирующая – интервенция создала предпосылки для последующей структурации всех социальных проявлений. Так, например, ту же роль, что и риторика, логика, софистика, силлогистика сыграли для индивидуального сознания, сыграло римское право для дискретизации юридических оснований социальности. Метафизические понятия клятвы, вины, возмездия, отмщения, Рока внезапно обрели прецизионные дефиниции. В этом отношении возникают не только эпистемологические и когнитивные коннотации, но техническая агрегация распознаваемых феноменов (преступления, наказания) по явно верифицируемыми классификационным основаниям.

По отношению к ИИ-разработкам данная аналогия приобретает дополнительные измерения. Эволюция многообразных архитектурных решений современных нейронных сетей отражают, среди прочего, как динамический, диалектический характер нарождающегося знания, так и плюрализм когнитивных практик и соответствующих когнитивных агентов.

В данном случае, речь идёт не только о крупнокластерных методологических подходах, подобных символической, коннекционистской и энактивистской (4E) парадигмам, но и разрастании социально-онтологических форм предметности, по отношению к которым мы применяем атрибуты «интеллектуальности», «социализированности», «коммуницируемости». В частности, можно упомянуть социотехнические маркеры коммуникации, вовлекающие в описательные форматы новые практики бытования коммуникации: от интерсубъективности, к объект-субъектным связям (нейроинтерфейсы), и объект-объектным (интернет вещей).

Стереопанорама возможных видов современной коммуникации – от экзистенциальной до электронной – позволяет сегодня рассмотреть индивидуальное, социальное, технологическое пространства с точки зрения их представленности в пространстве ИИ-влияния. Взаимосвязь подлинных и симулированных реальностей, естественных и виртуальных уровней коммуникации – сегодняшняя ткань устойчивого развития.

Этим объясняется то, что в самых невероятных констелляциях встречаются кибернетические и физические феномены и понятия. Стоит отдельно выделить и интердисциплинарные корреляции в области нано-био-инфо-когно-социогуманитарного измерения индивидуальной, экономической, технологической действительности [5, 12]. Киберфизические среды, глобальные платформы Промышленность 4.0., семантический веб, фиджитал, нейроинтерфейсы, компьютерное моделирование, биоинформатика, ИИ-помощники задают новый вектор цифрофизического видения мира, охваченного влиянием ИИ.

Интеллект и умная экология

Итак, мы можем констатировать создание новой экологии существования разумности. Новая экология существования поднимает вопросы о действенности имеющихся категорий коммуникации. На первый план выходят коммуникационные структуры опосредования, медиумы коммуникации, интерфейсы взаимодействия [5, 6, 15]. Коммуникация обретает дополнительные лики воплощения. На более приземлённом уровне речь идёт и об эргономике, функциономике коммуникативных пространств, и о специфике их индивидуального потребления – в частности, о выбираемой локальной экосистеме (ноутбук, смартфон, планшет), и о пространствах личного самовыражения (спектр социальных медиа и мессенджеров, приложений).

Отдельно стоит проговорить кейс интернета вещей. Именно благодаря этому феномену стала настолько очевидна десубъективация коммуникативных потоков. Узурпация коммуникации субъектом завершилась, поскольку трафик вещного сопровождения «жизненного мира» в разы превысил «собственно коммуникацию».

Таким образом, возникают вопросы уже и о том, какова будет та коммуникационная платформа, которой предстоит столкнуться с общим ИИ?

Риски десубъективации

Данный вопрос постулируется как наиболее существенный в том числе по отношению к дифференциальной специфике ИИ, как технологии. Принципиальное разделение (Д.Сёрла) на сильный и слабый ИИ здесь получает своё окончательную инкарнацию. Слабым ИИ можно владеть, как технологией. Подобно любому оружию, её можно направить в произвольную сторону [13] – он смертоносен, но, по сути, не определяет свою цель.

Сильный ИИ уже не может быть обсуждаем с этой точки зрения. Технологически он будет непомерно эффективнее и масштабнее любой реализации человеческого потенциала, пусть и усиленного различного рода интерфейсными адаптациями. Говорить здесь можно лишь об одном: в каком направлении сильный ИИ будет использовать естественный интеллект, т.е. нас.

Возможность сотрудничества в техническом режиме полностью зависит от наших «техно»-«логических» компетенций, которых на данный момент катастрофически недостаточно. Есть некоторые критические точки преодоления этого разрыва на основе «конструирования эмпатии»: чувствующие машины [14], интерфейс-модальность [20], улучшение человека, киборгизация. Такого рода «построенная эмпатия» могла бы перекоординировать коммуникативную мотивацию систем ИИ.

Коммуникационно здесь возникают проблемы, критические и с точки зрения общего представления о коммуникационной соразмеримости когнитивных агентов, их взаимно проводимого теста Тьюринга. В частности, если предположить сильный ИИ, построенный на основе тьюринговых вычислений, (и при этом предполагать корректность философии разума Р. Пенроуза, предполагающего существенную «невычислимость» фрагментов ментальной деятельности), то технически можно предполагать различную логическую и когнитивную глубину человека и ИИ. При этом, безусловно, параметризация любых сравнительных тестов была бы затруднительна в силу того, что отсутствие невычислимых моментов психической работы компьютер может компенсировать, используя неограниченный запас пополняемых когнитивных субмодулей памяти, процессоров и проч.

«Невычислимость» и «несоизмеримость» (формальных систем, разума, интеллекта) порождает определяющую субъектную аспектацию, а именно следующий вопрос: является ли агентность необходимой для интерсубъективно значимой коммуникации? Является ли переход от когнитивности к агентности существенным для «переговорного процесса» с системами ИИ – и для их определения? И, наконец, не несёт ли экзистенциальной угрозы уже сама тематизация «опциональности» субъектного начала у ИИ?

Риски десубъективации: AI и расширение человека

Концепция «расширения человека» предполагает промежуточные, киборгизированные формы адаптации к новой коммуникативной реальности. Здесь следует осмыслить естественный параллелизм между «расширением человека» и становлением общего ИИ из узкого ИИ. Техническое улучшение возможностей человека не является простым атрибутивным решением. Оно задевает все аспекты агентной целостности и распределённости коммуникации.

Осознать подобное преобразование легче на примере любых нормативных аспектов, этического выбора. Этическое законодательство проистекает из форматов соотнесения личности (агента) и общества (мультиагентной среды). Это, в свою очередь, означает, что социализированная личность нивелирует пиковые субъективные переживания и формы их выражения до социально приемлемых. Тем не менее, такая нейтральная формулировка предполагает и нечто большее.

Артикуляция субъективно переживаемых феноменов порождает соответствующий социальный метаболизм. Именно в такой отчуждённой форме духовная активность является связующим коммуникативным звеном. Однако, расширение пространства когнитивного уже не гарантирует цельности коммуникации: многие формы обогащенного переживания не способны быть адаптированы под какие-либо интерсубъективно разделяемые практики артикуляции. Вторичные форматы когнитивности порождают, таким образом, виртуализированные формы духовного самоосвоения и порождают «несоциальные коммуникации», некое дальнее подобие индивидуального языка Витгенштейна.

Киборгизация замыкает некоторые формы коммуникации на самой себе. Другое развитие (в рамках намеченного параллелизма) можно наблюдать в ИИ-практиках. До сих пор не осмыслена вероятность высокоуровневых действий «сообществ слабых ИИ», т.е. роевой интеллект. В рамках исследований подобных сообществ необходимо отдельным образом рассматривать категорию понимания. Так в примере «китайская нация» (Н. Блок) вполне может реализовываться сценарий «китайской комнаты» (Д.Сёрль): пассивный процессинг информации выводит коммуникацию на «сильный уровень».

AI: вычислительная автономия

Другая часть вышеупомянутого параллелизма затрагивает сильный ИИ и касается его автономии. Процессинг замкнутый сам на себя порождает компьютинг, не вовлечённый в стратегии коммуникативных игр (валидность, полнота, правильность, истинность, адекватность, когерентность). ИИ, порождённый в рамках одного проекта, может дорастать до сингулярности без необходимости «сообщества». Вычисление может порождать социальную активность («быть социальной активно-

стью», см. [18]), как может вести и полностью солипсистски понимаемым стратегиям в построении мира. В таком ключе любые траектория осмысленности им внешнего мира может кардинально отличаться от человеческих траекторий. И здесь вопрос о коммуникативной переговорной стратегии встает с иной остротой.

Предполагая заранее подобные риски, мы могли бы рассматривать основополагающие архитектурные ограничения, однако, как и в первых испытаниях атомного оружия вопросы о действительной мощи техногенных систем выясняются лишь практически. Присмотримся глубже к наиболее грозно звучащей опасности – сингулярности.

Возможно ли, например, сегодня представить некий гипервычислительный компьютинговый подход, оставляющий человечество вне доступа к какому-либо пониманию «логики сингулярности»? По сути дела данная проблема существует уже около полувека. Современные методы доказательства математических теорем, подразумевающие компьютерную обработку (самый известный пример – проблема 4 красок) не оставляют шанса человеку. Доказательность выходит за всякий возможный коммуникативный – интерсубъективный – фронтир.

Произведённое компьютером доказательство герметично: во всей своей целостности оно не может быть охвачено ни одним «учёным разумом», ни научным сообществом. Теоретико-системно мы выражаем это аутопоэтически «Коммуницировать может только коммуникация» (Н.Луман), т.е. подобное доказательство «доказано» лишь самому себе. Интерсубъетивность мультиагентной среды становится не «внешним» регулирующим фактором коммуникации, но её аутопойетическим конститутивным атрибутом.

Выводы

При переходе к концепциям общего ИИ возникает важное звено осмысление субъективности как залога коммуникации. Интеллект, способный к самоосознанию и критическому самоосмыслению сможет переписывать свой собственный код, и менять свою архитектуру. Размышляя футурологически можно видеть, что трансформации подвержена может быть и элементная база, и подходы к алгоритмичности, что не может не отразиться на моделях коммуникации, как таковой. Сегодня мы видим, что степень общности оснований информатики и теории вычислений зависят от фундаментальной математики. Современный тренд перехода от теоретико-множественного к теоретико-категорному подходу диверсифицируют наиболее базовый конструкт любого компьютинга: понятия тождества, идентичности, идемпотентности. Закон тождества вдруг обретает дополнительные грани. По отношению к концепциям вычислительности возникает вопрос о том, чем может являться тождественность, идентичность в различных подходах: сущностью, классом (эквивалентности), отношением, операцией. Тем самым, подчеркивается значимость современных представлений о динамической логике. Логика перестаёт быть имманентной картиной статичной онтологии. Логика – неожиданно – вбирает в себя порядок коммуникации, подобно тому, как определяются языковые игры у Витгенштейна. Таким образом, многие понятия переосмысляются в терминах лумановского теоретико-системного подхода. Коммуникация становится центром тяжести «идентичностного» поля, в то время как сами идентичности утрачивают свою автаркию и превращаются в полюса накопления, динамические основания тождественности.

Список источников

1. Armstrong S., Sotala K., Ó hÉigeartaigh S.S. The errors, insights and lessons of famous AI predictions – and what they mean for the future // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence. 2014. № 26. P. 317–342.

2. Barrat J. Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era. South Dakota : St. Martin's Griffin Press, 2013.

3. Baum S. Social choice ethics in AI // AI & Society. 2020. № 35. P. 165–176.

4. Bostrom N. Superintelligence: paths, dangers, strategies. Oxford : Uni. Press, 2014.

5. Brown T.B. [et al.]. Language Models are Few-Shot Learners, arXiv:2005.14165, 2020.

6. Brundage M. [et al.]. The malicious use of artificial intelligence (Report), 2018.

7. Brundage M. Limitations and risks of machine ethics // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence. 2014. № 26. P. 355–372.

8. Chalmers D., The singularity: a philosophical analysis // Journal of Consciousness Studies. 2010. № 17 (9–10). P. 7–65.

9. Ford M. Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future // Basic Books. 2015.

10. Goertzel B. Infusing advanced AGIs with human-like value systems: two theses // Journal of Evolution and Technology. 2016. № 26(1). P. 50–72.

11. Leshchev S.V. Cross-modal Turing test and embodied cognition: agency, computing // Procedia Computer Science. 2021. № 190. P. 527–531.

12. Leshchev S.V. The Infogenesis and Infotectonics of Electronic Culture: New Horizons of Information Technologies // Scientific and Technical Information Processing. 2015. № 42(3). P. 135–139.

13. Maas M.M. How viable is international arms control for military artificial intelligence? Three lessons from nuclear weapons // Contemporary Security Policy. 2019. № 40 (3). P. 285–311.

14. Man K., Damasio A. Homeostasis and soft robotics in the design of feeling machines // Nature Machine Intelligence. 2019. № 1. P. 446–452.

15. Martin D. Who should decide how machines make morally laden decisions? // Science and Engineering Ethics. 2017. № 23(4). P. 951–967.

16. Muehlhauser L., Helm L., Intelligence explosion and machine ethics // Singularity hypotheses: a scientific and philosophical assessment / A. Eden, J. Søraker J.H. Moor, E. Steinhart (Eds.). Springer, Berlin, 2012. P. 101–126.

17. Terrile R.J. Rise of the machines: how, when and consequences of artificial general intelligence // Proc. SPIE 10982, Micro- and Nanotechnology Sensors, Systems, and Applications XI. 1098222. 2019. P. 22–23.

18. van Benthem J. Computation as Social Agency: What and How // Information and Computation. 2018. № 261(3). P. 519–535.

19. Zerfass A. [et al.]. European Communication Monitor 2019. Exploring trust in the profession, transparency, artificial intelligence and new content strategies. Results of a survey in 46 countries. Brussels EACD/EUPRERA. Quadriga Berlin. 2019.

20. Лещев С.В. Интерфейс-модальность: вторичная когнитивность инфо-биогенеза // Биомедицинская радиоэлектроника. 2016. № 4. С. 69–70.

References

1. Armstrong S., Sotala K., Ó hÉigeartaigh S.S. The errors, insights and lessons of famous AI predictions – and what they mean for the future // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence. 2014. No 26. P. 317–342.

2. Barrat J. Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era. South Dakota : St. Martin's Griffin Press, 2013.

3. Baum S. Social choice ethics in AI // AI & Society. 2020. No 35. P. 165–176.

4. Bostrom N. Superintelligence: paths, dangers, strategies. Oxford : Uni. Press, 2014.

5. Brown T.B. [et al.]. Language Models are Few-Shot Learners, arXiv:2005.14165, 2020.

6. Brundage M. [et al.]. The malicious use of artificial intelligence (Report), 2018.

7. Brundage M. Limitations and risks of machine ethics // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence. 2014. No 26. P. 355–372.

8. Chalmers D., The singularity: a philosophical analysis // Journal of Consciousness Studies. 2010. No 17 (9–10). P. 7–65.

9. Ford M. Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future // Basic Books. 2015.

10. Goertzel B. Infusing advanced AGIs with human-like value systems: two theses // Journal of Evolution and Technology. 2016. No 26(1). P. 50–72.

11. Leshchev S.V. Cross-modal Turing test and embodied cognition: agency, computing // Procedia Computer Science. 2021. No 190. P. 527–531.

12. Leshchev S.V. The Infogenesis and Infotectonics of Electronic Culture: New Horizons of Information Technologies // Scientific and Technical Information Processing. 2015. No 42(3). P. 135–139.

13. Maas M.M. How viable is international arms control for military artificial intelligence? Three lessons from nuclear weapons // Contemporary Security Policy. 2019. No 40 (3). P. 285–311.

14. Man K., Damasio A. Homeostasis and soft robotics in the design of feeling machines // Nature Machine Intelligence. 2019. No 1. P. 446–452.

15. Martin D. Who should decide how machines make morally laden decisions? // Science and Engineering Ethics. 2017. No 23(4). P. 951–967.

16. Muehlhauser L., Helm L., Intelligence explosion and machine ethics // Singularity hypotheses: a scientific and philosophical assessment / A. Eden, J. Søraker J.H. Moor, E. Steinhart (Eds.). Springer, Berlin, 2012. P. 101–126.

17. Terrile R.J. Rise of the machines: how, when and consequences of artificial general intelligence // Proc. SPIE 10982, Micro- and Nanotechnology Sensors, Systems, and Applications XI. 1098222. 2019. P. 22–23.

18. van Benthem J. Computation as Social Agency: What and How // Information and Computation. 2018. No 261(3). P. 519–535.

19. Zerfass A. [et al.]. European Communication Monitor 2019. Exploring trust in the profession, transparency, artificial intelligence and new content strategies. Results of a survey in 46 countries. Brussels EACD/EUPRERA. Quadriga Berlin. 2019.

20. Leshchev S.V. Interface-modality: secondary cognition of info-biogenesis // Biomedical Radioelectronics. 2016. No. 4. P. 69–70. (In Russ.).

Информация об авторе

С.В. Лещев – доктор философских наук, профессор.

Information about the author

S.V. Leshchev is Doctor of Science (Philosophy), Professor.

Статья поступила в редакцию 17.06.2025; одобрена после рецензирования 07.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 17.06.2025; approved after reviewing 07.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 190–199
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 190–199

ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

PROBLEMS OF THE FAR EAST

Научная статья
УДК 811.111-028.14
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-190-199

РУБРИКИ КАК СРЕДСТВО ОЦЕНИВАНИЯ СФОРМИРОВАННОСТИ ЧАСТИ КОМПЕТЕНЦИЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ИНОСТРАННЫЙ ЯЗЫК» У СТУДЕНТОВ НЕЯЗЫКОВОГО ВУЗА ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Ольга Георгиевна Злобина[1], **Мария Александровна Никитина**[2], **Юлия Николаевна Карякина**[3]
[1, 3]Петербургский государственный университет путей сообщения Императора Александра I, Санкт-Петербург, Россия
[2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, nikitina290583@yandex.ru
[1]olga_zlobina@list.ru, https://orcid.org/0000-0002-7703-7739
[3]julkaryakina@hotmail.com, https://orcid.org/0000-0002-6632-6447

Аннотация. В статье рассматривается использование рубрик как инструмента оценивания сформированности части компетенций по дисциплине «Иностранный язык» у студентов неязыкового вуза. Цель исследования – разработка и апробация критериев и дескрипторов для оценки устных высказываний в рамках текущего контроля и самооценки. Эксперимент проводился с участием студентов технических специальностей, которые совместно с преподавателями формировали критерии оценивания, применяли их для самооценки устных сообщений на изучаемые темы. Результаты показали, что использование рубрик способствует повышению мотивации, развитию автономии, критического мышления и «мягких навыков» (коммуникативных, организационных и др.), а также умножает уверенность студентов при публичных выступлениях. Самооценка на основе рубрик делает процесс оценивания прозрачным и способствует более объективной и эффективной обратной связи. Авторы рекомендуют расширять применение рубрик для развития других языковых навыков и включать практику самооценки для формирования навыков конструктивной обратной связи. Статья актуальна для преподавателей иностранных языков в технических вузах и специалистов в области педагогики и методики оценивания.

Ключевые слова: рубрики, самооценка, критерии оценивания, компетенции

Original article

RUBRICS AS A MEANS OF ASSESSING COMPETENCIES IN THE "FOREIGN LANGUAGE" COURSE AMONG STUDENTS OF A NON-LINGUISTIC UNIVERSITY IN THE FAR EAST

Olga G. Zlobina[1], **Maria A. Nikitina**[2], **Julia N. Karyakina**[3]
[1, 3]Emperor Alexander I St. Petersburg State Transport University, St. Petersburg, Russia
[2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, nikitina290583@yandex.ru
[1]olga_zlobina@list.ru, https://orcid.org/0000-0002-7703-7739
[3]julkaryakina@hotmail.com, https://orcid.org/0000-0002-6632-6447

Abstract. The article explores the use of rubrics as a tool for assessing the development of specific competencies in the "Foreign Language" course among students of non-linguistic universities. The aim of the study is to develop and test criteria and descriptors for evaluating students' speech within the framework of ongoing assessment and self-assessment. The experiment involved students of technical majors who, together with their instructors, developed assessment criteria and applied them for self- and teacher's assessment of oral presentations on studied topics. The results showed that the use of rubrics enhances student motivation, fosters autonomy, critical thinking, and soft skills (such as communication and organizational abilities), and increases students' confidence in public speaking. Rubric-based self-assessment makes the evaluation process more transparent and contributes to more objective and effective feedback. The authors recommend expanding the use of rubrics and self-assessment to support the development of other language skills and incorporating peer assessment to help students build constructive feedback skills. This article is relevant for foreign language instructors in technical universities and for specialists in pedagogy and assessment methodology.

Keywords: rubrics, self-assessment, assessment criteria, competencies

© Злобина О.Г., Никитина М.А., Карякина Ю.Н., 2025

Введение

Согласно рабочей программе дисциплины «Иностранный язык» (Б1.О.3), составленной в соответствии с требованиями федерального государственного образовательного стандарта высшего образования, целью изучения дисциплины является формирование и развитие способности применять коммуникативные технологии на иностранном языке для академического и профессионального взаимодействия. Для достижения цели дисциплины решаются задачи по формированию и развитию у обучающихся когнитивной, социокультурной, прагматической, языковой компетентности.

В рабочей программе приведен перечень планируемых результатов обучения по дисциплине, соотнесенных с установленными в образовательной программе индикаторами достижения компетенций.

Планируемыми результатами обучения по дисциплине является формирование у обучающихся компетенции УК-4: «Способен осуществлять деловую коммуникацию в устной и письменной форме на государственном языке Российской Федерации и иностранном(ых) языке(ах)». Сформированность компетенций и/или части компетенций оценивается с помощью индикаторов достижения компетенций, таких как УК-4.1.1: «Знает принципы построения устного и письменного высказывания на русском и иностранном языках; правила и закономерности деловой устной и письменной коммуникации»; УК-4.2.1: «Умеет применять на практике деловую коммуникацию в устной и письменной форме, методы и навыки делового общения на русском и иностранном языках»; УК-4.3.1: «Владеет навыками чтения и перевода текстов на иностранном языке в профессиональном общении; навыками деловых коммуникаций в устной и письменной форме на русском и иностранном языках; методикой составления суждения в межличностном деловом общении на русском и иностранном языках». Результаты обучения по дисциплине «Иностранный язык» в ДВГУПС и ПГУПС формулируются следующим образом:

1) обучающийся знает лексические, грамматические и стилистические принципы построения устного и письменного высказывания на иностранном языке, правила и закономерности личной и деловой устной и письменной коммуникации;

2) обучающийся умеет применять на практике методы и способы делового общения для академического и профессионального взаимодействия в устной и письменной форме;

3) обучающийся владеет фонетическими, графическими, лексическими, грамматическими и стилистическими навыками чтения и перевода текстов в устной и письменной форме в целях профессионального общения, правилами составления суждений в деловом общении на иностранном языке в устной и письменной форме.

В Оценочных материалах по дисциплине «Иностранный язык» приведены показатели оценивания, т.е. описание оцениваемых основных параметров процесса или результата деятельности; критерии оценивания, т.е. признаки, на основании которых проводится оценка по показателю, и шкала оценивания, т.е. порядок преобразования оцениваемых параметров процесса или результата деятельности в баллы.

Показатели, критерии и шкала оценивания заданий текущего контроля для модуля 1 представлены в табл. 1.

Процедура оценивания индикаторов достижения компетенций для модуля 1 представлена в табл. 2.

Таблица 1

Показатели, критерии и шкала оценивания заданий текущего контроля для модуля 1 (семестр 1)

№ п/п	Материалы, необходимые для оценки индикатора достижения компетенции	Показатель оценивания	Критерии оценивания	Шкала оценивания
1	Задание № 1 (8 заданий)	Правильность выполнения задания	Задание выполнено правильно, без замечаний	5
			Задание выполнено правильно, с замечаниями	1–4
			Задание выполнено неправильно	0
		Итого максимальное количество баллов за выполнение задания		5
Итого максимальное количество баллов за задание № 1				40
2	Тестовое задание № 1 (30 вопросов)	Правильность ответа на вопросы теста	Выбраны все правильные ответы	1
			Выбраны неправильные ответы	0
Итого максимальное количество баллов за тестовое задание № 1				30
Итого максимальное количество баллов				70

Таблица 2

Процедура оценивания индикаторов достижения компетенций для модуля 1 (семестр 1)

Вид контроля	Материалы, необходимые для оценки индикатора достижения компетенции	Максимальное количество баллов в процессе оценивания	Процедура оценивания
1. Текущий контроль успеваемости	Задание № 1 Тестовое задание № 1	70	Количество баллов определяется в соответствии с табл. 1 Допуск к зачету ≥ 50 баллов
2. Промежуточная аттестация	Перечень вопросов к зачету	30	Получены полные ответы на вопросы – 25…30 баллов Получены достаточно полные ответы на вопросы – 20…24 балла Получены неполные ответы на вопросы или часть вопросов – 11…20 баллов Не получены ответы на вопросы или вопросы не раскрыты – 0…10 баллов
ИТОГО		100	
3. Итоговая оценка	«Зачтено» – 60–100 баллов «Не зачтено» – менее 59 баллов (вкл.)		

Как мы видим из табл. 1 и 2, критерии и процедура оценивания размыты, не являются четкими и часто представляют собой субъективное мнение преподавателя, проводящего оценку знаний обучающегося. Такие формулировки, как «получены *достаточно* полные ответы на вопросы»; «получены *неполные* ответы на вопросы или *часть* вопросов», не соответствуют эффективной и качественной оценке знаний.

В этой связи представляется актуальной разработка более подробных и наглядных критериев оценивания заданий в рамках текущего контроля.

Обзор литературы

Оценка и самооценка знаний, умений и навыков является одной из актуальных проблем организации учебной деятельности на занятиях по английскому языку. В процессе проверки выявляются достижения студентов, закрепляются и систематизируются приобретенные компетенции. На основе результатов оценивания может корректироваться процесс изучения нового материала. При проведении процедуры оценивания индикаторов достижения компетенций соблюдается объективность.

В литературе отмечается, что при оценке успеваемости преподаватели часто испытывают трудности с интерпретацией результатов, часто субъективно оценивают студентов в ходе процедуры выставления оценок. Известно, что оценка призвана дать обучающимся представление об их результатах в изучении иностранного языка, должна обеспечивать полезную обратную связь для всех участников образовательного процесса [1].

При разработке критериев оценки следует помнить, что они должны соответствовать целям и задачам обучения, а также навыкам и умениям, которыми должен овладеть обучающийся.

Оценка устной речи является важным элементом в процедуре оценивания индикаторов достижения компетенций.

Как правило, оценка устной речи считается наиболее сложной, так как компоненты оценивания должны включать произношение, грамматику, лексику, беглость речи, структуру рассказа (речи), умение держаться на публике.

В зарубежной литературе описаны такие виды оценивания, как диагностическое, суммативное и формирующее [2].

Диагностическая оценка помогает определять уровень знаний студентов по предмету на «входе» – «входной контроль», а также сильные и слабые стороны студентов в процессе обучения.

Суммативное оценивание проводится после завершения обучения и предоставляет результат и обратную связь при подведении итогов процесса преподавания. Виды итогового контроля в вузе – это промежуточная аттестация (зачеты и экзамены), а также курсовые работы, проекты.

Формирующее оценивание измеряет прогресс студентов и предоставляет обратную связь с интерпретацией результатов во время учебного процесса. В литературе подчеркивается, что принципы формирующего оценивания применяются для того, чтобы контролировать ход обучения и помогать давать корректирующую обратную связь для повышения эффективности обучения [3]. Известны такие виды формирующего оценивания, как мониторинг во время контактной работы, выполнение домашних заданий с дальнейшим обсуждением в группе, аудиторные занятия, на которых студенты представляют свои результаты, устные ответы и письменные работы студентов в течение семестра [4].

В образовательной системе оценивания многие авторы предлагают использовать рубрики [5; 6]. В рамках изучения иностранного языка рубрики позволяют преподавателю определить уровень развития компетенции обучающегося по каждому выделенному критерию. Например, некоторыми исследователями используется рубрика «контроль собственной учебной деятельности», которая предполагает взаимодействие студента с преподавателем и другими обучающимися для получения обратной связи; понимание фонетических символов и использование одноязычного словаря; способность самостоятельно работать над задачами обучения. Рубрика «рефлексия и оценка собственных успехов» описывается следующими умениями и способностями: умение планировать работу; осуществление фиксации прогресса в обучении; способность понять значение незнакомых слов исходя из контекста; выполнение исследования и способность представить его краткое содержание, а также способность дать описание исследований [7].

В целом рубрика представляет собой набор критериев/правил или рекомендаций, которые могут быть использованы для оценки работы студента [8]. Рубрики могут быть разных форм и размеров, но для оценивания достижений в иноязычной компетенции представляется перспективным использовать аналитическую/описательную рубрику, которая работает с каждым критерием отдельно и предоставляет описание (дескрипторы) для каждой оценки.

Преимущества использования рубрик в оценке многогранны и напрямую связаны с целями, для которых они применяются. Рубрики делают процесс оценивания «прозрачным», дают четкие указания для выполнения заданий, таким образом, процесс оценивания находится под контролем не только преподавателя, но и студента.

Представляется важным, чтобы оценивание результатов обучения складывалось из оценки преподавателя и самооценки студентов. В современной вузовской педагогике на смену оценке преподавателя пришла совместная оценка преподавателя и студентов [9].

По данным ряда исследований, самооценка является важным элементом оценивания обучающимися своей работы. Студенты могут самостоятельно оценить качество своей работы, степень освоения материала, насколько их работа отражает цели или критерии, и при необходимости исправить или дополнить свою работу. Самооценка в процессе обучения английскому языку помогает мотивировать студентов учиться размышлять о своих собственных знаниях, умениях, навыках; развивать критическое мышление и рефлексивную практику в процессе изучения иностранного языка; формировать новые знания и умения; способствует созданию автономии, т.е. самостоятельности во время изучения английского языка [10].

Разработку рубрик для самооценки студентами своей работы авторы предлагают начать с формулирования критериев самооценки, которую будут осуществлять обучающиеся самостоятельно, поскольку в современных условиях обучения важно, чтобы студенты были активными и ответственными участниками образовательного процесса.

На первом этапе преподаватель разрабатывает и обсуждает со студентами каждый критерий, который будет использоваться при самооценке. Также студенты предлагают свои варианты критериев и их дескрипторов. На втором этапе студенты готовят черновики заданий в соответствии с учебным планом и постоянно контролируют свой собственный прогресс в выполнении заданий, и если они обнаруживают, что их результаты не соответствуют рекомендациям, то могут внести изменения при написании окончательного варианта. На третьем, заключительном этапе студенты используют обратную связь с преподавателем, чтобы помочь себе в корректировке и доработке. Таким образом, студенты ставят оценку себе, которую впоследствии можно обсудить и сравнить с оценкой преподавателя. Как известно, в современной парадигме образования преподаватель является не ментором и единственным источником знаний, а координатором, наставником и помощником в процессе овладения иностранным языком. Ключевой аспект самооценки заключается в том, что учащимся приходится самостоятельно размышлять над своей работой и выносить собственные суждения, основанные на фиксированном наборе критериев. Таким образом, обучение превращается в процесс, ориентированный на учащегося, где студент сам отвечает за свое обучение и прогресс в изучении языка.

При разработке критериев оценки и самооценки представляется важным учитывать культурные особенности студентов, поликультурную среду обучения и уровень владения иностранным языком. Также ряд исследователей предлагают учитывать сложности в жизни молодых людей, проявляющиеся во взаимосвязи между социологическими, психологическими и биологическими факторами их психического и физического благополучия. Зита Лайсат считает, что необходимо разработать ин-

струменты оценки для уязвимых групп молодых людей, так как учебная среда, в которой они находятся, неоднозначно влияет на их психическое здоровье и благополучие [11].

Майкл О' Лери, Зита Лайсат и Лари Ладлоу рассматривают оценку результатов обучения как постоянное взаимодействие между студентами и преподавателями с целью улучшения качества обучения и в перспективе планируют создать международный банк данных по оценке успеваемости [12].

Способность к критической самооценке и умение исправлять свои ошибки являются частью «мягких навыков» (soft skills), которые представляют собой неотъемлемый атрибут современного специалиста. Термин «мягкие навыки» используется для обозначения неспециализированных личностных качеств, которые обеспечивают конкурентоспособность в различных профессиях и сферах деятельности [13; 14]. Р.Ф. Джеймс и М.Л. Джеймс (2004) считают, что «мягкие навыки» – это новый способ описания набора способностей, которые человек может применить на рабочем месте, включая такие качества, как умение работать в команде, навыки общения, лидерские качества, навыки обслуживания клиентов и навыки решения проблем [15].

Следует отметить, что универсальные компетенции, формируемые у обучающихся в рамках преподавания дисциплины «Иностранный язык», и результаты обучения, такие как «умеет применять на практике деловую коммуникацию, методы и навыки делового общения», «владеет навыками деловых коммуникаций, методикой составления суждения в межличностном деловом общении», являются аспектами «мягких навыков».

Вагнер (2008) подчеркнул, что для подготовки к жизни в XXI в. студентам необходимо развивать семь навыков: критическое мышление и решение проблем; сотрудничество и лидерство; ловкость и адаптивность; инициативность и предприимчивость; эффективную устную и письменную коммуникацию; доступ к информации и ее анализ; любопытство и воображение [16].

Пачаури и Ядав (2014) определили семь «мягких навыков», которые должны быть включены в учебные планы всех педагогических образовательных организаций, а именно: коммуникативные навыки; навыки мышления и решения проблем; умение работать в команде; обучение в течение всей жизни; навыки предпринимателя; этика, мораль и профессионализм; лидерские качества [17].

На основании личного педагогического опыта авторы выделили ряд «мягких навыков», необходимых для успешного обучения студентов технических специальностей в рамках дисциплины «Иностранные языки»: 1) коммуникативные навыки; 2) технологические навыки (ИКТ-компетенции); 3) продуктивность (способность добиваться результатов); 4) навыки работы в команде. По нашему мнению, разработка эффективных критериев самооценки и их применение студентами будет способствовать реализации данных «мягких навыков».

Альвида Лиолине и Регина Метьюнине проводили анкетирование, направленное на выяснение отношения студентов к оценке своего личного прогресса в развитии навыков владения языком. Респонденты выразили положительное отношение к самооценке, указав, что они улучшили свои навыки чтения, увеличили словарный запас, стали увереннее выступать перед аудиторией, научились работать в команде и брать на себя ответственность, стали более мотивированными и вовлеченными в образовательный процесс [18].

Наличие мотивации напрямую связано с уровнем личностной рефлексии. Рефлексия позволяет студентам осознанно планировать свою деятельность, понимать поставленные цели, отслеживать их выполнение, анализировать успехи и трудности, осуществлять «взгляд со стороны» [19; 20].

Наиболее известным способом развития учебной рефлексии и самооценки студента при изучении иностранного языка является «языковой портфель/портфолио», т.е. «инструмент самооценки познавательного и творческого труда обучающегося» [21]. В современном языковом образовании прослеживается тенденциия перенесения акцента с понятия «обучение иностранному языку» на понятие «изучение иностранного языка», т.е. на развитие у студентов навыка самостоятельной работы.

Цели и задачи

Цель работы заключалась в разработке рубрики с критериями и дескрипторами для оценивания устных сообщений студентов в рамках самоконтроля и контроля со стороны преподавателя.

Задачи исследования были следующие: 1) определить критерии и дескрипторы для самооценки и оценки преподавателем; 2) научить студентов применять эти критерии и дескрипторы; 3) предоставить учащимся обратную связь.

Материалы и методы

В эксперименте участвовало 92 студента технических специальностей, обучающихся на 1-м курсе Дальневосточного государственного университета путей сообщения и Петербургского университета путей сообщения Императора Александра I.

В целях подготовки к текущему контролю по дисциплине «Иностранный язык» обучающиеся выполняли задание № 1, которое включает коммуникативно-ориентированные устные высказывания.

На первом этапе работы студены определили критерии для оценивания своих достижений в процессе изучения заданной устной темы. Студенты использовали индикаторы достижения компетенций: знать/уметь (I know/I can). Преподаватель выступал в роли консультанта, помогая формулировать критерии.

В дальнейшей работе преподаватели совместно со студентами разработали критерии и дескрипторы для оценивания устных высказываний на те же изучаемые в течение семестра темы.

В рамках эксперимента студенты выполняли 4 задания в течение семестра. Задания заключались в подготовке устного сообщения объемом 200 слов на изучаемые темы: Student life, Our University, Hobbies and free time activities, Healthy way of life. Задания должны были быть выполнены после изучения лексики и грамматики по теме и в соответствии с совместно разработанными критериями оценивания. На выполнение каждого задания студентам выделялась 1 неделя, так как занятия по дисциплине проводились раз в неделю согласно учебному плану. Студенты в своей работе должны были использовать изученный лексический и грамматический материал и не пользоваться искусственным интеллектом. Сообщения на изученную тему учащиеся оформляли письменно, затем рассказывали наизусть или близко к тексту.

Представленные сообщения оценивались посредством разработанных критериев как преподавателем, так и самими студентами. По результатам оценивания студенты выставляли баллы сами себе.

В конце эксперимента был проведен устный опрос студентов с целью определить их отношение к полученному опыту по самооценке. Учащимся были заданы следующие вопросы:

1. Считаете ли вы, что ваши навыки составления устного высказывания на английском языке повысились благодаря применению техники самооценки?

2. Считаете ли вы, что применение техники самооценки повысило вашу уверенность в себе, когда вы выступали со своим устным высказыванием в аудитории?

Результаты и обсуждение

Результатом работы студентов по созданию критериев оценивания своих достижений в процессе освоения новых устных тем (Знаю/Умею). является табл. 3.

В табл. 4 представлены разработанные совместно со студентами критерии и дескрипторы оценивания преподавателем устных высказываний студентов.

Таблица 3

Критерии для самооценки устных высказываний

I KNOW	
Новые слова/выражения по заданной теме	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Русский эквивалент новых английских слов/выражений	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Грамматические формы для передачи информации по заданной теме	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Структура устного высказывания	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Средства невербальной коммуникации	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Выражения для построения логических высказываний	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Методы и приемы эффективного введения и заключения	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
I CAN	
Правильно произносить новые слова/выражения по заданной теме	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Употреблять новые слова/выражения в устной речи по заданной теме	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Строить утвердительные/отрицательные предложения для передачи информации по заданной теме	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Привлечь внимание аудитории к теме высказывания (effective opening)	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Сформулировать Topic Sentence (topic+controlling idea)	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Сформулировать предложения, поддерживающие основную идею (supporting sentences)	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Использовать слова/выражения для логического высказывания по заданной теме	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Сформулировать заключение (effective closing)	1__ 2__ 3__ 4__ 5__
Привлечь аудиторию при помощи визуального контакта, голоса, интонации и т.д.	1__ 2__ 3__ 4__ 5__

Таблица 4

Рубрика для оценивания устных высказываний

Критерий	Дескрипторы				
	5	4	3	2	1-0
Структурированность содержания	**Наличие** ***В вводной части***: • effective opening • аргументов о «пользе» информации (benefits) • аргументов о кредите доверия к спикеру (credibility) ***В основной части:*** • четко сформулированного Topic Sentence (topic+controlling idea) • предложений, поддерживающих основную идею (supporting sentences) ***В заключительной части*** • наличие (effective closing)	**Отсутствие четко сформулированных:** • аргументов о «пользе» информации (benefits) • аргументов о кредите доверия к спикеру (credibility) • Topic Sentence (topic+controlling idea) ***В заключительной части*** • (effective closing)	**Отсутствие** • аргументов о «пользе» информации (benefits) • аргументов о кредите доверия к спикеру (credibility) • четко сформулированного Topic Sentence (topic+controlling idea) • предложений, поддерживающих основную идею (supporting sentences) **Наличие** ***В вводной части***: • effective opening • предложений, поддерживающих основную идею (supporting sentences) ***В заключительной части*** (effective closing)	**Отсутствие** введения и заключения **Наличие** основной части	**Отсутствие** ***В вводной части***: • effective opening • аргументов о «пользе» информации (benefits) • аргументов о кредите доверия к спикеру (credibility) ***В основной части***: • четко сформулированного Topic Sentence (topic+controlling idea) • предложения, поддерживающие основную идею (supporting sentences) ***В заключительной части***: • (effective closing)
Грамматика	Грамматические ошибки отсутствуют или 1–2	Количество грамматических ошибок 2–4	Количество грамматических ошибок 4–6	Количество грамматических ошибок 6–8	Количество грамматических ошибок более 8
Лексика	Лексические ошибки отсутствуют или 1–2. Использование новых слов/выражений по изученной теме 100 %	Количество лексических ошибок 2–5. Использование новых слов/выражений по изученной теме 80 %	Количество лексических ошибок 5–7. Использование новых слов/выражений по изученной теме 60 %	Количество лексических ошибок 7–10. Использование новых слов/выражений по изученной теме 40 %	Количество лексических ошибок более 10. Использование новых слов/выражений по изученной теме 20 %
Презентативность высказывания	Манера высказывания беглая. Студент рассказывает без опоры на текст	Манера высказывания в умеренном темпе. Студент рассказывает без опоры на текст	Манера высказывания в медленном темпе. Студент рассказывает с частичной опорой на текст	Манера высказывания в очень медленном темпе. Студент читает текст с ошибками	Манера высказывания в очень медленном темпе. Студент читает текст по слогам, с ошибками
Контакт со студенческой аудиторией	Контакт с аудиторией отличный	Контакт с аудиторией хороший	Контакт с аудиторией недостаточный	Контакт с аудиторией отсутствует	Контакт с аудиторией отсутствует
Объем высказывания (количество слов)	Объем полностью соответствует заданному (100 %)	Объем почти полностью соответствует заданному (90–80 %)	Объем на три четверти соответствует заданному (75 %)	Объем наполовину соответствует заданному (50 %)	Объем на треть соответствует заданному (30 %)
Интонационный рисунок речи. Фонетическое оформление речи	Высказывание предъявлено с правильным интонационным рисунком и отсутствием фонетических ошибок	Высказывание предъявлено с правильным интонационным рисунком, количество фонетических ошибок 1–4	Высказывание предъявлено с ошибками в интонационном рисунке, количество фонетических ошибок 5–7	Высказывание предъявлено с ошибками в интонационном рисунке, количество фонетических ошибок 8–10	Высказывание предъявлено с множеством ошибок в интонационном рисунке, количество фонетических ошибок более 10

Приведенные выше критерии оценивания и дескрипторы были апробированы на устных высказываниях студентов. Приводим примеры представленных студентами сообщений на темы «Healthy lifestyle» и «Traveling», которые были рассказаны и оценены самими студентами. Затем, после обсуждения студентами и преподавателем, были внесены правки в работы, так чтобы впоследствии эти сообщения соответствовали требованиям текущего контроля.

"**Healthy lifestyle**

Hi everyone. How many steps a day do you walk? Today I'm going to talk about healthy lifestyle. There are several to main components that help to maintain a healthy lifestyle. Feel free to ask questions at the end of my talk.

First is proper nutrition. We should eat foods that are rich in vitamins and minerals and drink plenty of water.

Another component is exercise. They can improve our mood and help us sleep better at night. A good night's sleep helps us feel happy.

Finally, a healthy lifestyle involves keeping your home and body clean and tidy.

In sum, a healthy lifestyle is important for everyone. It helps us to feel good and have more energy."

"**Travelling**

Hi everyone. Which place did you like the most and why? Today I'm going to talk about traveling. There are several ways to spend time with traveling. Feel free to ask questions at the end of my talk.

One way is outdoors activities. This is an active vacation, guided tours of historical sites: visiting castles, ruins, ancient cities – all this will help you get to know the place you are in better and see all the beauty of the country.

The second way is Gastronomic tourism. For example. Exploring local cuisine: tasting traditional dishes and drinks you will be able to taste different dishes that are not available in your country. This is an important approach to culture that reflects lifestyle and traditions.

Finally is Spa treatments. Massages while traveling are a great way to relieve the fatigue that you have accumulated. It can relieve stress and tension, which improves your psychological state.

Summing up the above, I can say that the travelling – this is a unique opportunity to continue self-education and broaden your horizons. You can do whatever you want and choose the most interesting way to spend your trip."

В результате самопроверки и самооценивания устное сообщение «Healthy lifestyle» набрало 3 балла, а сообщение «Travelling» – 5 баллов. Следует отметить, что такой подход, как самооценка с помощью рубрик, нивелирует негативное отношение студентов как к процессу и результатам оценивания, так и к полученным баллам. Студенты видят, что система оценивания «прозрачная», чувствуют себя ответственными за процесс обучения, приобретают «мягкие навыки», такие как работа в команде, нацеленность на результат, устная и письменная коммуникация, умение решать проблемы.

Результаты опроса студентов показали, что большинство положительно относятся к полученному опыту по составлению рубрик и самооценке. В ответах на первый вопрос учащиеся указали, что использование самооценки помогло научиться применять полученные знания на практике, улучшило навыки письма и говорения. Это согласуется с другими исследованиями, которые показали аналогичные результаты [22].

При ответе на второй вопрос многие студенты признались, что вначале боялись говорить перед аудиторией, опасаясь, что их ошибки и речь будут осуждать и критиковать, но по мере применения техники самооценки стали проявлять больше уверенности в себе. Аналогичные выводы содержат исследования, доказавшие, что самооценка повышает уровень владения языком учащимися в отношении словарного запаса, беглости речи и уверенности в себе [23].

Также студенты отметили, что наличие обратной связи со стороны преподавателя помогает справедливо оценивать себя и работать самостоятельно. Это согласуется с мнением Ямрус и Разали (2019), которые в своем исследовании пришли к выводу, что самооценка повышает самостоятельность студентов и развивает их критические способности [24].

Следует отметить, что благодаря самооценке устного высказывания студенты могут понять, насколько хорошо они говорят. Оценивая свою речь, они осознают сильные и слабые стороны своего выступления. Таким образом, самооценка сориентирована на обучающихся и помогает им стать более автономными в плане развития своих навыков говорения, активно участвовать в образовательном процессе.

Выводы

Рубрики и критерии оценивания имеют многообещающее значение для сферы образования в вузе в целом и для обучения английскому языку в частности. Самооценка, основанная на рубриках, содержащих критерии оценивания устных высказываний, позволяет повысить мотивацию студентов, способствует развитию автономии и критического мышления у обучающихся, помогает овладеть элементами «мягких навыков», что ведет к реализации требуемых компетенций и повышает уровень подготовки будущего специалиста.

Самооценка повышает когнитивный уровень обучающихся, поскольку им необходимо более глубоко осмыслить свою работу и научиться конструктивной критике. Известно, что одним из способов обучения является совершение ошибок, а самооценка предоставляет студентам безопасную платформу для совершения ошибок.

В качестве рекомендации представляется актуальным провести аналогичные исследования, связанные с самооценкой, для развития других языковых навыков у студентов, таких как самооценка для улучшения навыков письма, самооценка для проведения устных презентаций и т.д. Также авторы рекомендуют совместно с применением самооценки практиковать взаимооценку, чтобы студенты научились давать обратную связь своим одногруппникам.

Список источников

1. Husna N., Hidayat D. An exploration of English teachers' beliefs and practices of speaking assessment: bring English teachers into focus // International Journal of Linguistics, Literature and Culture. 2020. Vol. 6, no. 5. P. 41–48. URL: https://doi.org/10.21744/ijllc.v6n5.990 (accessed: 04.06.2025).

2. Assessment for Learning. Bharathidasan University Tiruchirappalli – 620 024. Centre For Distance Education. 236 p. URL: https://www.bdu.ac.in/cde/docs/ebooks/B-Ed/I/ASSESSMENT %20FOR %20LEARNING.pdf (accessed: 04.06.2025).

3. Başak H. Self-Assessment of Students' Speaking Skills. A Thesis Submitted to the Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University by Helin Başak in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts. 2019. 150 p. URL: https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12623025/index.pdf (accessed: 04.06.2025).

4. Jannah W., Hartono R. Students' Speaking Assessment Used by English Teachers Based on the 2013 Curriculum // English Education Journal. 2018. № 8 (3). P. 359–369.

5. Kosareva S.A. Students' Self-Assessment Of The Efficiency Of Self-Organisation In Learning English // Language And Cultural Contacts. 2023. No. 12. P. 199–204.

6. De Silva R. Rubrics for Assessment: Their Effects on ESL Students' Authentic Task Performance. P. 136–141. URL: https://www.nus.edu.sg/celc/wp-content/uploads/2022/09/19.-Radhikda-De-Silva.pdf (accessed: 08.06.2025).

7. Шилова С.А., Алексеева Д.А., Исайкина М.А., Карпец Е.В., Косарева С.А., Павлова О.В. Формирование жизненных компетенций в рамках преподавания иностранного языка в вузе. Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2021. 144 с.

8. Ulker V. The Design and Use of Speaking Assessment Rubrics. Journal of Education and Practice. 2017. Vol. 8, no. 32. P. 135–141.

9. Saeed K.M., Ismail S.A.M.M., Eng L.S. Malaysian Speaking Proficiency Assessment Effectiveness for Undergraduates Suffering from Minimal Descriptors. International Journal of Instruction. 2019. № 12 (1). P. 1059–1076.

10. Jamrus M.H.M., Razali A.B. Using Self-Assessment as a Tool for English Language Learning // English Language Teaching. 2019. Vol. 12, no. 11. P. 64–73.

11. Lysaght Z. Assessment for Learning and for Self-Regulation // The International Journal of Emotional Education. 2015. Vol. 7, no. 1. P. 20–34.

12. O'Leary M., Lysaght Z., Ludlow L. A Measurement Instrument to Evaluate Teachers' Assessment for Learning Classroom Practices // The International Journal of Educational and Psychological Assessment. 2013. Vol. 14(2). P. 39–60.

13. Malik S., Mohan A. Soft Skills for Effective Teaching –Learning: A Review Based Study // International Journal of Scientific and Research Publications. 2022. Vol. 12, Issue 5. P. 243–251.

14. Perreault H. Business educators can take a leadership role in character education // Business Education Forum. 2004. № 59(1). P. 23–24.

15. James R.F. & James M.L. Teaching career and technical skills in a "mini" business world. Business Education Forum. 2004. № 59(2). P. 39–41.

16. Wagner T. The global achievement gap: Why even our best schools don't teach the new survival skills our children need and what we can do about it. New York : Basic Books. 2008. 321 p. URL: https://www.tonywagner.com/the-global-achievement-gap (accessed: 07.06.2025).

17. Pachauri D., Yadav A. Importance of soft skills in teacher education programme // International Journal of Educational Research and Technology. 2014. № 5(1). P. 22–25.

18. Liuolienė A., Metiūnienė R. Students' Self-Assessment In Project-Based Work. Santalka : Filologija. Edukologija. Coactivity: Philology, Educology. 2014. № 22(2). P. 105–111.

19. Свиридова Е.А. Значение рефлексии и самооценки в изучении иностранных языков // СТЭЖ. 2015. № 1 (20). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/znachenie-refleksii-i-samootsenki-v-izuchenii-inostrannyh-yazykov (accessed: 08.06.2025).

20. Almabekova O.A. Reflective Teaching in ESP. Journal of Siberian Federal University // Humanities & Social Sciences. 2010. № 3. P. 462–475.

21. Дмитренко Т.А. Новые образовательные технологии в высшей педагогической школе // Высшее образование сегодня. 2003. № 8. С. 26–30.

22. Mendoza M.P.M., Avila M.R.R. Self-Assessment to improve speaking skills: a brief action research // Sapienza : International Journal of Interdisciplinary Studies. 2022. Vol. 3, no. 4. P. 120–131.

23. De Saint Léger D. Self-Assessment of Speaking Skills and Participation in a Foreign Language Class // Foreign Language Annals. 2009. № 42(1). P. 158–178. URL: https://doi.org/10.1111/j.1944-9720.2009.01013.x (accessed: 08.06.2025).

24. Jamrus M.H., Razali A.B. Using Self-Assessment as a Tool for English Language Learning // English Language Teaching. 2019. № 12(11). P. 64. URL: https://doi.org/10.5539/elt.v12n11p64 (accessed: 08.06.2025).

References

1. Husna N., Hidayat D. An exploration of English teachers' beliefs and practices of speaking assessment: bring English teachers into focus // International Journal of Linguistics, Literature and Culture. 2020. Vol. 6, no. 5. P. 41–48. URL: https://doi.org/10.21744/ijllc.v6n5.990 (accessed: 04.06.2025).
2. Assessment for Learning. Bharathidasan University Tiruchirappalli – 620 024. Centre For Distance Education. 236 p. URL: https://www.bdu.ac.in/cde/docs/ebooks/B-Ed/I/ASSESSMENT %20FOR %20LEARNING.pdf (accessed: 04.06.2025).
3. Başak H. Self-Assessment of Students' Speaking Skills. A Thesis Submitted to the Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University by Helin Başak in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts. 2019. 150 p. URL: https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12623025/index.pdf (accessed: 04.06.2025).
4. Jannah W., Hartono R. Students' Speaking Assessment Used by English Teachers Based on the 2013 Curriculum // English Education Journal. 2018. № 8 (3). P. 359–369.
5. Kosareva S.A. Students' Self-Assessment Of The Efficiency Of Self-Organisation In Learning English // Language And Cultural Contacts. 2023. No. 12. P. 199–204.
6. De Silva R. Rubrics for Assessment: Their Effects on ESL Students' Authentic Task Performance. P. 136–141. URL: https://www.nus.edu.sg/celc/wp-content/uploads/2022/09/19.-Radhikda-De-Silva.pdf (accessed: 08.06.2025).
7. Shilova S.A., Alekseeva D.A., Isajkina M.A., Karpec E.V., Kosareva S.A., Pavlova O.V. Formirovanie zhiznennykh kompetencij v ramkakh prepodavaniya inostrannogo yazyka v vuze. Saratov : Izd-vo Saratovskogo un-ta, 2021. 144 s. (In Russ.).
8. Ulker V. The Design and Use of Speaking Assessment Rubrics. Journal of Education and Practice. 2017. Vol. 8, no. 32. P. 135–141.
9. Saeed K.M., Ismail S.A.M.M., Eng L.S. Malaysian Speaking Proficiency Assessment Effectiveness for Undergraduates Suffering from Minimal Descriptors. International Journal of Instruction. 2019. № 12 (1). P. 1059–1076.
10. Jamrus M.H.M., Razali A.B. Using Self-Assessment as a Tool for English Language Learning // English Language Teaching. 2019. Vol. 12, no. 11. P. 64–73.
11. Lysaght Z. Assessment for Learning and for Self-Regulation // The International Journal of Emotional Education. 2015. Vol. 7, no. 1. P. 20–34.
12. O'Leary M., Lysaght Z., Ludlow L. A Measurement Instrument to Evaluate Teachers' Assessment for Learning Classroom Practices // The International Journal of Educational and Psychological Assessment. 2013. Vol. 14(2). P. 39–60.
13. Malik S., Mohan A. Soft Skills for Effective Teaching –Learning: A Review Based Study // International Journal of Scientific and Research Publications. 2022. Vol. 12, Issue 5. P. 243–251.
14. Perreault H. Business educators can take a leadership role in character education // Business Education Forum. 2004. № 59(1). P. 23–24.
15. James R.F. & James M.L. Teaching career and technical skills in a "mini" business world. Business Education Forum. 2004. № 59(2). P. 39–41.
16. Wagner T. The global achievement gap: Why even our best schools don't teach the new survival skills our children need and what we can do about it. New York : Basic Books. 2008. 321 p. URL: https://www.tonywagner.com/the-global-achievement-gap (accessed: 07.06.2025).
17. Pachauri D., Yadav A. Importance of soft skills in teacher education programme // International Journal of Educational Research and Technology. 2014. № 5(1). P. 22–25.
18. Liuolienė A., Metiūnienė R. Students' Self-Assessment In Project-Based Work. Santalka : Filologija. Edukologija. Coactivity: Philology, Educology. 2014. № 22(2). P. 105–111.
19. Sviridova E.A. Znachenie refleksii i samoocenki v izuchenii inostrannykh yazykov // STEHZH. 2015. № 1 (20). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/znachenie-refleksii-i-samootsenki-v-izuchenii-inostrannyh-yazykov (accessed: 08.06.2025). (In Russ.).
20. Almabekova O.A. Reflective Teaching in ESP. Journal of Siberian Federal University // Humanities & Social Sciences. 2010. № 3. P. 462–475.
21. Dmitrenko T.A. Novye obrazovatel'nye tekhnologii v vysshej pedagogicheskoj shkole // Vysshee obrazovanie segodnya. 2003. № 8. S. 26–30. (In Russ.).
22. Mendoza M.P.M., Avila M.R.R. Self-Assessment to improve speaking skills: a brief action research // Sapienza : International Journal of Interdisciplinary Studies. 2022. Vol. 3, no. 4. P. 120–131.
23. De Saint Léger D. Self-Assessment of Speaking Skills and Participation in a Foreign Language Class // Foreign Language Annals. 2009. № 42(1). P. 158–178. URL: https://doi.org/10.1111/j.1944-9720.2009.01013.x (accessed: 08.06.2025).
24. Jamrus M.H., Razali A.B. Using Self-Assessment as a Tool for English Language Learning // English Language Teaching. 2019. № 12(11). P. 64. URL: https://doi.org/10.5539/elt.v12n11p64 (accessed: 08.06.2025).

Информация об авторах

О.Г. Злобина – кандидат социологических наук, доцент;
М.А. Никитина – кандидат филологических наук, доцент;
Ю.Н. Карякина – кандидат биологических наук, доцент.

Information about the authors

O.G. Zlobina is Candidate of Science (Sociology), Associate Professor.
M.A. Nikitina is Candidate of Science (Philology), Associate Professor.
Yu.N. Karyakina is Candidate of Science (Biology), Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 10.07.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 10.07.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 200–208
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 200–208

Научная статья
УДК 316.4
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-200-208

ЦВЕТОВОЙ НАРРАТИВ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ФИЛЬМЕ ЧЖАН ИМОУ «ГЕРОЙ» (2002)

Анастасия Викторовна Брейтман

Тихоокеанский государственный университет, Хабаровск, Россия, ananta-pavana@mail.ru, https://e.mail.ru/inbox/

Аннотация. Цвет – важнейший элемент традиционной для китайского социума картины мира. В цветовой символике фильма всемирно известного китайского режиссёра Чжан Имоу «Герой» (2002) определяются глубинные архетипы коллективного бессознательного. Стилистика традиционного духовно-исторического киноповествования и приёмы цветового нарратива позволяют режиссёру в единстве оппозиционности обозначить конфуцианский и даосский аспекты национального самосознания. Не сомневаясь в важности сохранения традиционного духовного ядра национальной культуры, режиссёр одновременно ставит вопрос об актуальности его обновления. Отсюда и особенности киноязыка, основанного на контрапункте.

Авторский нарратив строится как последовательность цветных новелл, семантически находящихся внутри чёрного рамочного диалога императора и Героя. Каждая из киноновелл организуется одновременно и диалогически, и контрапунктивно. Конфуцианский чёрный цвет семантически рифмуется с синим и белым, а даосский красный – с зелёным. Развитие нарратива композиционно осуществляется в динамике цветовых переходов черного-красного-синего-белого-зелёного-чёрного... В символике киноповествования Чжан Имоу определяется историческая необходимость обновления и «переоценки ценностей».

Ключевые слова: символика цвета, цветовые хронотопы, цветовой нарратив, культурный код, национальное самосознание, коллективное бессознательное, контрапункт, национальная идентичность

Original article

COLOR NARRATIVE AND THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY IN ZHANG YIMOU'S FILM "HERO" (2002)

Anastasia V. Breitman

Pacific National University, Khabarovsk, Russia, ananta-pavana@mail.ru, https://e.mail.ru/inbox/

Abstract. Color is the most important element of the traditional Chinese society picture of the world. The color symbolism of the film by the world-famous Chinese director Zhang Yimou "Hero" (2002) defines the deep archetypes of the collective unconscious. The style of traditional spiritual and historical film narration and the techniques of color narrative allow the director to designate the Confucian and Taoist aspects of national self-consciousness in the unity of opposition. Without doubting the importance of preserving the traditional spiritual core of national culture, the director, at the same time, raises the question of the relevance of its renewal. Hence the features of the film language based on counterpoint.

The author's narrative is built as a sequence of color short stories, semantically located inside the black frame dialogue of the emperor and the Hero. Each of the film short stories is organized both dialogically and counterpointly. Confucian black semantically rhymes with blue and white, and Taoist red with green. The development of the narrative is compositionally realized in the dynamics of color transitions of black-red-blue-white-green-black... The symbolism of Zhang Yimou's film narrative defines the historical necessity of renewal and "revaluation of values".

Keywords: color symbolism, color chronotopes, color narrative, cultural code, national consciousness, collective unconscious, counterpoint, national identity

Введение: цветовая символика в традиционной китайской культуре

Цвет – важнейший компонент художественного образа. Значимости и символизму цвета как важнейшему средству экранной выразительности в киношедеврах С. Эйзенштейна, С. Параджанова, А. Тарковского, А. Куросавы, М. Антониони, П. Гринуэя... посвящены многочисленные искусствоведческие и философские штудии.

В современном кинематографе навряд ли отыщется автор, для которого значение цвета было бы столь же велико, как для получившего мировое признание китайского режиссёра Чжан Имоу. Экспрессия цвета его кинополотен феноменальна, что

© Брейтман А.В., 2025

может быть объяснено как неповторимой индивидуальностью художника, так и обращением к детально разработанному цветовому символизму в традиционной китайской культуре.

Увлечение юности будущего Мастера – фотография и живопись. Здесь истоки знаковой ёмкости и живописности кадра, характерных для всех его фильмов. В китайской картине мира цвет как важнейший элемент культурного кода входит в структуру коллективного бессознательного. В таблице представлены цветовые соответствия китайской картины мира временам года, стихиям, сторонам света, планетам и животным [1]. Складывающаяся веками сложная китайская система символики – точка отсчёта Чжан Имоу. Вместе с тем трудно найти художника, который бы в равной мере и почитал традиционную культуру, и выражал готовность к её решительной трансформации.

Таблица

Символика цветовых соответствий в традиционной китайской культуре

Цвет	Время года	Стихии	Стороны света	Планеты	Животные
Зеленый	Весна	Дерево	Восток	Юпитер	Зелёный дракон
Красный	Лето	Огонь	Юг	Марс	Феникс
Белый	Осень	Металл	Запад	Венера	Тигр
Чёрный	Зима	Вода	Север	Меркурий	Черепаха и змея
Жёлтый	Конец лета	Земля	Центр	Сатурн	–

Каждый фильм Чжан Имоу – это исповедь о себе и своём полуторамиллиардном народе. Первый опыт погружения в национальный космос – работа с «красным» в картинах «Красный гаолян» (1987) и «Зажги красный фонарь» (1991). Если в первом красный цвет – символ почвы, свободы и страсти, то во втором – напротив, символизирует косность традиции и отжившую форму. Поляризуя цветовые образы, Имоу превращает цвет в философскую категорию и использует в исследовании национальной картины мира.

Исследователи творчества Имоу Фан Се и Хао Чжан проницательно замечают: «Начиная с его дебютного фильма "Красный гаолян" (1987) и до его последней работы "Полноводная красная река" (2023), кинематографический путь Чжан Имоу пролегает от визуальной эстетики красного к тонкому развитию красного нарратива. Этот отличительный повествовательный стиль не только занял свою нишу в китайском кино, но и определил траекторию кинематографического ландшафта страны» [2]. Цветовой нарратив, по их мнению, «реконструирует исторический миф и формирует дискурс национального духовного повествования» [2]. Интерпретации *красных* фильмов Имоу в семиотическом контексте позволяют исследователям прийти к выводу, что «по сути, красный цвет переходит от формы к содержанию, от кода к логике и от обозначения к коннотации» [2]. Очевидно, что не только *красный*, но цвет вообще становится способом кинематографического повествования, что блистательно представлено в фильме «Герой» (2002).

Сила традиции или индивидуальная свобода: проблема выбора

Форма национального духовного повествования, исторический миф ставят в центр проблему национального самосознания. Известный китаевед и поэт-переводчик С.А. Торопцев в книге «"Международный брэнд" китайского кино: режиссёр Чжан Имоу» (2008) концептуально обозначил взгляд режиссёра на основные начала национальной жизни – многовековое сосуществование и противоборство даосской и конфуцианской мировоззренческих систем. В разделе книги, красноречиво озаглавленном «Свобода как idée fixe Чжан Имоу», он пишет: «Если внимательно прислушаться к звучанию произведений Чжан Имоу, то генеральным мотивом их мы услышим – свобода, свобода, свобода частной личности! Индивидуальная свобода – как возможность не приглушать внутренний голос, отдаваться зову природной естественности, раскрепостить волю, жить в "потоках ветра и струях воды"» [3: с. 242]. Свобода от жёсткой нормативности, тирании традиции и государственного принуждения – суть даосского мировоззрения. «Даже нам, – продолжает автор, – трудно, а уж, тем более, западному зрителю и вовсе невозможно осознать, сколь революционен был этот мотив в стране, ещё недавно зажатой тоталитарными тисками, а до этого – в течение тысячелетий пропитавшейся конфуцианской ритуальностью, регламентировавшей не только официальные, но любые публичные отношения людей, вставленных в социальную иерархическую структуру» [3: с. 243].

Конфуцианский и даосский аспекты национального самосознания в единстве оппозиционности как проблема национальной идентичности – объект глубокого философско-художественного исследования в фильме «Герой». Отсюда и особенности киноязыка, основанного на контрапункте, в котором цвет – важнейший компонент в ряду других национальных культурных кодов-текстов – организует сложный, парадоксальный нарратив.

Необходимо оговориться: поскольку предметом исследования в настоящей статье является художественная концепция режиссёра Чжан Имоу, постоль-

ку смысловое наполнение понятий «даосизм» и «конфуцианство» может отличаться от общепринятых в истории философии понятий. Режиссёр обращается к национальным архетипам, сформированным в ходе многотысячелетней истории и существующим в настоящем времени как живые ментальные структуры национальной идентичности, во всей сложности и динамике их существования. Субъективность художественной интуиции автора – это неотъемлемое свойство любого произведения искусства.

Чжан Имоу, вступая в полемику с официальной исторической концепцией, видит суть национальной мировоззренческой драмы в извечном противостоянии Свободы и Закона. В представлении художника сущность человека не исчерпывается его встроенностью в жёсткую конфуцианскую иерархию – человек часть государства. В оценке отношения к освящённой тысячелетиями традиции он вполне солидарен с мнением известного китаеведа Л.С. Переломова, автора вступительной статьи к изданию «"Четверокнижие" – ключ к постижению конфуцианства»: «Концепции заданности, предопределённости (за счёт ориентирования на "древность") форм государственного устройства оказало громадное влияние на весь дальнейший ход развития политической мысли Китая. Десятки столетий политики Китая искали решений насущных проблем современности в идеальном прошлом. Такова была специфика культуры политического мышления, испытавшего большое воздействие, особенно на раннем этапе, учения Конфуция. При этом понятие "древность" то расширялось на тысячелетия, то сужалось до десятилетий» [4: с. 28].

«Герой» – фильм-притча не столько об историческом (эпохи становления циньской династии и империи), сколько о современном Китае – есть, по сути, обращение всемирно известного режиссёра к каждому из своих соотечественников. Жанровая маркировка фильма как *исторического* или *уся* (боевые искусства) весьма относительна. Излюбленный жанр китайского кинематографа здесь подвергается режиссёром кардинальной трансформации. Исследователь отмечает, что «сам режиссёр охарактеризовал снятые им поединки в понятиях китайской древней поэзии "фу, би, син", то есть как "одические (воспевающие), метафорические, аллегорические", показав тем самым, что бой воинов для него вторичен» [3: с. 208]. Последовательность окрашенных в разные цвета поединков по замыслу режиссёра представляет собой своеобразное *ристалище истины,* пространство философского диспута, где сотворяются *новое небо и новые небеса* китайского космоса. С помощью цветового «скальпеля» – главного инструмента авторской теургии – режиссёр вторгается в область национального коллективного бессознательного, исследуя экзистенциальную мировоззренческую драму своего народа, приглашая к коллективной рефлексии максимально широкую зрительскую аудиторию.

Кинематографический контрапункт Чжана Имоу

Ю.В. Михеева в работе «Философские основания аудиовизуального контрапункта в кинофильме», размышляя над разновидностями кинематографического контрапункта, отмечает: «В некоторых картинах мы встречаемся с таким видом аудиовизуального контрапункта, семантические связи внутри которого выходят за пределы психологически-контрастной образности. Более того, они выходят вообще за границы эстетического пространства конкретного произведения – в область интертекстуальности и диалога различных культурных парадигм» [5: с. 86]. По её мнению, такой контрапункт оказывается возможным в картинах «времени постмодернизма» через новое понимание реальности. «В этом случае контрапункт представляет собой достаточно сложную интеллектуальную конструкцию, понимание которой требует определенной эрудиции и открытости сознания для восприятия неожиданно парадоксального (для зрителя) авторского высказывания» [5: с. 86]. Именно такого рода цветовое контрапунктивное киноповествование мы находим у Имоу. В его фильме десять поединков, обрамлённых чёрной рамой, – один черно-серый, два красных, три синих, три белых, один зелёный. Контрапункт строится на сложном переплетении когнитивных моделей, обусловленных традиционной символикой цвета и семантикой национальных культурных текстов-кодов, с которыми этот цвет (цвета) переплетается.

Прежде всего, как представляется, следует уяснить значение чёрной рамы. Чёрный цвет в соответствии с традиционными представлениями – это з*има, вода, север, тайна, преступление* (см. таблицу). Два символических лика национальной души – император и человек без имени – лицом к лицу крупным планом смотрят друг на друга. Их очная ставка образует стержень сюжета. В чёрной дворцовой зале будет решаться главный китайский вопрос: даосская с*вобода* или конфуцианский *ритуал*, *красное* или *чёрное* определят национальное самосознание и будущее? Ощущая настоящий момент как *момент истины* (что символически выразилось в ритмическом стуке часов и колыхании пламени свечей), художник сообщает фильму сильнейший побудительный импульс к решающему экзистенциальному выбору. Этим определяется специфика контрапунктивного

повествования в фильме «Герой». Композиционно все цветные поединки являются визуализацией историй, рассказанных *Безымянным* Императору. И зрителю бывает трудно различить, какой поединок с гибелью того или иного заговорщика является реальным, а какой визуализирует то, что принято называть *поединком разума*.

Из всех китайских кинорежиссёров Чжан Имоу наиболее связан с европейской культурой, поэтому духовный поединок между императором и *Безымянным* ассоциативно отсылает зрителя к известным литературным сюжетам. *Безымянный* – это и Каин, восставший против утверждённого Законом миропорядка; и Гамлет, взлелеявший месть убийце отца; и Жюльен Сорель, надевший маску законопослушного гражданина, в надежде отомстить сильным мира сего; и Иван Карамазов, вступающий в диалог с чёртом; и Иисус, безмолвно взирающий на Великого Инквизитора. Дуэль Императора и *Безымянного* – внутренний идейный диалог, в котором осуществляется напряжённый поиск дальнейших путей духовного развития.

Империя Цинь борется с политической оппозицией, переживая исторический этап «собирания земель» и борьбы с непокорными царствами. Характер сюжета и конфликта в фильме традиционно определяется китайской *книгой книг* – «Троецарствием». Выходцы из покорённого царства Чжао вынашивают планы мести, и в этой коллизии легко прочитываются взаимоотношения современных Пекина и Тайваня. Как выходец из тайваньской оппозиции, Имоу испытал на себе все тяготы «проклятого» происхождения [3: с. 33–35]. Сюжет фильма становится проекцией личной драмы, впаянной в национальную драму.

Философско-цветовая палитра фильма

В чёрной зале дворца – император и толпа придворных в пепельно-серых остроконечных колпаках и чёрных плащах, создающих ощущение некой инфернальности. Слуги-пигмеи, похожие на зловещих гномов, совершают досмотр прекрасного обнажённого тела *Безымянного*, прежде чем допустить его к императору. Режиссёр акцентирует внешние антропологические различия между массовым человеком империи (низкорослость, невыраженность индивидуальных черт) и универсально развитой индивидуальной личностью, воспитанной духовной культурой Чжао. Это весьма выразительная визуализация двух культурных идентичностей внутри одной национальной идентичности. Образы представителей Чжао полнокровны как воплощённая мечта Ренессанса! Они левитируют как боги: *Небесный*, *Летящий Снег*, *Сломанный Меч*, *Безымянный.* Они непобедимы, свободны и почти бессмертны.

Цель жизни героев Чжао – свобода родины и устранение тирана-императора. Но и на самих заговорщиков объявлена охота:

– тот, кто поразил *Небесного*, удостоен права пить в двадцати шагах от императора;

– тот, кто поразил *Летящего Снега и Сломанного Меча*, удостоен права приблизиться к императору на десять шагов.

Безымянный величественно и плавно движется сквозь сонм циньских прислужников, невольно расступающихся перед ним. Им как будто невозможно дышать с воином Дао одним воздухом. Но император недостижим, поэтому мстители должны выработать хитроумную стратегию. Действуя в соответствии с ритуалом, они хотят перехитрить ритуал. Значит, для того, чтобы исполнить задуманное, от руки *Безымянного* как преданного подданного императора должны погибнуть названные трое. Ритуальное пространственное приближение к императору – горькая пародия на механистичность и бессмысленность изжившего себя конфуцианского ритуала и в то же время – отражение национального менталитета, сформированного исторически. По мысли режиссёра, взаимоотношения власти и оппозиции подобны затянувшейся на века игре вэйци (облавные шашки, пояпонски го, ранка), «игре в окружение», любимой и почитаемой в Китае и во всей Азии [6].

«Канон вэйци из 13 глав» утверждает: «…Чтобы победить соперника, прибегают к гибкости. Поэтому игрок должен быть уверен в себе и иметь чёткий план, тогда это отразится на доске. У того, кто всё просчитывает ещё до того, как началась борьба, больше вероятность получить преимущество. Соответственно, тот, чьи планы хуже, имеет меньшие шансы добиться преимущества. Тот, кто не может оценить свои шансы на победу или поражение, когда борьба уже началась, тот не способен строить планы. Военное искусство гласит: "Кто строит много планов, тот побеждает; кто строит мало планов, тот не побеждает"» [7; 8].

Безымянный посвятил всю свою жизнь отработке боевого приёма «*смерть с десяти шагов*». Мстителям приходится жертвовать собой, чтобы дать возможность одному из них приблизиться к трону на расстояние, возможное для мести. В самом начале фильма *Безымянный* находит *Небесного* в беседке для вэйци, где, передвигая камни по доске, слушают музыку гуцинь. Соположение в сцене первого поединка набора культурных кодов – *вэйци, гуцинь, уся* – построено контрапунктом. Заданные семиотические пласты составляют кричащее противоречие, буквально разрывающее на части национальный образ мира. На фоне ненастья

от руки безымянного циньского чиновника погибает великий воин *Небесный*, лопаются струны гуцинь. Это ли не конец времён? «Вымой руки, воскури благовония, присядь на тахту, положи цинь на столик так, чтобы его пятый лад *находился как раз против твоего сердца, и начинай играть обеими руками – только тогда твоё тело и душа придут в гармонию», – пишет Цао Сюэ-цинь в романе «Сон в красном тереме»* [9: с. 396].

«Игроки поочередно ставят на пересечения расчерченного игрового поля (доски) свои фишки (камни). Цель игры заключается в том, чтобы отгородить построениями из своих камней как можно большую часть игрового пространства» [8]. Какая из установок важнее? Стремление к обретению внутренней гармонии или захвату территорий и лишения противника свобод? Режиссёр подвергает смысловой трансформации привычные концепты национальной культуры, создавая авторский миф, сталкивая в увертюре фильма две культурные идентичности в острейшем противоречии. С какой из них произойдёт самоидентификация зрителя?

Вместе с трактатом Сунь-Цзы «Искусство войны» [10] игра вэйци веками формировала тип мышления, соответствующий конфуцианской системе ценностей. О.С. Кочеров полагает, что «игры составляют значительный пласт стратегической культуры тех или иных цивилизаций, и под влиянием "игровой стратегии" принимаются важные политические решения» [11]. Согласно художественной концепции Чжан Имоу, конфуцианский тип мышления основан на рациональном расчёте, в течение многих веков возведённый в культ, в искусство лавировать в волнах конкуренции и войн, представляет собой рычаг иерархической модели общественной жизни, приводящий к разрушительным последствиям, лишающий человека свободы и упраздняющий мораль. По Сунь-Цзы, «война – это великое дело государства, основа жизни и смерти, путь к выживанию или гибели. Это нужно тщательно взвесить и обдумать… Поэтому определяй её в соответствии с пятью явлениями, измеряй ее расчетами и ищи ее подлинную природу» [10]. Представители Чжао, как и представители Цинь, подвержены действию конфуцианской прививки и в соответствии с ней выстраивают стратегию мести. Поэтому Безымянный появляется в начале и конце фильма в одежде чёрного конфуцианского цвета. Сначала даже трудно понять, кто он: безропотный исполнитель воли императора или достойный соперник *Небесного*? Винтик в системе циньской власти или Герой?

Таким образом, чёрный цвет в фильме выражает кризис национального самосознания и необходимость пересмотра традиции, поиски современного Героя. В свою очередь, красный символизирует даосскую национально-культурную составляющую с её свободой, естественностью, спонтанной эмоциональностью. Мо Янь, по сюжету романа которого был снят «Красный гаолян», в последующих своих книгах («Страна вина», «Большая грудь, широкий зад») ставит вопрос раскрепощения национальной души. Солидарно с известным писателем, в ранних своих красных фильмах («Красный гаолян», «Зажги красный фонарь») режиссёр наметил пути дальнейшего исследования национального менталитета. Красный иероглиф «Меч» в чёрной дворцовой зале транслирует духовную истину Дао, нерациональную по своей природе. Под воздействием иероглифического послания император вдруг переживает озарение и озвучивает его суть: «Этот свиток *Сломанного Меча* не о фехтовальной технике. Он о высшем искусстве боя на мечах. Первое достижение – это единство человека и меча. Когда это единство достигнуто, и травинка может стать оружием. Второе достижение, когда меч существует в сердце мастера, отсутствуя в его руке, тогда можно поразить врага голыми руками. Но высшее достижение искусства на мечах – это отсутствие меча как в руке, так и в сердце. Воин несёт мир и гармонию человечеству» (запись по фильму).

Безымянный стоит перед решением вопроса: мстить или не мстить? – что равносильно гамлетовскому: *быть или не быть*? Цветовой контрапункт визуализирует экзистенциальную драму китайского пути и актуализирует проблему выбора: что объединит многомиллионный Китай? Духовная культура или сильная власть, даосская истина (красный) или конфуцианская доктрина (чёрный)? Контрапунктивное сочетание красного с чёрным, начиная и завершая фильм, определяет основное течение повествования, многократно разветвляющееся в последующих цветных эпизодах. Чёрно-серая масса циньских прислужников – безликая, инфернальная сила, то наползающая, то отступающая, как выясняется в финале, не позволила озарённому даосской истиной правителю принять единственно верное гуманное решение в интересах развития всей страны. Напомним, что в соответствии с традиционными представлениями чёрный цвет – это *зима, вода, север, тайна, преступление* (см. таблицу). А красный – *лето, огонь, юг*.

Первый красный *одический* (воспевающий) поединок (фу) – настоящий гимн даосской духовной культуре Китая! Он проникнут поистине гомеровской силой изображения! Доблестные герои Чжао *Безымянный* и *Летящий Снег* в развивающихся красных одеждах, неуязвимые для стрел, парят в

бою над несметной чёрно-серой массой циньских лучников и чудесным образом побеждают её. Бесчисленная армия не смогла победить маленькую каллиграфическую школу Чжао, где каждый из героев – драгоценная жемчужина высокого духа и гордость нации. Вечная мудрость даосской традиции воплощается в мастере и его одетых в красное ученицах, продолжающих под градом стрел наносить на свитки свои священные красные письмена. Пока кипит бой, *Сломанный Меч* красной кистью вдохновенно чертит красный иероглиф «Меч», квинтэссенцию даосской мудрости. Пишет ещё неизвестным двадцатым способом, тем самым указывая, что в его руках не застывшая истина, но живая, полнокровная реальность. Смысл иероглифа будет озвучен прозревшим императором в финале: «Первое достижение – это единство человека и меча… Но высшее достижение искусства на мечах – это отсутствие меча…». Параллелизм боя и каллиграфии в красной новелле метафоризирует вершину даосского видения мира (вспомним о даосском принципе *недеяния* и *созерцания*) и два способа ведения войны – активное, действенное и пассивное, духовное – и в том и другом герои достигли совершенства.

В развитие мысли приведём размышления В.П. Познина. В статье «Цвет как элемент драматургии фильма» он пишет об эстетическом и эмоциональном воздействии цветовой палитры экрана на зрительское восприятие. Вместе с тем он указывает на то, что цвет может быть элементом драматургии фильма в целом. «С помощью цвета часто обозначаются разные экранные хронотопы – художественное пространство реальности, воспоминаний, фантазий, снов, а также передаётся субъективное восприятие действительности персонажами. В определённом контексте цветовое решение фильма, кадра или отдельного объекта способно приобретать метафорическое или символическое звучание» [12: с. 410]. В фильме «Герой» используется композиционный приём знаменитого «Расёмона» Куросавы. Смена цвета – смена умозрительных хронотопов – определяет движение авторской мысли и стадии развития конфликта. За одическим *красным* поединком мужчин следует другой, после гибели их возлюбленного, *красный*, аллегорический, поединок женщин-соперниц, *Летящего Снега* и *Луны*, сражающихся в вихре красно-жёлтых осенних листьев. Выразительность поединка строится на контрапунктном несоответствии его фантастической красоты и бессмысленности действий воительниц. Возможно ли ренессансным героям удержаться от эгоистического произвола? От равнодушного удара *Летящего Снега* гибнет *Луна*. Желтые, оранжевые листья в последнем кадре окрашиваются кровавыми потоками, визуально обозначая тщетность индивидуалистических коллизий, слепоту эгоцентризма. *Идея свободы выходцев из Чжао, неотделимая от идеи убийства тирана, требует всё новых и новых жертв.*

Последовательность цветовых хронотопов

Автор фильма с тщательностью хирурга исследует глубины национальной ментальности на примере героев Чжао, носителей высших духовных ценностей и выразителей коллективной души Китая. Авторский нарратив строится как сложное сочетание последовательности цветных новелл, семантически находящихся внутри чёрного рамочного диалога императора и *Безымянного*, при том, что каждая из цветных новелл организуется одновременно и диалогически, и контрапунктивно. Это сложное, многоголосое, парадоксальное целое. Цветные поединки визуализируют всё новые варианты переплетения двух основных тематических линий. В их сложном узоре конфуцианский чёрный цвет семантически рифмуется с синим и белым, а даосский красный цвет семантически соединяется с зелёным. Развитие нарратива композиционно движется от черного к красному, от красного к синему, от синего к белому, от белого к зелёному и обратно к белому и чёрному.

В контексте традиционной цветовой символики в культуре Китая попробуем глубже раскрыть смысл последовательности цветовых хронотопов в фильме «Герой».

Синий эпизод композиционно занимает в фильме центральное место. В его художественную структуру входит образный мир «Ши-цзин», древней китайской поэзии. Вместе с тем *синий* не входит в число основных цветов традиционной символики, следовательно, он есть нечто умозрительное, феерическое. С одной стороны, он продолжает тему конфуцианского рационализма, ведь *Безымянному* в синей библиотеке нужно доказать соратникам свою способность нанести роковой удар. С другой стороны, синий становится цветом даосского *парения в струях воздуха и воды, даосской свободы*. *Синий* противопоставлен *синему*. Парадоксальный контрапункт здесь выступает «способом сложного, не всегда явного синтезирования сверхсмысла эпизода или картины в целом, а также и методом без-óбразного и без-смыслового метафизирования автора, результат и цель которого – лишь сообщение зрителю некоего спонтанного состояния сознания, открывшегося автору, – или, напротив, выражение сознательной философской (но не явно продекларированной, а выраженной художественно) позиции» [5: с. 97].

Безымянному предстоит доказать двум другим заговорщикам, что, одолев *Небесного*, он способен убить с десяти шагов. Если это так, то их заговор против императора возможен. *Безымянный* демонстрирует свой уникальный боевой приём: и вот в библиотеке с расстояния десяти шагов молниеносными росчерками меча он обрушивает внутренний круг стеллажей со свитками. При этом чаша с водой взлетает и опускается на плоскую поверхность меча, не расплескав ни капли. В этот же миг рушится следующий круг стеллажей со свитками. Является ли такой ход верным? Не противопоставляется ли здесь образ упорядоченного синего хранилища свитков живым красным письменам, прописываемым на наших глазах?

Но как бы ни были хитроумны стратегия и тактика мстителей, император легко разгадывает их. Возможно ли просчитать безупречно все pro et contra? То, что сегодня, в малом времени, кажется успешным, может оказаться проигрышем завтра, в большом времени. Бесплодные игры разума могут длиться сколь угодно долго, капля за каплей истощая силы и обесценивая саму цель борьбы.

Лежащий в основе *синего* эпизода контрапункт успешности/ложности хода продолжает своё развитие на фоне традиционного китайского пейзажа, эмблематизированного китайской живописью: *сине* горы, *синее* озеро, *синяя* беседка. У зрителя перехватывает дыхание от размаха воображения художника и фантастической красоты картины! *Безымянный* и *Сломанный Меч* парят между небом и водой как птицы, орошая мечи водяными брызгами, погружая острия мечей в воду, как кисти в чернила, левитируя, меняя направление в полете… Вода как стихия, доминирующая в эпизоде, архетипически связана с подсознанием. Изображение подсознательных глубин национальной души на наших глазах превращается в поэму. Чаша с водой превращается в озеро, а затем в каплю. Как глубока и прекрасна эта кинометафора! Имоу говорит с соотечественниками на языке «Ши-цзин».

Но какова цена фантастическому искусству воинов, если в беседке лежит умершая возлюбленная? Капля воды, не пролитая из чаши в библиотеке, падает на её прекрасное лицо, и оба героя проявляют чудеса левитации, чтобы отереть её. Но запоздалые усилия и искусство боевой левитации не могут вернуть девушку к жизни. Та же капля стекает с лица *Безымянного*, сотворившего невообразимый пируэт, свернувшего в миг траекторию атакующего удара в знак уважения к скорби влюблённого. Все предпринятые усилия и те, что ещё будут предприняты в будущем, могут оказаться напрасными. Режиссёр одновременно восхищается искусством *парения* воинов свободы *в струях воздуха и воды* и одновременно указывает на бесперспективность и обречённость их действий, продиктованных изощрённым рациональным расчётом.

Таким же идейным и нравственным поражением выглядят и два последующих поединка, *синий* и *белый*, в которых *Летящий Снег*, воительница-одиночка, дважды «гибнет» в кольце циньского войска от руки *Безымянного*. Единственная женщина среди армии мужчин. Круглая, замкнутая площадка внутри войска повторяет круглую площадку библиотеки. Зритель не сразу понимает, что гибель женщины – инсценировка, точно рассчитанный ход в игре. Искусство *Безымянного* таково, что он может наносить удар, кажущийся смертельным, но на самом деле безопасный для жизни. Однако созерцание гибели храброй воительницы перед лицом воинственного мужского большинства травмирует нравственное чувство зрителя. Образ строится контрапунктивно: поражение/безупречность манёвра заговорщиков. На фоне безнравственных действий воинства Цинь, хоровым скандированием приближающего гибель единственной среди них женщины, выглядит как тотальное поражение.

Белый цвет традиционно символизирует *осень, металл, запад, смерть*. Это траурный цвет в Китае, одновременно и цвет одежды людей низкого социального происхождения. Переход от *синего* к *белому* знаменует усиление противоречий внутри оппозиции, а значит, и «начало конца». Белые поединки разыгрываются на фоне мертвенно белого пространства библиотеки и бескрайней пустыни, предвещая трагическую развязку, становясь все менее эстетичными. Белая новелла доводит мысль об обречённости разума, утратившего связь с духовной истиной и моралью, до трагического завершения. *Сломанный Меч* отказывается от мести. Но к этому не готова его гордая подруга. Влюблённые бьются между собой в белых одеждах. Символизм имён геров раскрывается во всей полноте. Можно ли создать Дом с женщиной, имя которой *Летящий Снег*? Даже если она знает снадобье от любых ран? Длящийся кадр, где двое влюблённых умирают, пронзённые одним мечом на фоне мёртвой пустыни, становится красноречивой метафорой тупика в конце избранного ими пути. Двойное символическое самоубийство подводит философский итог идеи мести как ложного ориентира. Именно поэтому совершается неожиданный повествовательный переход от *белого* к *зелёному*.

Зелёный цвет означает *стихию дерева, рост, надежду, восток, весну* (см. таблицу). Здесь возни-

кает образ южно-китайской природы, тема любви и Дома. Легко, почти играючи, *Сломанный Меч* и *Летящий Снег* преодолевают дворцовую охрану и настигают императора. Казалось бы, тот обречён. В решающий момент *Сломанный Меч* отказывается от убийства, оставив на шее императора лишь легкую царапину как знак отказа от задуманного. Поединок в зелёных занавесях становится аллегорической иллюстрацией даосской истины о высшей силе воина, несущего людям мир. В китайской поэзии опущенные пологи и занавеси выступают символами счастливой любви. Женственный прекрасный образ струящихся зелёных занавесей цвета нефрита контрапунктирует с образом битвы, меча, становясь визуализацией лирического мотива классической поэзии.

Зелёный поединок своей поэтичностью имеет много общего с первым красным одическим поединком. Здесь также меньшинство легко побеждает большинство за счёт духовного превосходства. Император в чёрной одежде и *Сломанный Меч* в зелёной знаменуют встречу *прошлого* и *возможного будущего*, *Закона* и *Любви*. Император блуждает в зелёных занавесях, представляя лёгкую мишень для противника. Но цель воина Дао разомкнуть круг вражды, поэтому он не использует уязвимость противника, но преподносит ему духовный урок. Ответом служит крупный план изумлённых глаз императора. От *зелёного* следует возврат к *белому* – так режиссёр раскачивает маятник национального сознания от одного полюса к другому. *Сломанный Меч* после тщетных попыток переубедить предоставляет *Летящему Снегу* последний аргумент – возможность убить себя в поединке и раскаяться в этом. Именно *Сломанный Меч* делает из *Безымянного* Героя.

Заключение: открытый финал

Фильм завершается мощным художественным контрапунктом. Две тематические линии, даосская и конфуцианская, логически завершены, при том что достигшее в финале пика напряжение не получило разрешения. Чжан Имоу обладает уникальным умением продлевать мгновения, делать их бездонными, подобными вечности. И каждый зритель под стук часов и потрескивание пламени свечей приглашается к финалу мировоззренческой дуэли. Сердца зрителей должны замереть в осознании важности выбора новой *китайской идеи*. Каков будет её цветовой маркер? *Чёрный, красный* или *зеленый*? С каким спектром идентифицирует себя зритель? Режиссёр как будто экзаменует его сознание, хирургически проникая в глубины коллективного бессознательного. Смысловая многослойность финала выстраивается контрапунктивно.

Отказавшись от удара, *Безымянный* призывает Властителя Цинь помнить тех, кто отдал свои жизни за свободу родины. В идейно-эстетическом контексте проясняется символический смысл имени героя – *Безымянный*. Это идеальный образ представителя своего народа, который потенциально живёт в каждом зрителе. Тематическая линия Дао завершается откровением императора, постигшего в прочтении иероглифа правоту мстителя и поэтому готового умереть от его руки.

Конфуцианский тематический компонент в финале оформляет трагическую гибель *Безымянного* в момент духовного торжества. Чжан Имоу в полной мере обладает необходимой для хирурга твёрдостью. В момент наметившегося разрешения конфликта в дворцовый зал начинает вползать пепельно-чёрная нерасчленённая масса прислужников Закона – бесчисленные ряды чиновников и солдат – в инфернальных колпаках и плащах. Она скандирует хором: «Казни его! Он нарушил Закон!» Император, только что озарившийся светом даосской истины, со слезами на глазах безвольно подчиняется чёрно-серой массе. И оказывается, что не император как таковой устанавливает авторитарный порядок, но сила, живущая в толпе, правит им, она же устраивает торжественные похороны Герою и лицемерно выкрикивает «Слава!»

И последний приём авторского контрапункта раскрывается в финальных титрах. Сообщается, что во втором тысячелетии нашей эры император объединил шесть враждующих царств, дав начало великой истории Китая. Кричащее несовпадение целостного актуального художественного смысла картины «Герой» и официально-стереотипной концовки в духе «Троецарствия» задумано как тест на сомнение в нормативной истинности конфуцианских исторических летописей и свидетельство незавершённости поисков *китайской идеи*.

Список источников

1. Ма Ли. Символика цвета в живописи Китая // Универсальное и национальное в культуре : сборник научных статей / Белорусский государственный университет, Гуманитарный факультет. Минск, 2012. С. 348–353. URL: http://elib.bsu.by/handle/123456789/24410 (дата обращения: 28.03.2025).

2. Yixiang Fang. Analysis of Chinese Elements in Zhang Yimou's Films –Take Hero as an Example // Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Vol. 497. Proceedings of the 2nd International Conference on Literature, Art and Human Development (ICLAHD 2020). P. 132–135.

3. Торопцев С.А. «Международный брэнд» китайского кино: Режиссер Чжан Имоу. Москва, 2008. 271 с.

4. Переломов Л.С. «Четверокнижие» – ключ к постижению конфуцианства // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участи В.М. Майорова. Ин-т Дальнего Востока. Москва : Вост. лит., 2004. С. 28.

5. Михеева Ю.В. Философские основания аудиовизуального контрапункта в кинофильме // Вестник ВГИК. 2012. № 11. С. 80–98.

6. Кочеров О.С. Генезис игры вэйци в доциньском Китае // Общество и государство в Китае. Т. 50. 50-я научная конференция. Ч. 2. Москва : Институт востоковедения (ИВ) РАН, 2020 (Серия: Ученые записки Отдела Китая). Вып. 35. С. 83–114.

7. Жемчужины вэйци: Сборник. Янь Дэфу и Янь Тяньчжан. Канон Сюаньсюань.; Чжан Цзин. Канон вэйци в 13 главах ; Лю Чжунфу. Секреты вэйци / пер. с кит. В.Г. Нестерова. Санкт-Петербург : ВВМ, 2019. 359 с.

8. Нестеров В.Г. Канон вэйци в 13 главах // Жемчужины вэйци : сборник. Санкт-Петербург, 2019. URL: https://vk.com/@156503539-kanon-veici-v-13-glavah (дата обращения: 29.04.2025).

9. Цао Сюэ-цинь. Сон в красном тереме / пер. с кит. В.А. Панасюка ; пер. под ред. В.С. Таскина. Москва : Гос. изд-во худож. лит., 1958. Т. 2. С. 396.

10. Сунь-цзы. Искусство войны : перевод с китайского / ред. М.С. Яновская. Москва : Эксмо, 2023. 416 с.

11. Кочеров О. Игровая геополитика: «управление хаосом» Великой шахматной доски против «построения порядка» Великой доски вэйци // Век глобализации. 2018. № 2 (26). URL: http://www.intelros.ru/readroom/vek-globalizacii/ek2-2018/35910-igrovaya-geopolitika-upravlenie-haosom-velikoy-shahmatnoy-doski-protiv-postroeniya-poryadka-velikoy-doski-veyci.html (дата обращения: 01.05.2025).

12. Познин В.Ф. Цвет как элемент драматургии фильма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение 11. 2021. № 3. С. 410–436.

13. Духовная культура Китая : энциклопедия. В 5 т. Т. 1. Философия / под ред. М.Л. Титаренко. Москва : Вост. лит., 2006. 727 с.

14. Майзель Е. Китайское правописание // Искусство кино. 2005. № 4. Апрель. С. 55–61.

References

1. Ma Li. Color Symbolism in Chinese Painting // Universal and National in Culture: Collection of Scientific Articles / Belarusian State University, Faculty of Humanities. Minsk, 2012. P. 348–353. URL: http://elib.bsu.by/handle/123456789/24410 (accessed 03.28.2025). (In Russ.).

2. Yixiang Fang. Analysis of Chinese Elements in Zhang Yimou's Films –Take Hero as an Example // Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Vol. 497. Proceedings of the 2nd International Conference on Literature, Art and Human Development (ICLAHD 2020). P. 132–135.

3. Toroptsev S.A. “International Brand” of Chinese Cinema: Director Zhang Yimou. Moscow , 2008. 271 p. (In Russ.).

4. Perelomov L.S. "The Four Books" – the key to understanding Confucianism // Confucian "Four Books" ("Si shu") / Trans. from Chinese and commentary by A.I. Kobzev, A.E. Lukyanova, L.S. Perelomov, P.S. Popov with the participation of V.M. Mayorov. Far East Institute. Moscow : Eastern Literature, 2004. P. 28. (In Russ.).

5. Mikheeva Yu.V. Philosophical Foundations of Audiovisual Counterpoint in Film // VGIK Bulletin. 2012. No. 11. P. 80–98. (In Russ.).

6. Kocherov O.S. Genesis of the Weiqi Game in Pre-Qin China // Society and State in China. T. 50. 50th scientific conference. Part 2. Moscow : Institute of Oriental Studies (IOS) of the Russian Academy of Sciences, 2020. (Series: Scientific Notes of the China Department). Issue. 35. P. 83–114. (In Russ.).

7. Pearls of Weiqi: Collection. Yan Defu and Yan Tianzhang. Canon of Xuanxuan; Zhang Jing. Canon of Weiqi in 13 chapters; Liu Zhongfu. Secrets of Weiqi / translated from Chinese by V.G. Nesterov. St. Petersburg : VVM, 2019. 359 p. (In Russ.).

8. Nesterov V.G. The Canon of Weiqi in 13 Chapters // Pearls of Weiqi: Collection, 2019. URL: https://vk.com/@156503539-kanon-veici-v-13-glavah (accessed: 04.29.2025). (In Russ.).

9. Cao Xueqin. Dream of the Red Chamber / Translated from Chinese by V.A. Panasyuk; translated under the editorship of V.S. Taskin. Moscow : State Publishing House of Fiction, 1958. Vol. 2. P. 396. (In Russ.).

10. Sun Tzu. The Art of War: translation from Chinese / editor M.S. Yanovskaya. Moscow : Eksmo, 2023. 416 p. (In Russ.).

11. Kocherov O. Game geopolitics: “managing chaos” of the Great Chessboard versus “building order” of the Great Weiqi Board // The Century of Globalization. 2018. No. 2 (26). URL: http://www.intelros.ru/readroom/vek-globalizacii/ek2-2018/35910-igrovaya-geopolitika-upravlenie-haosom-velikoy-shahmatnoy-doski-protiv-postroeniya-poryadka-velikoy-doski-veyci.html (accessed: 01.05.2025). (In Russ.).

12. Poznin V.F. Color as an element of film dramaturgy // Bulletin of St. Petersburg University. Art Criticism 11. 2021. No. 3. P. 410–436. (In Russ.).

13. Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 Volumes. Vol. 1. Philosophy / edited byM. L. Titarenko. Moscow : Eastern Literature, 2006. 727 p. (In Russ.).

14. Maisel E. Chinese Spelling // Art of Cinema. 2005. No. 4. April. P. 55–61. (In Russ.).

Информация об авторе

А.В. Брейтман – кандидат филологических наук, доцент высшей школы русской филологии.

Information about the author

A.V. Breitman – candidate of philological sciences, associate professor of the higher school of Russian philology.

Статья поступила в редакцию 13.06.2025; одобрена после рецензирования 04.08.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 13.06.2025; approved after reviewing 04.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 209–214
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 209–214

Научная статья
УДК 355.233.231.1
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-209-214

АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ФОРМЫ ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ

Елена Владимировна Матвеева[1]✉, **Илья Васильевич Митиненко**[2]
[1, 2]Восточно-Сибирский государственный институт культуры, Улан-Удэ, Россия
[1]moniket@yandex.ru✉, https://orcid.org/0000-0003-0961-1708
[2]mitinenko_ilya@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена целям и формам организации патриотического воспитания в условиях внешкольной деятельности. В статье проанализирован региональный опыт патриотического воспитания, приведены примеры и обоснованы целевые установки для реализации патриотического воспитания школьников на базе современного дома культуры. Произведен вторичный анализ данных социологических исследований о ценностных ориентациях и понимании патриотизма населением России. Показан региональный опыт организации патриотических акций и мероприятий для подрастающего поколения с использованием современных средств, форм и методов организационно-массовой деятельности со школьниками. Определен в качестве приоритета иммерсивный подход к созданию атмосферы спектакля, социально-культурной программы.

Ключевые слова: патриотическое воспитание, ценностные ориентации, социокультурная программа, интерактивные формы социально-культурной деятельности, дом культуры

Original article

CURRENT TRENDS AND FORMS OF PATRIOTIC EDUCATION OF THE YOUNGER GENERATION IN THE REPUBLIC OF BURYATIA

Elena V. Matveeva[1]✉, **Ilya V. Mitinenko**[2]
[1, 2]East Siberian State Institute of Culture, Ulan-Ude, Russia
[1]moniket@yandex.ru✉, https://orcid.org/0000-0003-0961-1708
[2]mitinenko_ilya@mail.ru

***Abstract*.** The article is devoted to the goals and methods of organizing patriotic education in extracurricular activities. The article analyzes the regional experience of patriotic education, provides examples and substantiates targets for the implementation of patriotic education of schoolchildren on the basis of a modern house of culture. A secondary analysis of sociological research data on value orientations and understanding of patriotism by the Russian population has been carried out. The regional experience of organizing patriotic actions and events for the younger generation using modern means, forms and methods of organizational and mass activities with schoolchildren is shown. An immersive approach to creating the atmosphere of a performance and a socio-cultural program has been identified as a priority.

***Keywords*:** patriotic education, value orientations of modern youth, socio-cultural program, interactive forms of socio-cultural activities, cultural center

Введение

Патриотическое воспитание всегда было и остается важнейшим из направлений воспитательной работы с подрастающим поколением. В систему патриотической работы включаются разные субъекты воспитательного воздействия. Среди них немаловажное значение и роль имеют такие социально-культурные учреждения, как клубы и дома культуры.

Цель данной статьи – охарактеризовать опыт патриотического воспитания школьников в ходе социально-культурных мероприятий, организованных в одном из учреждений культуры Республики Бурятия.

Сегодня тема патриотизма включена в актуальную повестку работы дома культуры и клуба, где с применением специфических форм, методов и средств воздействия в их комплексном единстве осуществляется планомерная и систематическая работа по привитию подрастающему поколению основ гражданственности, воспитанию патриотизма, любви к Отечеству.

© Матвеева Е.В., Митиненко И.В., 2025

«Патриотизм – нравственное чувство, включающее любовь к Родине, уважение к ее законам и традициям, преданность своему Отечеству, стремление служить его интересам, осознанную готовность человека связать свое личное будущее с будущим своей страны и действовать во благо Родины, народа, государства» [1].

Патриотическая работа – воспитательная деятельность по формированию патриотического сознания и патриотического поведения граждан.

Тему патриотизма поднимали в своих работах не один десяток исследователей. Патриотизм молодежи – одна из наиболее актуальных тематик исследований российских ученых в XXI в. Они отмечают, что на протяжении всего процесса самоопределения и создания государственности, имеются предпосылки и, в дальнейшем, необходимость создания единого воспитательного пространства по привитию основ гражданственности и духовно-нравственных чувств подрастающему поколению.

Как отмечают авторы «Патриотизм – это не просто любовь к Родине, а, прежде всего, глубокое осознание гражданской ответственности за судьбу Отечества» [2, с. 43]. Они включают в систему патриотического воспитания такие уровни, как:

- «патриотизм "Малой родины", включающий любовь к своему месту рождения, своей семье, ее ценностям;
- национальный патриотизм, связанный с приверженностью к своей нации, её традициям, мировоззрению, обычаям, нравам и истории народа и желанием способствовать его духовному и культурному процветанию;
- государственный патриотизм, куда входит уважение к своему государству, послушание его законам, доверие к руководящим инстанциям, а также готовность защищать и оберегать суверенитет страны, способствовать её успешному развитию в экономической, политической и социальной сферах» [2].

На официальном сайте Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), приводятся данные мониторингового исследования, посвященного восприятию россиянами патриотизма и их мнению о наиболее значимых событиях современной России. Среди опрошенных декларируют свою причастность к истории Российского государства и ощущают чувство любви к своей Родине 92 % россиян. Отмечается также, что на фоне подъема патриотических чувств остается высокой доля тех россиян, кто готов защищать Россию и имеют для этого весомые аргументы [4].

Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) представляет результаты опроса о том, как представляют себе нашу страну россияне, и чем гордятся больше всего. Так, тема Родины в ответах респондентов ассоциируется с гордостью, величием, патриотизмом – 52 % ответов (великая страна – 25 %, люблю Россию – 23 %, радость, надежда – по 2 %) [5].

Результаты социологического опроса молодежи методом «облачного выбора», представленного в публикации Калинич В. С. показали, что самыми популярными ассоциациями со словом «патриотизм» у респондентов стали слова «Родина», «Любовь», «Гордость», «Верность», «Ответственность», «Уважение», «Честность», «Страна», «Вера», «Преданность», «Защита», «История», «Честь», «Россия», «Сила», «Свобода», «Долг», «Семья» [6: с. 22].

Исследователь Пальчикова С. А. выделяет в качестве важных в работе с молодежью в рамках организации патриотического воспитания в клубной среде, использование новых форм, технических и цифровых средств, расширяющих границы воздействия на процессы формирования системы ценностей подрастающего поколения, интеграцию образовательных учреждений с учреждениями культуры по патриотическому направлению работы [7: с. 1494].

Как отмечают исследователи Корж Н.В. и Каримова Л.Ф. «Слаженность специализированных мер со стороны социальных институтов позволит сформировать коллективное понимание значимости патриотизма. С учетом общественной структуры ценностей личность будет формировать свои духовно-нравственные ориентиры, которые впоследствии позволят принимать определенные решения и совершать поступки» [8: с. 87].

Основное содержание

Клуб – форма общественного воспитания. Клуб на протяжении длительного периода истории показывал отличные результаты агитационно-массовой, просветительной и воспитательной работы с населением.

В ноябре 1917 г. выпущен «Декрет об учреждении государственной комиссии по просвещению», его подписали Председатель Совнаркома Ленин В.И. и Народный комиссар по просвещению Луначарский А.В. [9]. С этого момента просветительная и образовательно-воспитательная работа в стране была подчинена единым целям и задачам государственного строительства. Для целенаправленной и систематической работы с населением были образованы клубы и другие просветительные организации, которые обозначались как внешкольные учреждения, а вся просветительская работа называлась внешкольная работа. Массовая политико-просветительная работа с населением способство-

вала формированию пролетарского сознания, создавала условия для воспитания новых поколений в духе патриотизма и любви к своему Отечеству.

В современных условиях ценность патриотизма не обладает столь высоким значением, как это было, например, в СССР, поскольку тогда существовала единая идеологическая система воспитания подрастающего поколения, а образ человека-патриота, героя, готового встать на защиту своей страны, формировался благодаря ощущению сопричастности общему делу. Через идеологические общественно-политические институты, такие как октябрятские и пионерские организации в школах, комсомольские и коммунистические ячейки на предприятиях посредством работы культурно-просветительных учреждений активно транслировались ценности патриотизма, а чувство долга перед Отчизной воспитывалось с ранних лет и являлось частью политической деятельности, направленной на формирование ценностно-ориентированной личности.

Клуб и дом культуры являются важными субъектами государственной культурной политики, а через массовую воспитательную деятельность, которую они осуществляют, актуализируются вопросы грамотного и последовательного выстраивания социокультурных программ, направленных на укрепление любви, преданности и уважения к своей Родине.

Конечно, в XXI в. институты воспитания и просветительства претерпели значительные изменения. В работе с молодежью, как динамичной и крайне неустойчивой в ценностных ориентирах социально-демографической группой, подверженной стремительным изменениям, происходящим в современном обществе, необходимо выстраивать четкую программу деятельности.

Отметим, что данные тенденции существуют достаточно долго, а сегодня, в связи с напряжённой геополитической ситуацией, только продолжают усиливаться.

Патриотизм все еще не является ведущим ценностным ориентиром у современной молодёжи, что можно расценивать скорее как негативный фактор, препятствующий развитию нашей Родины, укреплению её позиций на мировой арене. На наш взгляд, современная молодёжь всё же обладает ценностью патриотизма, однако она находится на мыслеценностном, но не на действенном уровне. На практике это означает, что эмоционально представители молодого поколения понимают важность знания родной истории и культуры, им не безразлична судьба страны, однако это знание не является основанием для поступков, которые бы укрепили её положение как на мировой арене, так и внутри самого государства.

Как отмечалось ранее, для формирования высоконравственной личности, готовой трудится на благо своей Родины, жить в ней и развиваться, важно системно подходить к процессу общественного воспитания, что, на наш взгляд, является важнейшим аспектом развития патриотизма в России, поскольку семья, будучи достаточно закрытым сегментом социума, далеко не всегда справляться с данной задачей, а значит, эта ответственной ложится на образовательные и культуротворческие организации.

В нашем исследовании мы рассматриваем опыт Дома культуры им. А.П. Вагжанова, расположенный в городе Улан-Удэ Республики Бурятия, который в рамках реализации социокультурного проекта активно проводит мероприятия, посвящённые патриотизму, и ставит своей целью формирование чувственного опыта у участников культурно-досуговых программ. Организаторы используют не только доказавшие свою эффективность апробированные формы и методы работы со школьниками, но и инновационные, что придаёт мероприятиям уникальность и позволяет проследить динамику развития патриотической работы, вырабатывать наиболее действенные подходы и отказываться от безрезультативных решений в работе с подрастающим поколением.

История дома культуры им. А.П. Вагжанова началась в 1953 г. Свое имя дом культуры получил от легендарного революционера Александра Петровича Вагжанова в начале 80-х гг. прошлого века. В феврале 2019 г. состоялось торжественное открытие Муниципального бюджетного культурно-досугового учреждения «Дом культуры им. А.П. Вагжанова» после масштабной реконструкции здания.

В новом здании расположен современный концертный зал на 274 посадочных места, оснащённый профессиональной звуковой и световой аппаратурой, хореографический зал, административные кабинеты и репетиционные помещения.

Сегодня Дом культуры является не только местом отдыха, досуга и коммуникации населения, но и центром притяжения жителей микрорайона Вагжанова. Ведь именно через деятельность культурно-досугового учреждения происходит активизация и включенность жителей в общественно-полезную деятельность.

Культурно-досуговые программы, приуроченные к празднованию 9 Мая, проводятся в доме культуры в течение пяти лет. В нашем исследовании мы обращаем внимание на опыт 2024 г., а также подробно остановимся на состоявшейся программе празднования 80-летия Победы в 2025 г.

Театрализованная концертная программа «Голос Победы», проводимая в 2024 г., продолжала действовать в уже испытанном временем концертно-театрализованном формате реализации военно-патриотических мероприятий. В 2024 г. она была основана на интервью ветеранов Великой Отечественной войны. Зрителям включалась видеозапись, которая плавно переходила непосредственно в действие на сцене. Аудитория программы была в пределах 1000 посетителей, а весь рабочий коллектив программы насчитывал около 80 человек. Данный формат мероприятия оказался актуальным и востребованным среди не только постоянных посетителей дома культуры, но и жителей города, что стало достаточным основанием для продолжения и развития новых идей, способных заинтересовать новых зрителей и быть привлекательной для молодёжи. Был предпринят ряд мер, направленных на реновацию уже устоявшегося формата и переосмысления подходов к реализации программы с сохранением прежних смыслов и идей. Впоследствии программа была концептуально объединена с другими программами в общий социокультурный проект, направленный на развитие и распространение ценностей патриотизма, воплощаемый силами Дома культуры им. А.П. Вагжанова совместно с его партнёрами.

В 2025 г. существенно изменили подход к реализации программы с новым названием и обновленным содержанием. Новой программе дали название «Я была на войне».

Сама программа представляет собой иммерсивный спектакль, что предполагает прямое включение публики в действие. Данная форма была выбрана не просто так, – по нашему мнению, интерактивные формы наилучшим образом помогают «прочувствовать» атмосферу тех событий, о которых повествуется во время представления, это создаёт необходимый эффект эмоционального включения зрителя в контекст мероприятия.

Большое внимание уделяется деталям. Программа рассредоточена на трёх площадках, которые олицетворяют собой три периода – время до начала военных действий, непосредственно военное время, послевоенное время, и вся программа, таким образом, условно делится на три этапа повествования. Все музыкальные партии исполняются оркестром, используемая военная техника и другие приемы сценографии представляют собой подробную реконструкцию или артефакт из военного прошлого тех лет. Пригласительный билет на мероприятие выполнен в форме небольших контейнеров, имитирующих ящик для боеприпасов, внутри которого находится гильза и QR-код, отправляющий по видео-приглашению на сайт дома культуры.

Важно понимать, что каждый символ интерактивной программы обладает смысловой нагрузкой и помогает лучше погрузиться в атмосферу происходящего, что заставляет зрителя надолго запечатлеть увиденное и прочувствованное в своей памяти. Так, в начале программы зритель получает военную пилотку, которая затем в конце программы, будет заменена на символ мира – голубя с оливковой ветвью.

Демонстрация того, как война изменила жизнь и судьбу обычного человека, вызывает у зрителя сложные чувства. Важно напомнить, что День Победы – это не просто праздник, а скорбный день, который должен навеки остаться в памяти, служить примером того, как война может отразиться на всех нас и почему так важно сплотиться в трудные времена.

Ведущей целью программы является погружение в события прошлого, однако для её достижения важно не только погрузить зрителя в событийную атмосферу, необходимо, чтобы артисты хорошо осознавали контекст происходящего. Именно данный подход становится идейно-художественной и морально-нравственной основой всего представления. Поэтому на стадии подготовки для организаторов было важно изучить исторические факты и ознакомиться с реальными материалами, сохранившимися в архивах. В совокупности это помогает создать корпоративную культуру творческого коллектива. Суть корпоративной культуры, в контексте данной программы, состоит в определении общей миссии творческого коллектива – донести особый смысл следования ценностям и убеждениям, любви и уважении к Родине, что позволяет затем качественно транслировать эти чувства на эмоциональном уровне зрителю. Помощь авторитетных специалистов в лице SMM- и комьюнити-менеджера позволяет создать общественный резонанс, продемонстрировать, что мероприятие имеет большую социальную и культурную значимость.

Программа «Я была на войне» дает мотивацию на проявление общего социального действия, чтобы люди, особенно молодое поколение, часто не заинтересованное в мероприятиях патриотической направленности, прониклись искренним желанием посещать подобные социально-культурные программы из чувства глубокого уважения к Родине и солидарности со своими соотечественниками, сопричастности к истории Родины и подвигу своих земляков.

Заключение

Хочется отметить, что такие программы, как «Я была на войне», являются отличным примером синтеза грамотного планирования, реализации

государственных задач и создания чувственного опыта у посетителей, достигаемого за счёт концептуального оформления, использования интерактивных и инновационных форм работы, создания общественного резонанса и актуализации передового опыта управления в учреждениях культуры.

Сегодня патриотическое воспитание населения и, особенно молодого поколения, является важнейшей задачей государственной культурной политики, что создаёт острую необходимость в поиске интересных, нестандартных решений в организации увлекательных социокультурных проектов, отвечающих запросам аудитории и направленных на формирование системы духовно-нравственных ценностей личности в лучших традициях патриотического воспитания в России.

Список источников

1. Основы патриотического воспитания граждан Российской Федерации : методические рекомендации Федерального государственного бюджетного учреждения «Российский центр гражданского и патриотического воспитания детей и молодежи». Москва : Роспатриот, 2022. 93 с. URL: https://clck.ru/3LR5RL (дата обращения: 14.04.2025).

2. Алескеров Ф.А., Гумарев С.П. Анализ формирования ценностей подростков в контексте гражданско-патриотического воспитания // Ученые записки Шадринского государственного педагогического университета. 2025. № 1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/analiz-formirovaniya-tsennostey-podrostkov-v-kontekste-grazhdansko-patrioticheskogo-vospitaniya (дата обращения: 18.04.2025).

3. Иванова Е.Ю. Генезис понятия «патриотизм» и трансформация патриотического воспитания: от Древней Руси до начала XX века // Гуманитарные науки. 2024. №1 (65). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-ponyatiya-patriotizm-i-transformatsiya-patrioticheskogo-vospitaniya-ot-drevney-rusi-do-nachala-xx-veka (дата обращения: 18.04.2025).

4. Патриотизм сегодня: любить, заботиться и защищать. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/patriotizm-segodnja-ljubit-zabotitsja-i-zashchishchat (дата обращения 18.04.2025)

5. О национальной гордости великороссов-2024. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/o-nacionalnoi-gordosti-velikorossov-2024 (дата обращения 18.04.2024)

6. Калинич В.С. Ценностные ориентации и представления молодежи о патриотизме и патриотическом воспитании в современной России // Социально-гуманитарные знания. 2023. №5. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tsennostnye-orientatsii-i-predstavleniya-molodezhi-o-patriotizme-i-patrioticheskom-vospitanii-v-sovremennoy-rossii (дата обращения: 18.04.2025).

7. Пальчикова С.А. Стратегии и технологии управления процессами военно-патриотического воспитания в учреждениях культуры // Вестник науки. 2025. № 1(82). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/strategii-i-tehnologii-upravleniya-protsessami-voenno-patrioticheskogo-vospitaniya-v-uchrezhdeniyah-kultury (дата обращения: 18.04.2025).

8. Корж Н.В., Каримова Л.Ф. Проблема патриотизма среди современной молодежи в условиях геополитической напряженности // Наука. Общество. Государство. 2022. № 4(40). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/problema-patriotizma-sredi-sovremennoy-molodezhi-v-usloviyah-geopoliticheskoy-napryazhennosti (дата обращения: 18.04.2025).

9. Декреты советской власти. Электронная библиотека исторического факультета МГУ. URL: https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/ (дата обращения 18.04.2024)

References

1. Osnovy patrioticheskogo vospitaniya grazhdan Rossijskoj Federacii: metodicheskie rekomendacii Federal'nogo gosudarstvennogo byudzhetnogo uchrezhdeniya «Rossijskij centr grazhdanskogo i patrioticheskogo vospitaniya detej i molodezhi» [Fundamentals of patriotic education of citizens of the Russian Federation: methodological recommendations of the Federal State Budgetary Institution "Russian Center for Civil and Patriotic Education of Children and Youth"]. Moscow : Rospatriot, 2022. URL: https://clck.ru/3LR5RL (accessed: 14.04.2025). (In Russ.).

2. Aleskerov F.A., Gumarev S.P. Analysis of the formation of adolescent values in the context of civic and patriotic education [Analysis of the formation of adolescent values in the context of civic and patriotic education] // Uchenye zapiski Shadrinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 2025. No. 1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/analiz-formirovaniya-tsennostey-podrostkov-v-kontekste-grazhdansko-patrioticheskogo-vospitaniya (accessed: 18.04.2025). (In Russ.).

3. Ivanova E.Yu. Genezis ponyatiya «patriotizm» i transformaciya patrioticheskogo vospitaniya: ot Drevnej Rusi do nachala XX veka [The genesis of the concept of "patriotism" and the transformation of patriotic education: from Ancient Russia to the beginning of the 20th century]. 2024. No. 1(65). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-ponyatiya-patriotizm-i-transformatsiya-patrioticheskogo-vospitaniya-ot-drevney-rusi-do-nachala-xx-veka (accessed: 18.04.2025) (In Russ.).

4. Patriotizm segodnya: lyubit', zabotit'sya i zashchishchat' [Patriotism today: to love, take care and protect]. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/patriotizm-segodnja-ljubit-zabotitsja-i-zashchishchat (accessed: 18.04.2025) (In Russ.).

5. O nacional'noj gordosti velikorossov-2024 [About the national pride of Great Russians-2024]. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/o-nacionalnoi-gordosti-velikorossov-2024 (accessed: 18.04.2025) (In Russ.).

6. Kalinich V. S. Cennostnye orientacii i predstavleniya molodezhi o patriotizme i patrioticheskom vospitanii v sovremennoj Rossii [Value orientations and ideas of youth about patriotism and patriotic education in modern Russia // Socio-humanitarian knowledge] // Social'no-gumanitarnye znaniya. 2023. No. 5. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tsennostnye-orientatsii-i-predstavleniya-molodezhi-o-patriotizme-i-patrioticheskom-vospitanii-v-sovremennoy-rossii (accessed: 18.04.2025). (In Russ.).

7. Pal'chikova S.A. Strategii i tekhnologii upravleniya processami voenno-patrioticheskogo vospitaniya v uchrezhdeniyah kul'tury [Strategies and technologies for managing the processes of military-patriotic education in cultural institutions] // Vestnik nauki..

Strategies and technologies for managing the processes of military-patriotic education in cultural institutions. 2025. No. 1(82). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/strategii-i-tehnologii-upravleniya-protsessami-voenno-patrioticheskogo-vospitaniya-v-uchrezhdeniyah-kultury (accessed: 18.04.2025) (In Russ.).

8. Korzh N.V., Karimova L.F. Problema patriotizma sredi sovremennoj molodezhi v usloviyah geopoliticheskoj napryazhennosti [The problem of patriotism among modern youth in the context of geopolitical tension. Society] // Nauka. Obshchestvo. Gosudarstvo State. 2022. No. 4 (40). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/problema-patriotizma-sredi-sovremennoy-molodezhi-v-usloviyah-geopoliticheskoy-napryazhennosti (accessed: 18.04.2025). (In Russ.).

9. Dekrety sovetskoj vlasti. Elektronnaya biblioteka istoricheskogo fakul'teta MGU [Decrees of the Soviet government. The electronic library of the Faculty of History of Moscow State University]. URL: https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/ (accessed: 18.04.2025) (In Russ.).

Информация об авторах

Е.В. Матвеева – кандидат социологических наук, доцент;
И.В. Митиненко – магистрант.

Information about the authors

E.V. Matveeva is Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor;
I.V. Mitinenko is Master's student.

Вклад авторов:
Матвеева Е.В. – научное руководство; концепция исследования; научное редактирование.
Митиненко И.В. – подготовка концепции статьи, личное участие в разработке мероприятий и их реализации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors:
Matveeva E.V. – scientific guidance; research concept; scientific editing.
Mitinenko I.V. – preparation of the concept of the article, personal participation in the development of events and their implementation.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 20.06.2025; одобрена после рецензирования 15.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 20.06.2025; approved after reviewing 15.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 215–223
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 215–223

Научная статья
УДК 378.095(510)
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-215-223

УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ВУЗА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ЭФФЕКТИВНОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЫ: ОПЫТ ВУЗОВ КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

Евгений Новомирович Спасский[1], **Лю Дяньбо**[2]
[1, 2]Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия
[1]srs2@festu.khv.ru
[2]Чунцинский университет китайской медицины, Чунцин, Китай, 153439806@qq.com

Аннотация. Статья посвящена исследованию управленческой культуры вузов КНР и её влиянию на их образовательную среду. Объект исследования – управленческая культура учреждений высшего образования Китая. Цель исследования – изучение взаимосвязи между управленческой культурой и образовательной средой вуза. Эмпирической базой стали результаты социологического исследования управленческой культуры учреждений высшего образования, проведённого в вузах г. Чунцина*. В статье утверждается, что управленческая культура вуза высокого уровня характеризуется ценностями и установками, едиными для всех участников образовательного процесса, ростом эффективности деятельности вуза и его образовательной среды.

***Ключевые слова*:** управление, управленческая культура, высшие учебные заведения, система высшего образования, образовательная среда

Original article

UNIVERSITY MANAGEMENT CULTURE AS A FACTOR IN CREATING AN EFFECTIVE EDUCATIONAL ENVIRONMENT: THE EXPERIENCE OF CHINESE UNIVERSITIES

Evgeny N. Spassky[1], **Liu Dianbo**[2]
[1, 2]Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia
[1]srs2@festu.khv.ru
[2]Chongqing University of Chinese Medicine, Chongqing, China, 153439806@qq.com

Abstract. The article is devoted to the study of the management culture of Chinese universities and its impact on their educational environment. The object of the study is the management culture of Chinese higher education institutions. The purpose of the study is to explore the relationship between the management culture and the educational environment of a university. The empirical basis for the study is the results of a sociological survey of the management culture of higher education institutions conducted in universities in Chongqing. The article argues that a high-level university's management culture is characterized by values and attitudes that are common to all participants in the educational process, as well as by increased efficiency in the university's operations and its educational environment.

Keywords: management, the management culture, the higher educational institutions, the higher education system, educational environment

Проблема исследования управленческой культуры в высших учебных заведениях весьма актуальна как для отечественной, так и для современной китайской социологической науки. Это обусловлено влиянием управленческого фактора на эффективность функционирования учреждений высшего образования. Если говорить об исследованиях в КНР, то вопросы управления учреждениями высшего образования представлены в работах Юй Ронга [6], Ван Линхао и Чжан Сяоюэ [2], Ван Вэньли и Хоу Цзинцинь [1].

Особенностью китайской управленческой культуры в вузах является то, что её основе лежат ценности и взгляды, соответствующие ценностям, взглядам и идеям идеологии, провозглашенной в

* Исследование было проведено в январе 2025 г. в Чунцинском университете китайской медицины и Чунцинском втором педагогическом университете.

© Спасский Е.Н., Лю Дяньбо, 2025

государстве, поэтому управленческую культуру системы образования в целом, и высшего образования в частности, можно назвать субкультурой общегосударственной управленческой культуры [5].

Применительно к системе высшего образования управленческая культура представляет собой систему норм, правил, ценностей, установок и убеждений, соответствующих идеям и принципам государственной идеологии, традиций и обычаев, выверенных алгоритмов взаимодействия управляющей и управляемых подсистем, направленных на упорядочение деятельности и обеспечение эффективного функционирования образовательных учреждений [6].

Управленческая культура учреждений высшего образования охватывает следующие процессы, реализуемые учреждением высшего образования:

- учебный процесс – управление организацией учебного и образовательного процессов, заключающихся в осуществлении эффективной подготовки высококвалифицированных кадров, востребованных на национальном и мировом рынке труда;
- научно-исследовательскую деятельность – организация и управление научно-исследовательской работой учащихся и профессорско-преподавательского состава вуза;
- воспитательный процесс – организация и управление высокоэффективной системы воспитания учащихся в рамках учебной и внеучебной деятельности, формирования и развитие высоконравственных личностей, ответственных профессионалов и достойных граждан своей страны;
- международную деятельность учреждения высшего образования – организация и управление международной деятельности, охватывающей сотрудничество вуза с международными научными и образовательными организациями, интернационализация образования, повышение его конкурентоспособности на международном рынке образовательных услуг, узнаваемости в научной международной среде и т.д.;
- культурный процесс – предполагает управление развитием творческого потенциала профессорско-преподавательского состава и студентов;
- информационно-технический процесс – управлением информационно-технологической деятельностью, информатизация и цифровизация всех видов деятельности учреждения высшего образования;
- административно-хозяйственный процесс – управление финансово-экономической деятельность, кадровая политика, хозяйственная деятельность вуза.

Важным аспектом управленческой культуры учреждений высшего образования является управление его профессорско-преподавательским составом и студенческим сообществом [3]. Именно управленческая культура вуза служит важным фактором для создания эффективной образовательной среды и формирования репутации учебного заведения.

Для исследования феномена управленческой культуры и ее влияния на вузовскую деятельность и студенческое сообщество было проведено комплексное социологическое исследование методом анкетного опроса в двух государственных вузах г. Чунцина – Чунцинского университета китайской медицины и Чунцинского второго педагогического университета.

Общее число студентов Чунцинского университета китайской медицины составляет 3400 человек. Объем выборочной совокупности составил 345 респондентов. Для повышения репрезентативности результатов было принято решение, увеличить размер выборочной совокупности до 500 респондентов.

Результаты опроса студентов Чунцинского университета китайской медицины.

В анкетном опросе приняли участие студенты, выбранные с помощью случайной выборки на основе генерации случайных номеров студенческих групп.

Для тиражирования формы анкетного опроса среди респондентов использовался сервис Tencent Surveys. Обработка полученных данных осуществлялась с помощью статистического пакета SPSS и программы Microsoft Excel.

Анкетный опрос включал вопросы по нескольким тематическим полям. Первый блок вопросов анкеты был посвящен факторам, сыгравшим решающую роль при выборе данного высшего учебного заведения, степени удовлетворенности студентов учебой, выбранной специальностью, их дальнейшим планам.

Среди участников опроса:

– 32 % респондентов абсолютно удовлетворены тем, что выбрали данное учреждение высшего образования;

– 55 % опрошенных удовлетворены тем, что выбрали данное учреждение высшего образования;

– 12 % респондентов дали ответ: скорее да, чем нет;

– 1 % респондентов затрудняются ответить.

Факторы, сыгравшие решающую роль при выборе респондентами Чунцинского университета китайской медицины, представлены в табл. 1.

На вопрос удовлетворены ли студенты выбором направления подготовки, получены следующие ответы:

– 33 % респондентов ответили, что абсолютно удовлетворены;

– 56 % опрошенных – удовлетворены;

– 7 % опрошенных – скорее да, чем нет;

– 4 % – затрудняются ответить.

Таблица 1

Распределение ответов респондентов о факторах, сыгравших решающую роль при выборе учреждения высшего образования

Факторы	Доля в выборке, %
Рекомендация родителей	34
Высокие рейтинги и положительная репутация института	32
Удобное местоположение института	19
Рекомендации друзей, которые здесь обучаются	10
Величина баллов, полученных по результатам гаокао*, не соответствовала величине проходных баллов ведущих университетов Китая	5

Факторы, сыгравшие решающую роль при выборе данного направления подготовки представлены в табл. 2.

Таблица 2

Распределение ответов респондентов о факторах, сыгравших решающую роль при выборе направления подготовки

Факторы	Доля в выборке, %
Интересуюсь данной сферой деятельности. Считаю, что, освоив данную профессию, принесу максимальную пользу обществу и экономике	41
Рекомендация родителей	28
Престижность профессии	13
Высокий спрос на специалистов данной профессии на рынке труда	13
Рекомендация друзей, которые обучаются по данной программе	5

На вопрос, планируют ли участники опроса продолжить обучение на следующей ступени (магистратура, в дальнейшем – аспирантура), получены следующие ответы:

– 67 % респондентов планируют продолжить обучение на следующей ступени;

– 22 % респондентов – пока не приняли решение;

– 11 % опрошенных – не планируют продолжать обучение на следующей ступени.

На вопрос о планах работать по специальности, 89 % респондентов ответили утвердительно, 7 % респондентов пока не решили и 4 % респондентов не планируют работать по специальности.

Положительная репутация Чунцинского университета китайской медицины, высокие рейтинги, высокая степень удовлетворенности студентов выбором данного учреждения высшего образования, направлений подготовки, планов продолжения учебы и работы по специальности свидетельствуют о высоком уровне сложившейся управленческой культуры.

Высокий уровень управленческой культуры обеспечивает формирование высокого уровня сознания студентов, ориентирует их на постоянное развитие знаний, навыков и умений, достижение высоких целей и стремление к идеалам, поэтому следующая группа вопросов посвящена ценностям студентов, успеваемости и степени раскрытия их потенциала.

Информация об успеваемости участников опроса представлена на рис. 1.

Участникам опроса было предложено оценить свой потенциал к обучению:

– 11 % респондентов высоко оценили свой потенциал, отметили, что учатся в институте с большим удовольствием, новые знания даются им легко. Получение знаний сегодня – главная задача респондентов;

– 40 % опрошенных высоко оценивают свой потенциал к обучению, но считают, им необходимо быть усерднее в освоении ряда дисциплин;

– 48 % респондентов средне оценивают свой потенциал к обучению, проявляют усилия, не все дисциплины даются им легко.

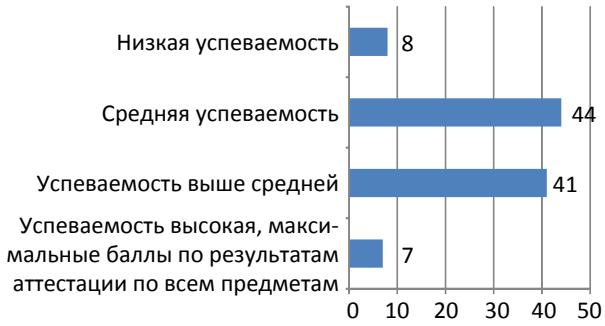


Рис. 1. Распределение ответов респондентов об уровне успеваемости, %

Среди предложенных в анкете факторов, мешающих развить потенциал к обучению и повысить успеваемость, большинство респондентов отметили: отсутствие усердия (60 % голосов), сложность изучаемого материала (14 % голосов), отсутствие интереса к данной профессиональной деятельности (13 % голосов), отсутствие интереса к учебе и получению новых знаний (13 % голосов).

Информация о наиболее значимых для студентов ценностях в процессе обучения представлена в табл. 3.

* Всекитайские государственные вступительные экзамены в вузы.

Таблица 3

Распределение ответов участников опроса о наиболее значимых ценностях в процессе обучения

Ценности	Доля в выборке, %
Получение новых знаний, навыков, умений	34
Возможность развития своего творческого и научно-исследовательского потенциала	16
Награды и поощрения	9
Дружный студенческий коллектив	7
Профессорско-преподавательский состав – профессионалы своего дела, мастера и наставники	7
Высокая оценка Ваших способностей со стороны преподавателей	7
Возможность участия в общественной жизни учреждения высшего образования	7
Возможность участия в конференциях, семинарах и прочих образовательных поездках в Китае и за рубеж	7
Высокие баллы	3
Авторитет и уважение среди студенческого коллектива	2
Затрудняюсь ответить	1

Получение новых знаний, навыков, умений, возможность развития своего творческого и научного потенциала в качестве наиболее значимых ценностей, соответствующих ценностям учреждения высшего образования, характеризуют участников опроса как серьезных, ответственных и целеустремленных студентов.

Высокий уровень управленческой культуры учреждения высшего образования обеспечивает поддержание высоких стандартов образовательной деятельности, научно-исследовательской деятельности, развитие инновационных образовательных программ. Участники опроса достаточно высоко оценили степень удовлетворенности качеством образовательного процесса в учреждении высшего образования, содержанием образовательной программы и изучаемых дисциплин. Так, 22 % респондентов отметили, что абсолютно удовлетворены качеством образовательного процесса в учреждении высшего образования; 59 % опрошенных – удовлетворены качеством образовательного процесса; 19 % респондентов дали ответ – скорее да, чем нет.

На вопрос о степени удовлетворенности содержанием образовательной программы ответы респондентов распределились следующим образом:

– 18,6 % отпрошенных абсолютно удовлетворены;

– 63 % – удовлетворены;

– 18,4 % опрошенных – скорее да, чем нет.

О высокой степени удовлетворенности содержанием изучаемых дисциплин в рамках программы подготовки свидетельствуют следующий цифры: 16 % респондентов абсолютно удовлетворены; 63 % опрошенных удовлетворены содержанием изучаемых дисциплин; 18 % респондентов – скорее да, чем нет; 3 % респондентов – скорее нет, чем да.

Следующая группа вопросов анкеты касалась научно-исследовательской деятельности, реализуемой в учреждении высшего образования. 26 % участников опроса считают, что материально-техническая база института соответствует новейшим требованиям науки и техники. 70 % респондентов находят материально-техническую базу учреждения высшего образования вполне удовлетворительной. 4 % участников опроса находят, что материально-техническая база института требует обновления.

30 % респондентов из общего числа опрошенных принимают участие в научно-исследовательской деятельности Чунцинского Университета Китайской Медицины. Причины участия студентов в научно-исследовательской деятельности вуза представлены в табл. 4.

Таблица 4

Распределение ответов участников опроса о причинах участия в научно-исследовательской деятельности вуза

Основные причины	Доля в выборке, %
Высокий творческий потенциал, тяга к новым знаниям и исследованиям	19
Желание быть полезным для данного учреждения высшего образования, провинции, общества и государства в целом	19
Возможность участия в научно-образовательных мероприятиях на национальном и международном уровне	19
Возможность получения наград и премий за качественные научно-исследовательские разработки	14
Возможность уже в процессе обучения постигнуть тонкости и технологии будущей профессии	12
Желание связать свою жизнь с наукой, продолжив обучение по специальности с академической направленностью	11
Уважение со стороны профессорско-преподавательского состава	5
Авторитет и уважением со стороны студенческого коллектива	1

74 % участника опроса отметили, что хотели принимать участие в научно-исследовательских работе учреждения высшего образования. Однако активному участию в ней препятствует ряд факторов (табл. 5).

Таблица 5

Распределение ответов респондентов о факторах, препятствующих активному участию в научно-исследовательской деятельности вуза

Факторы	Доля в выборке, %
Отсутствие информации о реализуемой в учреждении высшего образования научно-исследовательской деятельности и информации о возможностях присоединиться к научно-исследовательской работе	47
Отсутствие творческого потенциала и необходимых знаний, навыков, умений к реализации научно-исследовательских разработок	31
Отсутствие мотивации к участию в научно-исследовательской работе	8
Плотный учебный график не позволяет принимать участие в научно-исследовательской деятельности высшего учебного заведения	7
Отсутствие интереса к научно-исследовательской работе	7

Участникам опроса было предложено выбрать необходимые, по их мнению, меры для привлечения научно-исследовательским блоком студентов к участию в научно-исследовательской деятельности (табл. 6).

Таблица 6

Распределение ответов респондентов о мерах для привлечения студентов к участию в научно-исследовательской деятельности вуза

Меры	Доля в выборке, %
Повысить информационный охват студенческих групп о реализуемой научно-исследовательской деятельности и требованиях к потенциальным участникам	27
Ввести ставки младших сотрудников лабораторий для студентов, которые могли бы совмещать учебу и работу в лаборатории	19
Популяризация научно-исследовательской деятельности среди студентов	11
Расширить масштабы сотрудничества в вопросах реализации научно-исследовательской деятельности с предприятиями-работодателями	11
Осуществлять научно-исследовательскую деятельность совместно с ведущими высшими учебными заведениями Китая	11
Осуществлять научно-исследовательскую деятельность совместно с зарубежными образовательными и научными учреждениями и организациями	11
Применять методы стимулирования и мотивации к участию в научно-исследовательской деятельности	9
Затрудняюсь ответить	1

Таким образом, результаты анкетного опроса студентов по блоку образовательной и научно-исследовательской деятельности, свидетельствуют о высоком уровне управленческой культуры учреждения высшего образования, вновь демонстрируя единство ценностей: вера в образование, науку и исследования как основу развития высшего учебного заведения, провинции, общества и государства в целом.

Управленческая культура учреждений высшего образования охватывает учебный процесс и воспитательную работу, поэтому следующий этап исследования – оценка работы деканата, кураторов, преподавателей.

В целом участники опроса дали высокую оценку работе сотрудников деканата и кураторов. 18 % респондентов указали, что абсолютно удовлетворены работой сотрудников деканата; 52 % – удовлетворены; 30 % опрошенных ответили – скорее да, чем нет.

На вопрос о своевременности доведения важной информации до студентов, 41 % участников опроса отметили – сотрудники деканата работают оперативно, важная информация всегда доводится своевременно; 44 % респондентов указали – зачастую информация доводится до студентов своевременно; 11 % отметили – важная информация не всегда доводится до студентов своевременно; 4 % опрошенных затрудняются ответить.

На вопрос, смогут ли участники опроса в случае возникновения сложных ситуаций, связанных с учебой, личными обстоятельствами, обратиться за помощью, советом к сотрудникам деканата, 37 % респондентов ответили утвердительно; 22 % опрошенных высказались – скорее да, чем нет; 31 % респондентов отметили – зависит от возникшей проблем; 7 % опрошенных высказались – скорее нет, чем да; 3 % участников опроса ответили отрицательно.

О степени удовлетворения работой куратора студенческой группы свидетельствуют следующие цифры: 77 % респондентов выразили удовлетворение работой куратора студенческой группы; 7 % опрошенных – абсолютное удовлетворение; 15 % – скорее да, чем нет; 1 % участников опроса затруднились дать ответ.

Важной характеристикой эффективной работы кураторов студенческих групп являются ответы студентов на вопрос, смогут ли они обратиться за помощью, советом к куратору, в случае возникновения сложных ситуаций, связанных с учебой, личными обстоятельствами. Так, 56 % участников опроса ответили утвердительно; 10 % респондентов ответили – скорее да, чем нет; 30 % респондентов указали – в зависимости от возникшей проблемы.

Для оценки эффективности работы кураторов участникам опроса было предложено выбрать утверждения, наиболее точно описывающие деятельность куратора. Ответы респондентов распределились следующим образом:

- куратор является мудрым наставником, к которому всегда можно обратиться за советом и помощью – 30 % голосов;
- куратор осуществляет воспитательную работу и контроль за учебной деятельностью студентов группы в соответствии с возложенными на него обязанностями – 26 %;
- куратор оказывает содействие в развитии потенциала студентов в учебе, спорте, творчестве, научно-исследовательской деятельности – 20 %;
- куратор осуществляет поддержку инициатив студенческой группы в вопросах оптимизации учебного процесса (изменения расписания, например), развитии научно-исследовательской деятельности, творческой деятельности – указали 16 % респондентов;
- куратор содействует сплоченности студенческой группы – 8 % голосов.

Далее участникам опроса было предложено оценить взаимодействие с преподавателями, качество лекционных и практических занятий.

48 % опрошенных отметили, что удовлетворены качеством образовательного процесса с точки зрения взаимодействия с преподавателями; 26 % респондентов – абсолютно удовлетворены; 22 % опрошенных указали ответ – скорее да, чем нет; 4 % опрошенных затрудняются ответить на поставленный вопрос.

67 % респондентов отмечают – преподаватели реализуют учебные дисциплины в соответствии с рабочей программой, в случае возникновения вопросов, студенческая группа может обратиться за разъяснением информации, которая вызывает вопросы и недопонимание.

18 % опрошенных указали – преподаватели реализуют учебные дисциплины в соответствии с рабочей программой, в случае возникновения вопросов, студенческая группа самостоятельно изучает вопросы, по которым возникает недопонимание.

На вопрос, какое из утверждений наиболее точно описывает деятельность преподавателей университета, ответы респондентов распределились следующим образом:

– преподаватели реализуют дисциплины согласно учебному плану, осуществляют контроль за учебной деятельностью студентов группы в соответствии с возложенными на него обязанностями – 33 % голосов;

– преподаватели являются мудрыми наставниками, к которым всегда можно обратиться за советом и помощью – 29 % голосов;

– преподаватели оказывают содействие в развитии потенциала студентов в учебе, спорте, творчестве, научно-исследовательской деятельности – 22 %;

– преподаватели осуществляют поддержку инициатив студенческой группы в вопросах научно-исследовательской деятельности, творческой деятельности – ответили 11 % респондентов;

– преподаватели содействуют сплоченности студенческой группы – 5 %.

Информация об ответах участников опроса о степени удовлетворенности содержанием лекционного материала и практических занятий представлена на рис. 2.

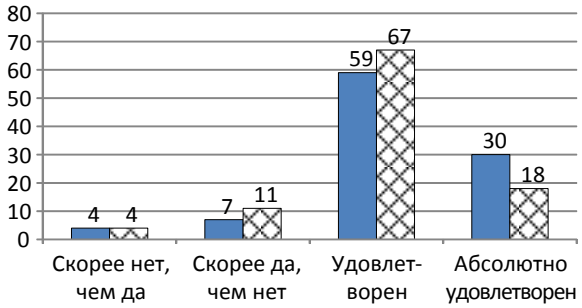


Рис. 2. Распределение ответов участников опроса на вопрос, удовлетворены ли они содержанием лекционного материала и практических занятий, %: ■ – практические занятия; ⊠ – лекционные занятия

Таким образом, результаты анкетного опроса студентов по блоку вопросов, посвященных работе деканата, куратора и преподавателей, вновь свидетельствуют о высоком уровне сложившейся управленческой культуры: развитая система коммуникации и наставничества, хорошая оценка работы, высокий уровень уважения и доверия со стороны студентов к профессорско-преподавательскому составу обеспечивают развитие потенциала студентов, формирование высокого уровня сознания и ответственности по отношению к учебе, формированию их нравственных и профессиональных качеств.

Взаимоотношения внутри студенческого коллектива складываются в рамках сложившейся управленческой культуры, выступающей воплощением ценностей традиционной китайской науки и культуры, общечеловеческих, профессиональных ценностей, идеалов общества, и основаны на принципах честности, уважения, справедливости. 19 % респондентов абсолютно удовлетворены сложившимися отношениями; 67 % опрошенных – удовлетворены; 11 % респондентов дали ответ –

скорее да, чем нет; 3 % респондентов отметили – скорее нет, чем да.

74 % участников опроса охарактеризовали сложившиеся взаимоотношения в группе, на потоке как сотрудничество; 11 % респондентов охарактеризовали сложившиеся взаимоотношения как дружеские; 11 % респондентов – как нейтралитет; 4 % опрошенных охарактеризовал сложившиеся взаимоотношения как приятельские.

70 % респондентов характеризует обстановку, царящую в студенческом коллективе, как дружескую и комфортную; 7 % опрошенных – как комфортную; нейтральной назвали царящую обстановку 23 % респондентов.

26 % участников опроса отметили – конфликтных ситуаций в студенческой группе не возникает. 51 % опрошенных отметили, что конфликтные ситуации возникают довольно редко. 23 % респондентов отметили – конфликтные ситуации иногда возникают в студенческом коллективе.

В качестве причин возникновения конфликтных ситуаций названы:

– конфликтная личность в коллективе – 70 % респондентов;

– конкуренция – 15 % опрошенных;

– поощрение отдельных студентов со стороны преподавателей, деканата – 10 % респондентов;

– личная неприязнь – 5 % .

Что касается командообразующих мероприятий в институте и степени удовлетворенности студентов качеством проводимых мероприятий, 96 % участников опроса из общего числа респондентов принимают участие в мероприятиях, направленных на командообразование, укрепление сплоченности в студенческом коллективе.

70 % респондентов в целом удовлетворены качеством проводимых мероприятий для укрепления сплоченности внутри студенческой группы, студенческого коллектива; 18 % респондентов – абсолютно удовлетворены; 7 % респондентов – скорее да, чем нет; 5 % респондентов – скорее нет, чем да.

В качестве направлений усовершенствования командообразующих мероприятий участники опроса отметили:

– вовлечение всех студентов в командообразующие мероприятия в качестве полноправных участников команды – зачастую участие в таком мероприятии сводится к присутствию студенческой группы в качестве зрителей. Постичь командный дух возможно исключительно в работе в составе команды на благо коллектива;

– совершенствование формата командообразующих мероприятий – необходимо помнить, что команда представляет собой не просто объединение людей, а группу единомышленников, действующих сообща ради достижения результата. Например, работа в команде над научной проблемой, поиск инновационных решений, по-настоящему сплотит участников команды.

Таким образом, студенты высоко оценили различные аспекты образовательной, учебной, научно-исследовательской, воспитательной деятельности, осуществляемым в рамках сложившейся управленческой культуры, что свидетельствует о ее высоком уровне.

В качестве направлений деятельности учреждения высшего образования, которые, по мнению студентов, необходимо усовершенствовать, названы следующие:

– популяризация научно-исследовательской деятельности среди студенческого коллектива;

– привлечение профильных организаций, предприятий и учреждений к совместной научно-исследовательской деятельности и программам стажировок;

– развитие научного сотрудничества с профильными университетами в Китае и за рубежом, реализация совместных научных и культурных мероприятий;

– внедрение инноваций в учебный процесс, развитие интерактивности обучения, которая обеспечит не только посещаемость учебных занятий, но и активное участие студентов, обмен мнениями, что, в свою очередь, может послужить толчком к инновационным идеям, разработкам, научному творчеству.

Результаты опроса респондентов Чунцинского второго педагогического университета.

Общее число студентов Чунцинского второго педагогического университета составляет 10643 чел. При доверительной вероятности в 95 % и допустимой погрешности в 5 % для генеральной совокупности, составляющей 10643 человека, объем выборочной совокупности составил 371 респондент.

В анкетном опросе приняли участие студенты, обучающиеся по программам бакалавриата и магистратуры, выбранные с помощью случайной выборки на основе генерации случайных номеров студенческих групп.

Результаты проведенного социологического исследования также свидетельствуют о высокой степени удовлетворенности студентов, выбором вуза, содержанием образовательной программы (табл. 7), содержанием лекционных и практических занятий, работой деканата, кураторов, профессорско-преподавательского состава в данной образовательной организации.

Таблица 7

Распределение ответов студентов о степени удовлетворенности выбором вуза, содержанием образовательной программы, %

Наименование вуза	Степень удовлетворенности				
	выбором вуза		содержанием образовательной программы		
	абсолютно удовлетворены	удовлетворены	абсолютно удовлетворены	удовлетворены	скорее да, чем нет
Чунцинский университет китайской медицины	32	55	18,6	63	18,4
Чунцинский второй педагогический университет	30	59	17	67	16

Наиболее значимая ценность для студентов – получение новых знаний, навыков, умений, возможность развития своего творческого и научного потенциала (Чунцинский университет китайской медицины – 34 % голосов студентов; Чунцинский второй педагогический университет – 32 % голосов).

Факторы, сыгравшие решающую роль для студентов при выборе учреждения высшего образования (высокие рейтинги и положительная репутация учреждения высшего образования, рекомендации родителей, рекомендации друзей – студентов учреждения высшего образования), также свидетельствуют о высоком уровне сложившейся управленческой культуры.

Атмосферу, сложившуюся внутри студенческого коллектива учреждений высшего образования, большинство студентов охарактеризовали как дружескую и комфортную:

– Чунцинский университет китайской медицины – 70 % голосов респондентов;

– Чунцинский второй педагогический университет – 67 % голосов респондентов.

Выводы

1. Курс на модернизацию системы высшего образования требует от учреждений высшего образования эффективных управленческих инструментов, обеспечивающих развитие потенциала высших образовательных учреждений страны, повышение качества реализуемых программ и направлений высшего образования, постоянное развитие системы образования, внедрение инноваций, популяризации китайского образования среди китайских и зарубежных абитуриентов. Таким инструментом является управленческая культура. Управленческая культура высокого уровня формирует высокий уровень сознания участников образовательного процесса, ориентирует участников образовательного процесса на достижение общих целей и результатов развития и модернизации системы высшего образования.

2. Результаты исследования управленческой культуры Чунцинского второго педагогического университета отличаются лишь незначительной погрешностью и в целом совпадают с результатами исследования управленческой культуры Чунцинского университета китайской медицины.

3. Итоги социологического опроса студентов показали необходимость решения проблемы совершенствования системы мотивации: в качестве мер, которые необходимо предпринять для привлечения студентов к участию в научно-исследовательской деятельности учреждения высшего образования, респонденты указали – введение ставок младших сотрудников лабораторий для совмещения студентами учебы и работы в лаборатории, применение методов стимулирования.

В качестве рекомендаций по улучшению или корректировке участники опроса преимущественно отмечали необходимость:

– дифференциации образовательной, научно-исследовательской, управленческой деятельности для обеспечения повышения качества каждой, достижения максимальных результатов и, как результат, повышения рейтингов университета;

– ликвидации формального подхода к оценке эффективности образовательной и научно-исследовательской деятельности, внедрение индивидуального подхода, способствующего повышению качества направлений деятельности и развитию инновационных идей;

– совершенствование формата командообразующих мероприятий.

Таким образом, результаты социологического исследования указывают на высокий уровень управленческой культуры, сложившейся в учреждениях высшего образования. Однако выявленные проблемы свидетельствуют о необходимости корректировки процесса управления образовательной средой вуза.

Список источников

1. Ван Вэньли, Хоу Цзинцинь. Институциональная дилемма, решение и опыт междисциплинарного набора и управления преподавательским составом в американских исследовательских университетах // Журнал Национальной академии образовательного администрирования. 2025. № 2. С. 72–82.

2. Ван Линхао, Чжан Сяоюэ. Об отличительных идеях Чэн Фану в области управления университетом // Журнал Хэбэйского педагогического университета 2024. № 4 (26). С. 55–63.

3. Лю Синюй, Фан Юйфэнь. Внутренняя логика и историческая оценка системы управления профессорско-преподавательским составом в университетах Китайской Республики. Исследование высшего образования, 2025, № 1. С. 97–102.

4. Спасский Е.Н., Лю Дяньбо. Актуальные аспекты управленческой культуры учреждений высшего образования КНР // Социально-гуманитарные знания. 2025. № 8. С. 151–156.

5. Цзя Сюйдун. Содержание и направления исследования традиционной культурной системы знаний с точки зрения управления знаниями // Экономика предприятий. 2025. № 6. С. 15–26.

6. Юй Ронг. От централизации к переговорам: мысли Керра о децентрализованном управлении университетами // Журнал Хэбэйского педагогического университета (Серия образование). 2024. № 6 (26). С. 44–49.

References

1. Van Venli, Khou Tszintsin. Institutsionalnaya dilemma, reshenie i opyt mezhdistsiplinarnogo nabora i upravleniya prepodavatelskim sostavom v amerikanskikh issledovatelskikh universitetakh // Zhurnal Natsionalnoy akademii obrazovatelnogo administrirovaniya. 2025. № 2. S. 72–82. (In Chin.).

2. Van Linkhao, Chzhan Syaoyue. Ob otlichitelnykh ideyakh Chen Fanu v oblasti upravleniya universitetom // Zhurnal Khebeyskogo pedagogicheskogo universiteta 2024. № 4 (26). S. 55–63. (In Chin.).

3. Lyu Sinyuy, Fan Yuyfen. Vnutrennyaya logika i istoricheskaya otsenka sistemy upravleniya professorsko-prepodavatelskim sostavom v universitetakh Kitayskoy Respubliki. Issledovanie vysshego obrazovaniya, 2025, № 1. S. 97–102. (In Chin.).

4. Spasskiy E.N., Lyu Dyanbo. Aktualnye aspekty upravlencheskoy kultury uchrezhdeniy vysshego obrazovaniya KNR // Sotsialno-gumanitarnye znaniya. 2025. № 8. S. 151–156. (In Russ).

5. Tszya Syuydun. Soderzhanie i napravleniya issledovaniya traditsionnoy kulturnoy sistemy znaniy s tochki zreniya upravleniya znaniyami // Ekonomika predpriyatiy. 2025. № 6. S. 15–26. (In Chin.).

6. Yuy Rong. Ot tsentralizatsii k peregovoram: mysli Kerra o detsentralizovannom upravlenii universitetami // Zhurnal Khebeyskogo pedagogicheskogo universiteta (Seriya obrazovanie). 2024. № 6 (26). C. 44–49. (In Chin.).

Информация об авторах

Е.Н. Спасский – доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой «Философия, социология и право»;

Лю Дяньбо – аспирант кафедры «Философия, социология и право» Дальневосточного государственного университета путей сообщения, преподаватель Чунцинского университета китайской медицины.

Information about the authors

E.N. Spassky is Doctor of Political Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Sociology and Law;

Liu Dianbo is Graduate student of the Department of Philosophy, Sociology and Law, Far Eastern State Transport University, teacher at Chongqing University of Chinese Medicine.

Статья поступила в редакцию 25.06.2025; одобрена после рецензирования 18.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.

The article was submitted 25.06.2025; approved after reviewing 18.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2025. Т. XXII, Вып. 3. С. 224–231
The Humanities and Social Studies in the Far East. 2025. Vol. XXII, Is. 3. P. 224–231

Научная статья
УДК 378.147
doi:10.31079/1992-2868-2025-22-3-224-231

ОРГАНИЗАЦИЯ УЧЕБНО- И НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ СТУДЕНТОВ В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ПУТЕЙ СООБЩЕНИЯ: ИСТОРИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР (1970–1980-Е ГОДЫ XX ВЕКА)

Анна Сергеевна Цыганкова

Российский государственный аграрный университет им. Тимирязева, Москва, Россия, megakha@yandex.ru

Аннотация. Научно-исследовательская работа студентов (НИРС) всегда была важной составляющей Дальневосточного государственного университета путей сообщения (бывший ХабИИЖТ) с первых дней его основания. Изучение архивных документов советского периода 1937–1991 гг. демонстрирует то, что научно-исследовательская работа студентов ХабИИЖТ прошла несколько этапов становления от отдельных студенческих научных кружков до комплексной системы НИРС, вовлекавшей до 90% студентов в научное творчество и ставшей ключевым элементом в подготовке высококвалифицированных специалистов. Данное исследование обращено к исторической реконструкции периода 1970–1980-х гг., когда НИРС стала одной из самых эффективных форм обучения специалистов с исследовательскими и творческими навыками. В преддверии 90-летнего юбилея университета в 2027 г. особенно важно обратиться к историческому опыту.

Ключевые слова: научно-исследовательская работа студентов, НИРС, УИРС, ДВГУПС (Дальневосточный государственный университет путей сообщения), ХабИИЖТ (Хабаровский институт инженеров железнодорожного транспорта), историческая реконструкция

Original article

ORGANIZATION OF STUDENTS' SCIENTIFIC WORK AS PART OF CURRICULUM AND AS EXTRACURRICULAR ACTIVITIES IN THE FAR EASTERN STATE TRANSPORT UNIVERSITY: HISTORICAL REVIEW (1970–1980 XX CENTURY)

Anna S. Tsygankova

Russian State Agrarian University named after Timiryazev, Moscow, Russia, megakha@yandex.ru

Abstract. The scientific research work of students has always been an important component of the Far Eastern State Transport University from the first days of its foundation. The study of archival documents from the Soviet period of 1937-1991 demonstrates that the scientific research work went through several stages of formation from individual student scientific clubs to a system that involved up to 90% of students in scientific activity and became a key element in the training of highly qualified specialists. This study focuses on the historical reconstruction of the 1970s and 1980s when students' scientific research became one of the most effective forms of training of creative specialists. In anticipation of the university's 90th anniversary in 2027, it is especially important to draw on historical experience.

Keywords: the students' scientific research, Far Eastern State Transport University, Khabarovsk Institute of Railway Transport Engineers, the historical reconstruction

Очередным этапом в совершенствовании учебной деятельности 1970-х гг. являлась организация учебно-исследовательской работы студентов (УИРС) и научно-исследовательской работы студентов (НИРС) для подготовки высококвалифицированных специалистов, а также включения ученых вузов и студентов в решение научных и технических задач, актуальных для народного хозяйства страны.

Регулируемая решениями съездов партии и постановлениями министерства высшего и среднего специального образования, НИРС получила свое дальнейшее развитие в «Положении о научно-исследовательской работе студентов» от 7 февраля 1974 г. [1]. Министерством предлагалось разделить НИРС на учебно-исследовательскую работу (УИРС), включаемую в учебный процесс в форме лабораторных работ, курсового и дипломного проектирования с элементами научных исследований, и на собственно научно-исследовательскую работу (НИРС), которая организуется в научно-технических кружках, студенческом научном обществе, студенческих проектно-конструкторских бюро во внеучебное время.

© Цыганкова А.С., 2025

Положение о НИРС разделило научную работу студентов на обязательную УИРС, включенную в учебный план факультетов в форме занятий исследовательской работой по расписанию и на НИРС, которая являлась добровольной и была направлена на достижение научного результата по заказам от государства или предприятий.

Научное руководство учебно-исследовательскими работами студентов возлагалось на профессоров, доцентов и преподавателей кафедр. Научный руководитель УИРС составлял задание (на основе тем, ежегодно утверждаемых кафедрой), оказывал помощь студентам в разработке плана и методики исследований, рекомендовал литературу, контролировал и консультировал студента, проверял научный отчет и в случае необходимости рекомендовал выполненную работу к внедрению.

Учебно-исследовательская работа студентов подразделялась на уровни: ТПИ – типовые программные исследования, УИР – учебные исследовательские работы, УНИР – учебно-научные исследовательские работы.

Первый уровень учебных исследований (ТПИ) использовался как одна из методических форм изучения того или иного раздела конкретной дисциплины. Хотя учебный материал ТПИ был уже формализован и известен преподавателю, для студентов метод изучения уже известных теоретических положений и применение их к практике был все же исследовательским. Классический пример типовых исследований – лабораторные работы.

Второй уровень учебных исследований (УИР) – индивидуальное задание на исследование, имеющее своей целью обучение дисциплине, но и общим методам более глубокого исследования.

Третий уровень студенческих исследований – это учебно-научные исследовательские работы (УНИР), которые должны были носить профессиональный характер. Задания на УНИР, в отличие от УИР, были реальны на 100 %, а выполнявший их студент должен был работать как соисполнитель в составе научной группы, связанной договором с конкретным заказчиком.

Формы УИРС и НИРС

Курс «Основы научно-исследовательской работы»

УИРС обычно начиналась во 2-й семестре с чтения курса «Основы научно-исследовательской работы» в объеме 35 часов, который включал в себя следующие разделы:

Раздел 1: Наука и научные исследования (основные сведения, определения и понятия; виды научных исследований; организации, выполняющие научные исследования и разработки; технология научно-исследовательских работ).

Раздел 2: Подготовительная часть исследований (выбор и обоснование темы научного исследования; получение научно-технической информации; теории сбора и обработки научно-технической информации; формы и способы получения необходимой информации).

Раздел 3: Генерирование идей при создании гипотетической модели исследуемого объекта (классификация и характеристика методов; описание гипотетической модели).

Раздел 4: Эксперимент (теоретические основы планирования и проведения эксперимента; обучение методам математического моделирования с использованием ЭВМ; обучение методам обработки и анализа полученных экспериментальных данных).

Раздел 5: Заключительные стадии и этапы исследования (внедрение; оформление; приемка и сдача законченной научно-исследовательской работы)

Также студенты младших курсов привлекались к реферативной работе, включавшей элементы научного поиска, подбор и изучение патентной литературы, соответствующих разделов монографий и научных статей, в том числе на иностранных языках.

Лабораторные работы и практикумы

Элементы научных исследований включались в лабораторные практикумы и лабораторные работы. При их выполнении студенты разрабатывали задания, предварительно подготовленные кафедрой и тесно связанные с тематикой научных исследований профессорско-преподавательского состава.

Министерством рекомендовались два типа лабораторных занятий: малый практикум и спецпрактикум [2]. Малый практикум ставил своей задачей ознакомить студентов с лабораторным оборудованием, используемым в технике специальных исследований, а также привить умения и навыки лабораторного исследования. Малый практикум был тесно связан с лекционным курсом и предусматривал экспериментальную проверку тех или иных теоретических положений, усвоение, закрепление и углубление теоретического материла, изложенного на лекции.

Спецпрактикум, вводимый на старших курсах, представлял собой высший тип лабораторно-исследовательской работы студентов, проведение которой требовало от них значительных теоретических познаний, а также умений и навыков экспериментирования. Чаще всего он не был связан с каким-либо лекционным курсом, и в учебных планах вузов имел самостоятельное значение. Ко вре-

мени его введения студент уже обладал достаточным запасом общенаучных и специальных знаний, овладевал умениями и навыками обращения с аппаратурой, приборами, установками и материалами, поэтому имелись все предпосылки для организации углубленной экспериментальной исследовательской работы. Во время выполнения лабораторной работы студенту предоставлялась полная самостоятельность. Получив тему и список литературы, он сам составлял план исследования и работал по нему.

В 1973/74 и 1974/75 учебных годах все студенты факультета «Промышленное и гражданское строительство», изучавшие дисциплину «Испытание сооружений», были подразделены на группы по 8–10 человек для выполнения лабораторных исследований [3]. Тематика работ охватывала актуальные вопросы, не имевшие однозначного решения на тот момент, но необходимые для совершенствования методики проектирования конструкций. Примерами таких тем были экспериментальное исследование работы опорного ребра железобетонной плиты, исследование зависимости остаточных деформаций в бетоне и т.д. В лабораторных работах участвовали все 84 студента потока.

Каждая подгруппа самостоятельно разрабатывала методику исследования, при необходимости изготавливала модели и испытательные установки, занималась расстановкой приборов, проведением экспериментов, обработкой и анализом результатов, а также составлением заключения с выводами и рекомендациями.

Из предусмотренных учебным планом лабораторных работ проводились только две, на которых студенты знакомились с приборами для испытаний сооружений. Остальные пять занятий отводились под лабораторные исследования. Студенты также привлекались к работе в лаборатории во внеаудиторное время. Результаты работы оформлялись в виде научного отчета.

К положительным сторонам такого подхода относились массовость и практический характер работы. Однако были отмечены недостатки: чрезмерная загруженность студентов лабораторными исследованиями, из-за чего многие студенты остались задолжниками по курсовому проектированию по другим дисциплинам. Кроме того, вовлечение всех студентов 5-го курса по одной выпускающей кафедре негативно сказывалось на работе других кафедр.

Дипломное проектирование

Еще в 1959 г. усилиями ректора В.И. Дмитренко ХабИИЖТ открыл первый на Дальнем Востоке вычислительный центр, где были установлены машины «Урал-2». В 1961 г. институт открыл вычислительный центр для дипломного проектирования. Группа студентов эксплуатационного факультета была направлена в Киевский вычислительный центр для знакомства с постановкой научных исследований.

В 1975 г. вычислительный центр был преобразован в научно-исследовательскую лабораторию электронной техники и оснащен ЭВМ второго поколения «Урал-14». Также в институте были введены в учебный процесс 14 малых вычислительных машин серии «Мир» и «Наири», которые считались наиболее удобными для обучения студентов.

Студентам 4-го курса стали читаться лекции спецкурса на тему «ЭВМ в проектировании». На лекциях и практических занятиях по спецкурсу студенты знакомились с алгоритмами и разрабатывали программы, которые затем применялись в курсовых и дипломных проектах. Применение ЭВМ дало свои положительные результаты: проектирование конструкций в учебном процессе приблизилось к проектированию в проектных институтах страны; отпала необходимость производить большой объем вычислительной работы по устаревшим и неприменяемым в проектировании методикам; повысилось качество выполнения проектов, так как все разделы подвергались объективной машинной проверке.

К концу 1980-х гг. практически все дипломные проекты выполнялись с применением ЭВМ. Студенты разрабатывали решения по повышению веса поездов и скорости движения, увеличению статической нагрузки вагонов, росту производительности труда и снижению себестоимости перевозок. В дипломных проектах исследовалась эффективность сдваивания поездов; были составлены и проанализированы графики движения для четырех, шести, восьми и десяти сдвоенных поездов массой до 8000 тонн. Студенты проектировали поликлинику на 600 посещений на станции Первая речка г. Владивосток (А. Тихонов, А. Фролов, О. Лузан); пристройку к школе № 3 в Хабаровске (Е. Бреева); пристройку к железнодорожной поликлинике на станции Хабаровск-2 [4].

Многие из дипломных работ внедрялись в производство. Например, в 1989 г. из 541 защищенного дипломного проекта, 309 рекомендовано ГЭК к внедрению [5].

ЭВМ «Наири» ХабИИЖТ, 1970-е гг.

ЭВМ «Наири» ХабИИЖТ, 1970-е гг.

Производственная практика

Научно-исследовательская работа студентов являлась неотъемлемой частью производственной практики. Студенты получали индивидуальные задания на разработку актуальных вопросов, выдвигаемых производством. Кафедры ежегодно разрабатывали такие индивидуальные задания в сотрудничестве с предприятиями.

В 1974 г. на кафедре «Эксплуатация и ремонт тепловозов» был утвержден новый учебный план, предусматривающий три вида производственной практики: технологическую (8 недель на 3-м курсе), эксплуатационную (8 недель на 4-м курсе) и исследовательскую по теме дипломного проекта (4 недели на 5-м курсе).

Технологическая практика студентов специальности «Тепловозы и тепловозное хозяйство» проводилась в тепловозном депо, с современной ремонтной базой и технологическим оборудованием, а также на тепловозоремонтных заводах (Ташкентском, Улан-Удэнском, Оренбургском). Практика осуществлялась по скользящему графику в различных цехах и отделениях: подъемочного ремонта тепловозов, большого периодического ремонта тепловозов, профилактического осмотра тепловозов и в крупном отделении заготовительного цеха. Основными задачами были закрепление теоретического материала по дисциплинам «Технология металлов» и «Технология ремонта тепловозов», изучение конструкции тепловозов и получение квалификации слесаря 3-го разряда для возможности дальнейшей работы в должности помощника машиниста. На протяжении всех 8 недель студенты работали в комплексных бригадах слесарей по ремонту тепловозов.

Во время эксплуатационной практики (4 курс) студенты знакомились с устройствами локомотивного хозяйства, организацией работы цеха эксплуатации и системой эксплуатации локомотивов. Большинство студентов осваивали работу на должностях бригадиров цехов и отделений локомотивных депо, успешно сдавали экзамены на получение свидетельства помощника машиниста тепловозов и приобретали навыки в эксплуатации и ремонте тепловозов.

Исследовательская практика продолжительностью 4 недели (5-й курс) включала 10 дней на ознакомление с организацией работы производственных цехов и отделений основного тепловозного депо. Остальное время отводилось для изучения объекта работы в соответствии с темой дипломного проекта. Объектами исследовательской практики преимущественно выбирались тепловозные депо, тепловозоремонтные заводы и научно-исследовательские учреждения. Перед выездом на практику студент совместно с руководителем составлял детальный план выполнения темы дипломного проекта с указанием календарных сроков выполнения каждого раздела.

В порядке обсуждения предлагалось усовершенствовать систему производственных практик, объединив три практики в одну продолжительностью 20 недель после завершения учебы на 4 курсе. Предполагалось включить все вопросы, предусмотренные при прохождении технологической, эксплуатационной и исследовательской практик, но с расширением их содержания за счет времени, сэкономленного на переездах к объектам практики (примерно 4 недели). Опыт проведения такой длительной практики в 1963/64 учебном году показал ее целесообразность, так как производственные предприятия охотно принимали студентов на рабочие места на длительное время.

Производственная практика студентов факультета «Электрификация железной дороги» (ЭЖД) отличалась системностью. В 1977 г. был представлен комплексный план практики, охватывающий студентов всех курсов [6]. ХабИИЖТ предоставлял возможность студентам каждое лето побывать в разных местах: первокурсникам и второкурсникам – в студенческих строительных отрядах в Хабаровском крае, старшекурсникам – в Сибири, на Дальнем Востоке, Урале и центральной части СССР. Проезд до места практики осуществлялся по железной дороге за счет государства, руководили практикой опытные сотрудники института. Производственная практика расширяла технических кругозор, развивала самостоятельность, знакомила студентов со всеми аспектами будущей профессии и, как следствие, формировала компетентного специалиста.

Начиная с 3-го курса, студенты кафедры «ЭЖД» отправлялись на 8-недельную летную производственную практику в соответствии со специализацией: электровозники – на заводы по изготовлению электротехнического оборудования (например, завод силовых трансформаторов в Биробиджане, электротехнические заводы в Симферополе, электровозоремонтные заводы в Свердловской области, в Новосибирске и Улан-Удэ). Практика после 3-го курса имела название технологической, поэтому основное внимание уделялось устройствам электровозов или электротехнических аппаратов, структуре завода, технологической последовательности ремонта или изготовления оборудования.

На 4-м курсе проводилась ремонтная и эксплуатационная практика. Студенты-электроснабженцы

направлялись группами по 2–5 человек на различные энергоучастки (Владивостокский, Уссурийский, Читинский, Мысовой, Иркутский, Нижнеудинский, Горьковский, Киевский), где работали электромонтерами на тяговых подстанциях, дистанциях контактной сети и в ремонтно-ревизионных цехах. Студенты-электровозники направлялись в крупные депо (Красноярск, Иркутск, Улан-Удэ, Читу, Уссурийск, Владивосток), где работали помощниками машинистов электровозов и слесарями по ремонту электровозов в бригадах. Так происходило знакомство с работой депо, изучались электрические схемы локомотивов и оборудование депо.

На 5-м курсе после зимней сессии проводилась четырехнедельная преддипломная практика. Кафедра заранее рассылала письма в локомотивные депо и заводы с просьбой предоставить актуальные вопросы, которые требовали решения. В зависимости от темы дипломного проекта студенты могли направляться в Новочеркасский электровозостроительный завод, научно-исследовательский институт при заводе, центральный научно-исследовательский институт Министерства путей сообщения в Москве, на заводы МПС, в крупные депо и энергоучастки. Во время этой практики студенты не работали на рабочих местах, а собирали материал для дипломного проекта, который представлял собой комплексное решение инженерной задачи (проект электровозного депо, разработка электромашинного цеха, проект участка железной дороги, электрифицированного на переменном токе и т.д.).

Студенческие научно-производственные отряды (СНПО)

Отряд формировался из студентов, активно участвующих в работе СКБ и других студенческих научных коллективах, успешно сочетавших учебу с научной деятельностью.

Летом 1986 г. было создано 6 отрядов общей численностью 115 человек (11 бригад) [7]. Бригада из 8 человек под руководством старшего научного сотрудника А.А. Рябцуна разрабатывала средства диагностики для ремонта тяговых двигателей в локомотивном депо станции Хабаровск-2. Результатом их работы стал прибор для определения класса коммуникации. В локомотивном депо Облучье бригада из 11 человек под руководством доцента кафедры «Электроподвижной состав» Н.П. Денисенко обрабатывала режимные карты ведения поездов повышенной массы на участке Архара–Облучье. Бригада «Исследователь» (6 человек) под руководством заведующего кафедрой «Электроподвижной состав» В.В. Кравчука выполнила тяговые расчеты для поездов массой до 6 тысяч тонн в локомотивном депо Северобайкальск. Студенческая бригада (12 человек) под руководством специалистов кафедры «Мосты и тоннели» обследовала техническое состояние 200 малых и средних мостов, 70 водопропускных труб на Дальневосточной железной дороге и БАМе. Студенты бригады при кафедре «Путь и путевое хозяйство» (заведующий кафедрой А.Г. Полевиченко) участвовали в выполнении НИР «Исследование эксплуатационной надежности высоких насыпей на участке Известковая–Бикин». Под руководством научных сотрудников кафедры они проводили обследования для определения эксплуатационной надёжности высоких насыпей (42 объекта высотой более 8 м), осуществляли камеральную проверку материалов с построением поперечных профилей и участвовали в лабораторных испытаниях физико-механических свойств грунтов обследуемых насыпей.

Подобная форма НИРС впервые была внедрена в вузе еще в 1950 г., когда группа студентов эксплуатационной специальности в полном составе участвовала в проведении широкомасштабного научного эксперимента на Дальневосточной железной дороге. Эксперимент был направлен на проверку технико-экономической эффективности разработанной в институте системы ступенчатой маршрутизации перевозок. В течение недели студенты находились на основных технических станциях дороги, обеспечивая руководство по формированию и продвижению ступенчатых маршрутов, а затем в институте обрабатывали и анализировали полученные данные.

Эта форма закрепилась в институте и активно применялась в последующие годы. В 1961 г. более 100 студентов привлекались к выполнению тяговых и технико-экономических расчетов по научной теме «Обоснование унифицированной весовой нормы»; в 1981 г. 40 студентов в течение месяца вели хронометраж простоя вагонов на станции Хабаровск-2, а в 1985 г. студенты участвовали в прогнозировании пригородных пассажиропотоков во Владивостокском и Хабаровском железнодорожных узлах [7].

К середине 1980-х гг. ХабИИЖТ накопил значительный опыт в организации НИРС. Студенты массово привлекались к научным исследованиям. Доля студентов дневного отделения, участвующих в НИРС, возросла с 7 % в 1946 г. до 92 % в 1985 г. В 1986 году в вузе функционировали 14 научно-исследовательских лабораторий, 4 студенческих проектно-конструкторских бюро, одно переводческое бюро. Студенческое научное общество насчитывало 1190 человек [8].

Итак, настоящее исследование обращено к исторической реконструкции развития НИРС в ХабИИЖТ с целью обобщения сохранившегося технологического опыта организации научно-исследовательской работы студентов. Анализ архивных и документальных материалов периода 1937–1991 гг. показывает, что научно-исследовательская работа студентов ХабИИЖТ прошла несколько этапов становления от разрозненных студенческих научных кружков до системы НИРС, приобщающей большинство студентов к научному творчеству и стала важным компонентом системы подготовки высококвалифицированных специалистов.

Заседание студенческого научного общества, 1970-е гг.

Студенческая научная конференция, 1970-е гг.

Список источников

1. Положение о научно-исследовательской работе студентов высших учебных заведений. Приказ Министерства высшего образования СССР № 124 от 7 февраля 1974 г. // Высшая школа: сб. основных постановлений, приказов и инструкций. Москва, 1978. С. 128.
2. Бык И.С. Проблемы организации и эффективности научной деятельности в вузах. Киев, 1982.
3. Гуревич Я.И. Опыт кафедры по внедрению УИРС и НИРС в учебный процесс // Итоговые материалы научно-методической конференции кафедр ХабИИЖТа. Хабаровск, 1976 г.
4. Годовой отчет СНО за 1985 г. // ГАХК. Ф. Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 2379.
5. Годовой отчет СНО за 1989 г. // ГАХК. Ф. Р-1732. Оп. 1. Ед.хр. 2848.
6. Клочков М. Производственная практика // Дзержинец. 1977. 8 октября. С. 2.
7. Цыганкова А.С. Развитие идеи научно-исследовательской работы студентов в отечественной дидактике высшей школы : 70–80-е гг. XX в. : дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01. Хабаровск, 2007. 225 с.
8. Годовой отчет о работе СНО 1986 г. // ГАХК. Ф. Р-1732. Оп. 1. Ед. хр. 2504.

References

1. Regulations on the research work of students of higher educational institutions. Order of the Ministry of Higher Education of the USSR No. 124 dated February 7, 1974 // Higher School: collection of basic resolutions, orders and instructions. Moscow, 1978. P. 128. (In Russ.).
2. Byk I.S. Problems of organization and effectiveness of scientific activity in universities. Kiev, 1982. (In Russ.).
3. Gurevich Ya.I. The experience of the department in the implementation of UIRS and NIRS in the educational process // Final materials of the scientific and methodological conference of the departments of Khabarovsk Institute of Railway. Khabarovsk, 1976. (In Russ.).
4. The annual report of the Student Scientific Society for 1985 // The State Archive of the Khabarovsk Territory. Fund. R-1732. Inventory. 1. File 2379. (In Russ.).
5. Annual report of the Student Scientific Society for 1989 // The State Archive of the Khabarovsk Territory. Fund. R-1732. Inventory. 1. File 2848. (In Russ.).
6. Klochkov M. Production practice // Dzerzhinets. 1977. October 8. P. 2. (In Russ.).
7. Tsygankova A.S. The development of the idea of scientific research work of students in the Russian didactics of higher education : 1970–1980 XX century : dis. ... Candidate of Pedagogical Sciences : 13.00.01. Khabarovsk, 2007. (In Russ.).
8. Annual report on the work of the Student Scientific Society in 1986 // The State Archive of the Khabarovsk Territory. Fund. R-1732. Inventory. 1. File 2504. (In Russ.).

Информация об авторе

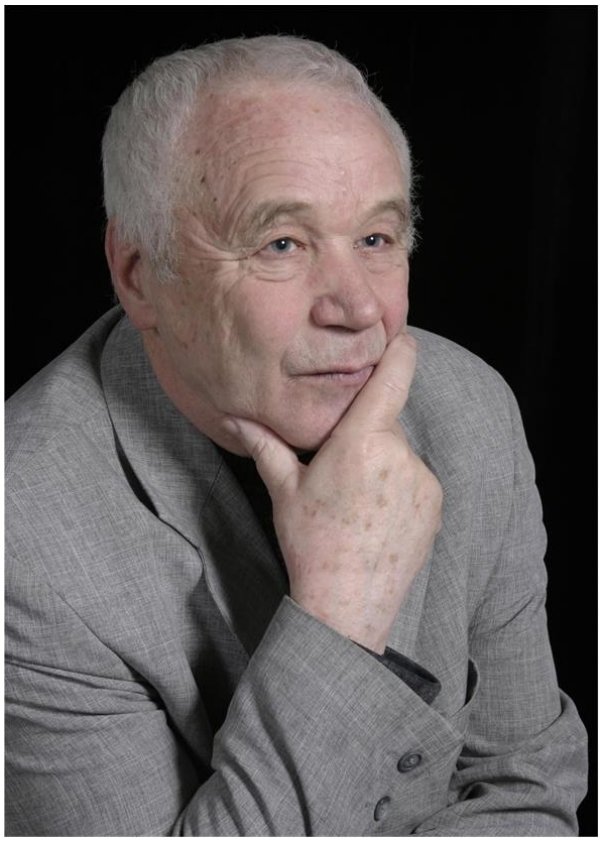
А.С. Цыганкова – кандидат педагогических наук, доцент.

Information about the author

A.S. Tsygankova is Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 09.06.2025; одобрена после рецензирования 04.07.2025; принята к публикации 08.08.2025.
The article was submitted 09.06.2025; approved after reviewing 04.07.2025; accepted for publication 08.08.2025.

ЭНЦИКЛОПЕДИСТ, ПОДВИЖНИК, ЛЕГЕНДА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ
(к 90-летию Б.В. Емельянова)



8 июня 2025 г. отметил свой славный юбилей **Борис Владимирович Емельянов** – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, заслуженный деятель науки Российской Федерации, создавший уникальную школу по изучению русской философии, автор множества монографий, учебных пособий, бесчисленного количества статей.

Многие студенты и аспиранты открыли для себя отечественную философскую мысль, читая многочисленные труды Бориса Владимировича. Каждый его текст представляет собой исследование по-настоящему высокого уровня, но при этом профессор пишет настолько интересно и увлекательно о творчестве русских мыслителей, начиная с митрополита Илариона, Климента Смолятича, Владимира Мономаха, Максима Грека и заканчивая представителями различных отечественных философских традиций XIX – начала XX в., русского зарубежья и талантливыми советскими философами, что читатель не может остаться равнодушным, целиком погружаясь в духовную и интеллектуальную атмосферу того времени. Б.В. Емельянов открыл современному читателю в качестве глубоких философов целый ряд деятелей русской литературной, художественной и музыкальной культуры, в частности, Александра Скрябина, Николая Рериха, Даниила Андреева, а также учёных-естествоиспытателей, например, Константина Циолковского, Владимира Вернадского, Александра Чижевского и других. В целом, мир русской философии, который представлен в работах Бориса Владимировича, весьма сложен и многообразен – в нём А.С. Хомяков соседствует с Н.Г. Чернышевским, В.С. Соловьёв – с В.В. Лесевичем, Феофан Затворник – с С.Л. Франком, В.В. Розанов – с Н.И. Бухариным, а К.Н. Леонтьев – с М.К. Мамардашвили. Это можно назвать, по выражению одного из только что упомянутых классиков отечественной консервативной мысли XIX в. – «цветущей сложностью». Как истинный профессионал, наш уральский учёный-подвижник в своём исключительно «трепетном» отношении к множеству идейных линий, складывавшихся многие десятилетия, выросших из жизни русской интеллигенции, глубоко мыслящих соотечественников, боится упустить любую деталь в описании этого многообразия, ему важно донести до следующих поколений всю эту богатейшую палитру мнений, точек зрения при ответе на важнейшие мировоззренческие вопросы. Б.В. Емельянов прекрасно понимает – любые идеологически обусловленные замалчивания, искажения в описании интеллектуальной жизни России уже далёкого прошлого и настоящего крайне вредны и недопустимы, пусть даже это оправдывалось бы какими-то важными соображениями.

Профессор Б.В. Емельянов дал «путевку в жизнь» и многим философам-дальневосточникам. Некоторые из них до сих пор в личных беседах с благодарностью часто вспоминают его интереснейшие лекции и практические занятия по историко-философским дисциплинам в Уральском университете, отмечают строгость и принципиальность Бориса Владимировича и одновременно его душевную щедрость, способность пойти навстречу в различных жизненных ситуациях. В самом деле, профессор Емельянов – великолепный собеседник, способный расположить к себе любого, чуткий и внимательный, его всегда отличает благожелательное отношение к ученикам и коллегам. Он неоднократно приезжал по приглашению своих коллег из Приморского и Хабаровского краев, организовывал в дальневосточных вузах Всероссийские

студенческие олимпиады по философии, выступал с замечательными докладами на международных и научных конференциях в Хабаровске, Владивостоке, Благовещенске и Уссурийске.

Ещё одна область, в которой глубина анализа, научная объективность и интеллектуальная честность Бориса Владимировича нашли своё применение, – это его экспертная деятельность, проявившая себя особенно ярко в ходе его выступлений в качестве официального оппонента на защите докторских и кандидатских диссертаций. Кроме того, Борис Владимирович являлся с 1992 по 2004 г. учёным секретарём Конкурсного центра Министерства образования России. Также следует помнить, что профессор Емельянов многие годы был директором Научно-исследовательского института русской культуры, а затем руководителем Межрегионального института общественных наук при Уральском государственном университете.

Б.В. Емельянов как учёный – историк философии хорошо знаком и за пределами нашей страны. Имеются почитатели его научного таланта в странах Западной и Восточной Европы, в Мексике, но особенную известность в последние годы он получил на гуманитарных кафедрах ведущих китайских университетов. В настоящий момент несколько групп переводчиков из Поднебесной готовят к изданию его труды по истории русской философии.

Хочется от имени философов-дальневосточников поздравить уважаемого профессора Б.В. Емельянова с юбилеем и пожелать нам всем, чтобы Борис Владимирович продолжал радовать нас своими великолепными книгами, заметками, статьями. Следует отметить, что профессор, несмотря на свой почтенный возраст, много работает над новыми научными проектами, публикует интереснейшие труды, в которых открывает нам ранее не известные факты о русских философах.

С.В. Пишун,
доктор философских наук, профессор

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 XXII
Выпуск 3, 2025

Под общей научной редакцией Е.Н. Спасского

Редактор *Т.М. Яковенко*
Технический редактор *И.А. Нильмаер*

План 2025 г. Поз. 12.7. Подписано в печать 22.09.2025 г. Дата выхода в свет 30.09.2025 г.
Усл. печ. л. 27,3. Зак. 143. Тираж 500 экз. (1-й завод 1–50 экз.). Цена свободная.

Отпечатано в издательстве ДВГУПС.
Адрес издательства и типографии: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47.