

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 8

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2026

МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

- Б.И. Пружинин, А.Г. Асмолов, А.В. Зинченко, В.А. Лекторский, Т.Д. Марцинковская, А.И. Назаров, В.А. Петровский, В.Н. Порус, В.М. Розин, Т.В. Черниговская, И.О. Щедрина, Т.Г. Щедрина** – Междисциплинарность современной науки как философская проблема. Стиль мышления Владимира Петровича Зинченко (материалы «круглого стола»)..... 5

Философия, культура, общество

- А.В. Прокофьев** – О способах использования понятия «вред» в этической мысли..... 40
- О.А. Жукова** – Российская история в философской перспективе (размышления над книгой). К 70-летию А.А. Кара-Мурзы..... 53

Философия и наука

- О.А. Матвейчев** – Осевое время: современные дискуссии..... 68
- А.В. Вдовиченко** – Незнакомые психо-когнитивные состояния в слово-содержащем семиотическом акте. О (не)полноте лингвистической прагматики и невозможности «собственного значения» слова. Знакоцентризм vs прагматический подход..... 78

Из истории отечественной философской мысли

- Н.С. Чижков** – Н.М. Карамзин в научном наследии Ю.М. Лотмана: эволюция оценки..... 90

История философии

А. Гафаров – Совесть как источник морали: анализ с точки зрения западной философии.....	101
С.А. Мельников – Кант об эпикурейской теории познания (источниковедческий этюд).....	116

АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД ИНДОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ

П.А. Зайцев – Адаптированная идея как адаптирующий метод: учение о «ритуале» (<i>ли</i>) Сюнь-цзы в межкультурной философии Р. Невилла.....	124
А.В. Гордиенко – К датировке понятия <i>син</i> («природа»): пересмотр свидетельств «Пятиканония».....	131
А.Б. Старостина – О гармонии в философии Ван Чуна.....	141
С.В. Дмитриев – Конфуцианские добродетели в тангутско-китайском глоссарии «Соответствующий моменту перл в ладони тангутского [и] китайского языков».....	148
П.Д. Ленков – Идеи древнедаосской философии в позднем даосизме (на материале «Лун мэнь синь фа» Ван Чан-юэ, XVII в.).....	156

Философия и религия

Н.Н. Трубникова – Наследие материковой мысли в японском буддизме X в. (по «Самбо: экотоба»).....	164
М.С. Коляда – Уход от мира в поучительных рассказах «Канкё-но томо».....	177
В.В. Хомченкова – Философское осмысление «Гэндзи моногатари» в японском театре Но.....	189
А.Г. Шехтер – Концепция «внутреннего идеала» в японской новой религии Сэйтё:-но Иэ как попытка осмысления западной философско-теологической идеи «совести».....	202
А.Д. Бертова – Kagawa Toyohiko and the Kingdom of God Movement in Early Shōwa Japan (Кагава Тоёхико и движение «Царства Божьего» в Японии в начале периода Сё:ва).....	213

Из редакционной почты

Чжун Сечжин, Ким Суван – Путь и <i>тарика</i> в суфизме: религиозное значение и философская функция.....	223
Contents.....	224

Редакционная коллегия

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, **главный редактор**

Анохин Константин Владимирович – доктор медицинских наук, академик РАН, директор Института перспективных исследований мозга МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующий лабораторией нейробиологии памяти НИИ нормальной физиологии им. П.К. Анохина

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор НИУ «Высшая школа экономики»

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН

Макаров Валерий Леонидович – академик РАН, директор Центрального экономико-математического института РАН

Руденко Виктор Николаевич – доктор юридических наук, академик РАН, директор Института философии и права УрО РАН

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, ординарный профессор, научный руководитель факультета гуманитарных наук НИУ «Высшая школа экономики»

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО первого заместителя директора по научной работе, главный научный сотрудник Института философии РАН

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, **заместитель главного редактора**

Черниговская Татьяна Владимировна – доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, академик РАО, заведующая кафедрой и директор Института когнитивных исследований СПбГУ

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, **ответственный секретарь**

Юревич Андрей Владиславович – доктор психологических наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института психологии РАН

Международный редакционный совет

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Председатель Совета

Агацци Эвандро – профессор университета г. Генуи, Италия

Ань Цинянь – профессор Народного университета Пекина, председатель Общества по изучению русской и советской философии, Китайская Народная Республика

Бэххерст Дэвид – профессор Королевского университета Куинс, г. Кингстон, Канада

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН

Данилов Александр Николаевич – доктор социологических наук, профессор БГУ, член-корреспондент НАН Беларуси

Мамедзаде Ильхам – доктор философских наук, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана

Погосян Геворк Арамович – доктор социологических наук, профессор, академик НАН Республики Армения, научный руководитель Института философии, социологии и права НАН РА

Хабермас Юрген – профессор Франкфуртского университета, Федеративная Республика Германия

Editorial board

Boris I. Pruzhinin – DSc in Philosophy, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow), **Chief Editor**

Konstantin V. Anokhin – DSc in Medical Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute for Advanced Brain Studies, Lomonosov Moscow State University, Head of Laboratory of Neurobiology of Memory, Research Institute of Normal Physiology named after P.K. Anokhin

Valentin A. Bazhanov – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk)

Tatiana V. Chernigovskaya – DSc in Linguistics and in Human Physiology, Professor, Full Member of the Russian Academy of Education, Head of Department, Director, Institute for Cognitive Studies, St. Petersburg State University

Abdusalam A. Guseynov – DSc in Philosophy, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Vladimir K. Kantor – DSc in Philosophy, Professor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

Vladislav A. Lectorsky – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Valery L. Makarov – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Central Economic Mathematical Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Viktor N. Rudenko – DSc in Physics and Mathematics, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy and Law, Ural branch of the Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

Alexey M. Rutkevich – DSc in Philosophy, Professor, Academic Supervisor, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

Andrey V. Smirnov – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting First Deputy Director for Research, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Nadezhda N. Trubnikova – DSc in Philosophy, **Deputy Chief Editor** (Moscow)

Tatiana G. Shchedrina – DSc in Philosophy, **Executive Secretary** (Moscow)

Andrei V. Yurevich – DSc in Psychology, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

International Editorial Council

Vladislav A. Lectorsky – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Evandro Agazzi – Department of Philosophy, University of Genova, Italy

An Quinan – Professor, Renmin University of China, China

David Backhurst – DSc in Philosophy, Professor, Queen’s University, Kingston, Canada

Alexander N. Danilov – Doctor of Sociology, Professor, Belarusian State University, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Belarus

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Jurgen Habermas – Professor, University of Frankfurt, Germany

Ilham Ramiz oglu Mammadzada – DSc in Philosophy, Director, Institute of Philosophy, Sociology and Law, Azerbaijan National Academy of Sciences (Baku)

Gevorg A. Poghosyan – DSc in Sociology, Professor, Full Member of the National Academy of Sciences, Republic Armenia, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS RA (Erevan)

**Междисциплинарность современной науки
как философская проблема.
Стиль мышления Владимира Петровича Зинченко
(материалы «круглого стола»)**

© 2026 г. Б.И. Пружинин^{1*}, А.Г. Асмолов^{2**}, А.В. Зинченко^{3***}, В.А. Лекторский^{4****},
Т.Д. Марцинковская^{5*****}, А.И. Назаров^{6*****}, В.А. Петровский^{7*****},
В.Н. Порус^{8*****}, В.М. Розин^{9*****}, Т.В. Черниговская^{10*****},
И.О. Щедрина^{11*****}, Т.Г. Щедрина^{12*****}

^{1, 4, 9, 12} *Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

² *Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, 119991, Ленинские горы, д. 1.*

³ *Государственная больница г. Напа,
США, Калифорния, Напа, 94558, шоссе Напа-Валлехо, 2100.*

⁵ *Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований
(Психологический институт), Москва, 125009, ул. Моховая, д. 9, стр. 4.*

⁶ *Государственный университет «Дубна», Дубна, 141980, ул. Ленинградская, д. 19.*

^{7, 8, 11} *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 101001, ул. Мясницкая, д. 20.*

¹⁰ *Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 7–9.*

^{*} *E-mail: prubor@mail.ru*

^{**} *E-mail: agas@mail.ru*

^{***} *E-mail: alexander.zinchenko.phd@gmail.com*

^{****} *E-mail: v.lektorsky@yandex.ru*

^{*****} *E-mail: tdmartsin@gmail.com*

^{*****} *E-mail: annaz1939@yandex.ru*

^{*****} *E-mail: petrowskiy@mail.ru*

^{*****} *E-mail: vporus@rambler.ru*

^{*****} *E-mail: rozinvm@gmail.com*

^{*****} *E-mail: tatiana.chernigovskaya@gmail.com*

^{*****} *E-mail: semargel@mail.ru*

^{*****} *E-mail: tannirra@mail.ru*

Поступила 05.05.2026

25 апреля 2026 г. в журнале «Вопросы философии» состоялся «круглый стол» «Междисциплинарность современной науки как философская проблема. Стиль мышления Владимира Петровича Зинченко», посвященный 90-летию юбилею этого легендарного отечественного психолога и философа. В обсуждении приняли участие философы-эпистемологи, специалисты в области нейронаук и методологии науки, психологи, историки философии, психотерапевты. Их объединяет не только исследовательский интерес к проблемам междисциплинарности научного знания, но и многолетнее общение с Владимиром Петровичем, эпистемологический стиль которого

является сегодня образцом «мышления на границах». В центре обсуждения оказались проблемы экспериментальной психологии, эргономики, инженерной психологии, культурно-исторической (органической) психологии, то есть тех областей знания, в которых вклад В.П. Зинченко трудно переоценить. Несмотря на принципиальную разность исследовательских позиций и научных тезаурусов, участники дискуссии оказались едины в том, что принципиальная междисциплинарность современного научного знания возникает и расширяется не сама по себе, но с осознанием границ дисциплин, реальности, субъективности; она предполагает в качестве основания ценностную фундированность и историческую преемственность, в рамках которых осуществляется разговор с «Заслуженными собеседниками», выявляются «смешанные линии эволюции» и «оппонентный круг», происходит проникновение в «инобытие человека в человеке» и понимание «отраженной субъектности». Все это составляет суть «поэтической антропологии» В.П. Зинченко, которую участники круглого стола рассматривали как своего рода сохранение культуры и человечности в среде искусственного интеллекта.

Ключевые слова: В.П. Зинченко, междисциплинарность, стиль мышления, философия науки, психология, поэтическая антропология.

УДК 165.4

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-5-38

Цитирование: *Пружинин Б.И., Асмолов А.Г., Зинченко А.В., Лекторский В.А., Марцинковская Т.Д., Назаров А.И., Петровский В.А., Порус В.Н., Розин В.М., Черниговская Т.В., Щедрина И.О., Щедрина Т.Г.* Междисциплинарность современной науки как философская проблема. Стиль мышления Владимира Петровича Зинченко (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 5–38.

Interdisciplinarity of Modern Science as a Philosophical Problem. The Style of Thinking of Vladimir Petrovich Zinchenko ("Round Table" Materials)

© 2026 Boris I. Pruzhinin^{1*}, Aleksandr G. Asmolov^{2**}, Aleksandr V. Zinchenko^{3***},
Vladislav A. Lektorsky^{4****}, Tatiana D. Martsinkovskaya^{5*****}, Anatoliy I. Nazarov^{6*****},
Vadim A. Petrovskiy^{7*****}, Vladimir N. Porus^{8*****}, Vadim M. Rozin^{9*****},
Tatiana V. Chernigovskaya^{10*****}, Irina O. Shchedrina^{11*****},
Tatiana G. Shchedrina^{12*****}

^{1,4,9,12} Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

² Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation.

³ Napa State Hospital, Napa-Vallejo hwy, Napa, California, 94558, USA.

⁵ Federal Scientific Center for Psychological and Interdisciplinary Research (Psychological Institute),
9, bld. 4, Mohovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation.

⁶ State University "Dubna", 19, Leningradskaya str., Dubna, 141980, Russian Federation.

^{7,8,11} HSE University, 20, Myasnitskaya str., Moscow, 101001, Russian Federation.

¹⁰ Saint Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya emb., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation.

* E-mail: prubor@mai.ru

** E-mail: agas@mail.ru

*** E-mail: alexander.zinchenko.phd@gmail.com

**** E-mail: v.lektorsky@yandex.ru

***** E-mail: tdmartsin@gmail.com

***** E-mail: annaz1939@yandex.ru

***** E-mail: petrowskiy@mail.ru

***** E-mail: vporus@rambler.ru

***** E-mail: rozinvm@gmail.com

***** E-mail: tatiana.chernigovskaya@gmail.com

***** E-mail: semargel@mail.ru

***** E-mail: tannirra@mail.ru

Received 05.05.2026

On April 25, 2026, the journal "Voprosy Filosofii" hosted a "round table" titled "The Interdisciplinarity of Contemporary Science as a Philosophical Problem. The Style of Thinking of Vladimir Petrovich Zinchenko", dedicated to the 90th anniversary of this legendary Russian psychologist and philosopher. The discussion brought together epistemologist philosophers, specialists in neuroscience and the methodology of science, psychologists, historians of philosophy, and psychotherapists. What unites them is not only a shared research interest in the problems of interdisciplinarity in scientific knowledge, but also years of personal acquaintance with Vladimir Petrovich, whose epistemological style stands today as a model of "thinking at the boundaries". At the center of the discussion were the problems of experimental psychology, ergonomics, engineering psychology,

and cultural-historical (organic) psychology, that is, those fields of knowledge in which the contribution of V.P. Zinchenko can hardly be overstated. Despite the fundamental differences in the participants' research positions and scholarly vocabularies, they were united in the view that the principled interdisciplinarity of contemporary scientific knowledge does not arise and expand on its own, but rather emerges through an awareness of the boundaries of disciplines, of reality, and of subjectivity. Interdisciplinarity presupposes as its foundation a grounding in values and historical continuity, within which a conversation with "Deserved Interlocutors" takes place, "mixed lines of evolution" and an "opponent circle" are identified, penetration into "the otherness of the human within the human" occurs, and "reflected subjectivity" is understood. All of this constitutes the essence of V.P. Zinchenko's "poetic anthropology", which the participants of the round table considered a kind of preservation of culture and humanity in the environment of artificial intelligence.

Keywords: V.P. Zinchenko, interdisciplinarity, thinking style, philosophy of science, psychology, poetic anthropology.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-5-38

Citation: Pruzhinin, Boris I., Asmolov, Aleksandr G., Zinchenko, Aleksandr V., Lektorskiy, Vladislav A., Martsinkovskaya, Tatiana D., Nazarov, Anatoliy I., Petrovskiy, Vadim A., Porus, Vladimir N., Rozin, Vadim M., Chernigovskaya, Tatiana V., Shchedrina, Irina O., Shchedrina, Tatiana G. (2026) 'Interdisciplinarity of Modern Science as a Philosophical Problem. The Style of Thinking of Vladimir Petrovich Zinchenko ("Round Table" Materials)', *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 5–38/

Щедрина Т.: Дорогие коллеги, мы собрались сегодня, чтобы провести «круглый стол» памяти Владимира Петровича Зинченко. И мы предложили такую тему: «Проблема междисциплинарности в современной науке». Именно этот ракурс позволяет показать, насколько актуальны идеи Владимира Петровича. И я думаю, начнем мы с того, что дадим слово Владиславу Александровичу Лекторскому.

Лекторский: Я знал Владимира Петровича в течение многих лет. И не просто знал, а дружил с ним. Прекрасно знал и его замечательную семью: интереснейшего психолога жену Наталью Дмитриевну, сына Сашу, тогда еще школьника (учившегося в той же школе, где училась моя дочь), потом студента Московского университета, а ныне известного психолога и психотерапевта. Я постоянно обсуждал с Владимиром Петровичем проблемы на границе философии и теории психологии. И не только я – Владимир Петрович дружил с Э.В. Ильенковым, М.К. Мамардашвили, общался с Г.П. Щедровицким, Ф.Т. Михайловым и другими нашими известными философами. Я участвовал вместе с ним и с академиком Е.П. Велиховым в написании статьи о проблеме сознания, в которой обсуждались взаимоотношения чувственной ткани и рефлексивного слоя сознания и другие сюжеты (это было потом опубликовано в «Вопросах философии»). Мне доводилось писать о теории действия, которую развивал Владимир Петрович, об отношении этой его концепции к психологической теории деятельности А.Н. Леонтьева, о понимании им проблемы интериоризации, о некоторых других его важных идеях. Можно было бы продолжить обсуждение этих идей. При этом сегодня такое обсуждение имеет особый смысл в свете той новой ситуации, которая возникла в исследовании психики и сознания в результате развития когнитивных наук: когнитивной психологии, когнитивной нейронауки, когнитивной лингвистики, моделей работы искусственного интеллекта, философии сознания и эпистемологии.

И все же я изберу другой аспект для разговора о значении идей Владимира Петровича: проблема междисциплинарности в современной науке, роль междисциплинарного в исследовании психики, возникающие здесь перспективы и проблемы. А в связи

с этим я хочу также поговорить о тех трансформациях, которые сегодня происходят в науке в целом, в науках о человеке в частности. Потому что эта тема глубоко волновала Владимира Петровича, особенно в поздние годы.

Он был сторонником междисциплинарного подхода. Будучи одним из крупнейших исследователей восприятия, он привязывал изучение восприятия к изучению действия и психических механизмов управления действием (так называемое «живое движение»). В этом контексте Владимир Петрович разрабатывал проблемы эргономики и был, по сути дела, основоположником этих исследований в нашей стране. Он соединял психологический подход к изучению сознания с философской интерпретацией сознания и в этой связи обращался к идеям таких разных философов, как М.М. Бахтин, М.К. Мамардашвили, Э.В. Ильенков. Наконец, он пришел к мысли о необходимости встраивания психологии в более широкую антропологическую перспективу и в этой связи – к концепции так называемой «поэтической антропологии», предполагающей литературно-художественное проникновение в глубины сознания.

Все это стало возможным потому, что Владимир Петрович был не только выдающимся психологом, но и многогранной личностью: талантливый экспериментатор, замечательный психолог-теоретик, он вместе с тем был знатоком некоторых технических проблем (эргономика предполагает это знание), хорошо разбирался в философии и любил поэзию (наизусть читал О. Мандельштама).

Творчество Владимира Петровича – яркий пример плотоворности междисциплинарного подхода, о чем и попробую рассказать, опираясь на его опыт. Дело в том, что наука изначально мыслилась как способ получения *единого* знания о мире. Ее дробление на отдельные дисциплины относится к довольно позднему периоду: этот процесс бурно проходил в XIX в. и достиг своего апогея в XX столетии. Но при этом многие ученые по-прежнему разделяли мысль о том, что научное знание должно быть единым, ибо един сам изучаемый наукой мир, и поэтому возможны и необходимы междисциплинарные области знания. Такова созданная В.И. Вернадским биогеохимия. Правда, многие ученые (и некоторые философы) видят единство научного знания в сведении одних научных дисциплин к другим. В XIX в. такой основной наукой считалась классическая механика. Даже возникшая в то время социология пыталась подражать механике: отсюда идеи о социальной статике и социальной динамике. В XX в. делалось немало попыток свести химию к квантовой физике. В наше время пытаются свести психологию к когнитивной нейронауке. Однако редукционизм уже не столь популярен. Ибо для многих исследователей стало ясно: хотя изучаемый наукой реальный мир един, это не исключает того, что в нем есть уровни и слои, связанные между собой, но не сводимые друг к другу. Эти связи нужно выявлять и исследовать, но сделать это возможно только в том случае, если мы, не отказываясь от самой идеи дисциплинарности, начнем находить и изучать стыки между дисциплинами. Это не унификация науки за счет сведения одних дисциплин к другим, а их взаимодействие. И примеров такого успешного междисциплинарного взаимодействия сегодня немало.

Сошлюсь на развитие в последние пятьдесят лет такого междисциплинарного движения, которое получило название когнитивной науки. В рамках этого движения взаимодействуют научные дисциплины, изучающие психику и мозг, и особую роль в этом взаимодействии играет философия познания и сознания. Именно философы были и остаются главными теоретиками когнитивной науки, причем благодаря участию в этом процессе сама философия получила мощный импульс для развития.

В нашей стране на протяжении двадцати лет успешно работает Научный совет по методологии искусственного интеллекта и когнитивных исследований при Президиуме Российской академии наук. В состав Совета входят философы, математики, разработчики систем искусственного интеллекта, психологи, нейрочеловековеды, юристы, экономисты. Я руковожу этим Советом. Мы регулярно проводим заседания семинара Совета, ежегодные конференции, публикуем книги. И представители разных дисциплин хорошо понимают друг друга.

Междисциплинарный подход преодолевает не только редукционистское понимание науки. Если в немецком неокантианстве долго оставалась популярной идея, что существуют два типа наук, которые принципиально отличаются друг от друга способами осмысления, науки о природе и науки о человеке и культуре, то сегодня плодотворно развиваются такие направления, как нейролингвистика, цифровая история, использование цифровых двойников в образовании, распределенные права и юридическая ответственность при использовании систем искусственного интеллекта. Появились такие немыслимые до недавнего времени междисциплинарные подходы, как нейрофилософия и нейрофеноменология.

Необходимость междисциплинарных исследований определяется не только теоретическими соображениями. Сегодня наука все больше привлекается к решению практических проблем. А в этом случае (например, если мы имеем дело с экологическими проблемами) без использования подходов разных научных дисциплин обойтись невозможно. Поэтому нужно наладить их взаимодействие. Здесь и лежит главная проблема – *организация* междисциплинарности. Дело в том, что специалисты в разных областях знания не просто используют разные теории, но говорят на разных языках. Чтобы понять друг друга, они должны в какой-то степени овладеть языками других дисциплин. Это трудно, но, как показывает практика, возможно. В этих ситуациях создаются и используются своеобразные языки-посредники. Науковеды называют их «зонами обмена». Возникает еще одна проблема, связанная с тем, что наука вынуждена преодолевать дисциплинарные барьеры. Я бы назвал эту проблему межконтекстностью современной науки. И это такая проблема, которая касается самого существа понимания науки, ее возможностей и роли в культуре. Речь идет о взаимоотношении человека и науки и о будущем этих взаимоотношений. Эти вопросы стали в высшей степени волновать Владимира Петровича в поздние годы.

До недавних пор считалось несомненным, что приобретение нового знания всегда служит на благо человека. Поэтому вненаучные ценности никоим образом не должны влиять на научные исследования. Однако в наши дни стало ясно, что проведение научных экспериментов чревато выходом из-под контроля таких их результатов, которые могут представлять опасность для человека. Возник конфликт между двумя системами ценностей, одинаково важных: между ценностью получения нового знания и ценностью человеческой жизни. Ясно, что вторая ценность – главная. Но это значит, что на некоторые исследования на какое-то время должен быть наложен запрет – пока не будут найдены меры, обеспечивающие их безопасность. Такие запреты были приняты в 70-е годы прошлого столетия в отношении ряда исследований в области молекулярной биологии. В наше время некоторые специалисты предлагают ввести временные ограничения на дальнейшую разработку систем искусственного интеллекта.

Но вненаучные соображения, влияющие на науку в наши дни, не всегда имеют этический характер и не обязательно связаны с заботой о человеке. Дело в том, что исследования, с одной стороны, обходятся все дороже, а с другой, все более приобретают характер «техно-науки» – тесной связи фундаментальных изысканий с решением прикладных задач. А это ведет к тому, что государственные инстанции и экономические корпорации больше исходят из экономически-меркантильных и политических соображений и поэтому не заинтересованы (по крайней мере до какого-то времени) в том, чтобы результаты определенных исследований становились всеобщим достоянием. Наука рискует превратиться из средства познания мира в послушного поставщика новых технологий. В итоге она рискует потерять культурно-мировоззренческую роль.

Эту опасность хорошо видел Владимир Петрович, который подчеркивал, что наука есть неотъемлемая часть культуры, связана с философией, искусством, руководствуется высшими этическими соображениями. Наука, превратившаяся в простого поставщика технологий, подчеркивал он, выпадает из поля культуры и может стать угрозой для человечества. Об опасности такого пути развития науки как раз и предупреждал Владимир Петрович. Узкая дисциплинарность и утрата наукой связи с высшими человеческими ценностями ведет к ее выхолащиванию и даже деградации.

Когда он предлагал встроить психологические исследования в широкую программу антропологии, он имел в виду именно это обстоятельство.

Щедрина Т.: Спасибо, Владислав Александрович. Пожалуйста, вопросы к Владиславу Александровичу.

Назаров: Вы говорили не только о познании, но и о понимании мира. И здесь возникает вопрос: а сколько нам нужно понять для того, чтобы не почувствовать себя в этом мире лишними?

Лекторский: Мы должны отдавать себе отчет в тех целях, которые ставим. Без определенного уровня понимания самостоятельное действие, за которое мы несем ответственность, невозможно. Между тем, сегодня некоторые адепты использования предсказаний систем искусственного интеллекта в качестве рекомендаций для человеческих действий предлагают вообще отказаться от попытки объяснить, понять смысл этих предсказаний. Но ведь человек в этом случае превращается из субъекта деятельности в орудие технических систем. Причем они не только способны лишить нас фундаментальной ценности понимания, без которой человека просто нет, они к тому же могут и ошибаться. Сократ когда-то сказал, что если мир не может быть объяснен и понят, то он не заслуживает того, чтобы в нем жить.

Между прочим, вопрос о взаимоотношении предсказания, объяснения и понимания – важнейший в теории познания и философии науки. На протяжении тысячелетий считалось, что все три функции в познании взаимосвязаны. А вот предсказания искусственного интеллекта на основе обработки больших данных не предполагают ни объяснения, ни понимания. Современная наука еще до возникновения этой ситуации столкнулась с возможностью отсутствия связи предсказания и понимания: в квантовой механике можно делать предсказания и даже объяснить полученные результаты с помощью математической теории. Но вот понять физический смысл самой теории – это иная задача, и притом очень сложная. Один выдающийся физик выразился так: «Мы сначала не понимаем, а потом привыкаем».

В любом случае ясно, что наука претерпевает сегодня большие изменения, и они затрагивают человека, его понимание мира и самого себя. Это антропологический вызов, на который нужно дать ответ. Об этом и писал Владимир Петрович.

Розин: Владислав Александрович, у Владимира Петровича было два направления исследования. В ранних работах он анализировал конкретные действия, образы и прочее. А вот «поздний» Зинченко, если так можно сказать, перешел к анализу сознания, духовности и т.д. С вашей точки зрения, ему удавалось эти две линии органически соединить? Или они существовали достаточно обособленно?

Лекторский: Я не считаю, что эти линии в творчестве Владимира Петровича были обособлены. Просто развитие его исследований привело к необходимости анализа проблем психологии в более широком плане – к их связи с духовными аспектами личности, к взаимодействию с философией и искусством. Он шел от *теории действия* к *учению о человеке*.

Щедрина Т.: Спасибо. Кто желает продолжить? Александр Григорьевич, пожалуйста.

Асмолов: То, что сегодня происходит, это замечательная попытка «объять необъятное» – обсудить феномен Владимира Зинченко. Я с радостью вижу на нашем круглом столе Александра Зинченко, и у меня перед глазами всплывает последняя встреча с Владимиром Петровичем в Израиле. После больницы и тяжелой операции Владимир Петрович радовался воздуху свободы. Море, солнце, золотой песок и вновь видны горизонты. В ходе разговора обо всем Владимир Петрович обронил фразу, которая запечатлелась в сознании: «Пока лежал в больнице, словно путешествовал туда и обратно. А как только чуть просветлело, возникло сильное желание очистить голову от разного барахла и опять все переделывать, переделывать... и как будто все начинать сначала».

Почему я об этом вспоминаю? Вспоминаю потому, что жизнь Владимира Петровича – подтверждение того, что родовой особенностью человека является поиск, поисковая активность. А как только в нашей жизни блокируется поиск, устраняются

и исчезают любые перспективы. Жизнь Владимира Зинченко полна яростных исканий и поисков. В своем выступлении акцентирую внимание лишь на наиболее значимых для меня штрихах мировидения Владимира Петровича.

Он и генетически, и исторически вышел из особого гнезда «единства разнообразия», которым была школа Льва Семеновича Выготского. И удивительные работы по непровольному запоминанию его отца Петра Ивановича Зинченко, и творческий климат харьковской школы психологии деятельности Алексея Николаевича Леонтьева – все это особый эмбриогенез в жизни и творчестве Владимира Петровича.

В психологии известен феномен, который называется «автобиографическая память». История разных наук не была для Зинченко лишь семантической памятью. Она была его автобиографической памятью, памятью его личности. Ему чаще всего не надо было вспоминать те или иные события, обращаясь к каким-либо справочникам или энциклопедиям. Ведь автобиографическая память – это смысловой орган развития человека, а не склад прошлого. Еще раз подчеркну, что именно такой памятью обладал Владимир Зинченко. И это нам важно понимать.

Второй момент: у меня полное ощущение, что творчество Зинченко, а также вся его жизнь видны особенно рельефно, если взглянуть на них через оптику закона «прямых и смешанных линий эволюции», который иногда называют «законом Владимира Вагнера – Льва Выготского». Владимир Вагнер отчетливо показал, что в эволюции выигрывают не прямые линии развития (например, автономные линии «инстинкт», «научение», «интеллект»), а смешанные линии эволюции. Так, например, по каким-то причинам, линии Михаила Бахтина и Льва Выготского в их собственном творчестве не пересеклись: мы часто недоумеваем, не можем понять, почему, например, Михаил Бахтин никогда не упоминал Выготского или почему Выготский никогда и нигде не обращался к работам Бахтина, хотя оба они были на том съезде психоневрологов 1923 или 1924 г., где выступал Алексей Алексеевич Ухтомский. Но линии Бахтина и Выготского стали смешанными линиями благодаря Владимиру Зинченко, благодаря его работам. Все творчество Владимира Зинченко как поэтического антрополога – это и есть пересечение разных линий науки и искусства в его жизни. Его жизнь – это встреча того, что не встречалось. В том числе встреча Выготского и Бахтина. В творчестве Зинченко пересеклись, обогащая друг друга, линии Алексея Ухтомского, Николая Бернштейна, Льва Выготского, Михаила Бахтина, Сергея Аверинцева и многих других выдающихся мыслителей разных эпох. Анализ этих пересечений дело будущего.

Владимир Зинченко любил Осипа Манделштама и нередко цитировал его строки: «Быть может, прежде губ уже родился шепот. / И в бездревности кружились листья, / И те, кому мы посвящаем опыт, / До опыта приобрели черты». Он также не раз напоминал мысль Манделштама о том, что подлинные литературные школы размножаются не идеями, а вкусами. Владимир Петрович в буквальном смысле слова привел в психологию и продолжает приводить новые вкусы, а не только новые идеи. И именно в его жизни переплелись все те линии, о которых я говорил, переплелись и сложились в новый гештальт. Его жизнь полна той полифонии, которой так недостает нашей науке. Его жизнь словно построена по принципу незавершающего и развивающего гештальта. В своих самых разных исследованиях он был многолюбом: он со страстью воспринимал идеи Николая Александровича Бернштейна, продолжая траекторию от «живого движения» к «живому действию». При этом он подчеркивал, что сам термин «биомеханика» позаимствован Николаем Бернштейном у Всеволода Мейерхольда. При всей своей влюбленности в Бернштейна он все же с огорчением замечал, что несмотря на то, что Алексей Алексеевич Ухтомский всячески поддерживал концепцию Николая Александровича Бернштейна, он не находил работ, в которых бы видел, что Николай Александрович Бернштейн отвечает Алексею Ухтомскому взаимностью. Признаюсь, что этот факт стал для меня самого автобиографической травмой. Поясню. Отец моей первой жены Евгении Фейгенберг Иосиф Моисеевич Фейгенберг, автор теории вероятностного прогнозирования в поведении животных и человека, также не раз рассказывал мне о взаимоблизости, научной и человеческой, таких гонимых

тоталитарным временем мыслителей, как Алексей Алексеевич Ухтомский и Николай Александрович Бернштейн. Еще раз обращаю внимание, что для Владимира Петровича Зинченко во взаимоотношениях «Ухтомский – Бернштейн» крайне важна была именно этическая позиция Алексея Алексеевича Ухтомского.

Далее исторически важно, что Владимир Зинченко не просто опирался на те или иные концепции Ухтомского и Бернштейна, а придавал им в науке свое неповторимое «зинченское» понимание. Например, он творчески развил в своих исследованиях концепцию Алексея Алексеевича Ухтомского о психике как о функциональном органе и о сознании как предвидении непредвидимого. Так, в монографии, написанной совместно Николаем Вергилесом «Формирование зрительного образа» (1969), он разработал представление о фовеа как о функциональном органе, способном изменять свое место на сетчатке в зависимости от стоящей перед человеком перцептивной задачи.

Иными словами, еще раз хочу подчеркнуть, что в исследованиях Владимира Зинченко исторические линии Бернштейна и Ухтомского стали взаимообогащающими друг друга «смешанными линиями эволюции». В поэтической антропологии Зинченко «метафора», а не только «понятие», была на троне мышления. В этом смысле идеи Зинченко встречаются как с представлениями о мифопоэтическом мышлении Елеазара Моисеевича Мелетинского (классика отечественной филологии и основателя школы теоретической фольклористики) так и с работами неповторимого Сергея Аверинцева. Для меня здесь главное не только и не столько близость Владимира Петровича к плеяде великих «мастеров гуманистики», а то, что Зинченко живет и мыслит поэзией. Отважусь сказать, что для Владимира Зинченко именно стиль поэтической антропологии выступает как функциональный орган его собственного мышления. Есть поток сознания (по Джеймсу), а есть поэтический поток «деятельного ума» (краду термин у Алексея Алексеевича Леонтьева) Владимира Петровича Зинченко.

Напомню, что и Лев Выготский, и Алексей Николаевич Леонтьев сходились в двух своих мечтаниях: Выготский говорит, что камень, который презрели строители, то есть практика, должен стать во главу угла, а Алексей Николаевич мечтает, чтобы психология была не только действительной, но и действенной наукой. Именно Владимир Петрович сделал многое для того, чтобы психология стала действенной наукой.

В своих выступлениях и статьях Владимир Зинченко всегда был страстен, когда бы и где бы он ни выступал. Помню, как огромный зал во Дворце шахмат в Тбилиси во время Международного симпозиума по бессознательному (1979 г.) буквально заморгал, слушая выступление Зинченко о психологии установки. Как студент я хорошо помню и то, что именно Владимир Зинченко вернул для нас из изгнания образы. И двигаясь, как и многие психологи восприятия – от популярных в 1960-х годах исследований движения глаз, он перешел на феноменологию восприятия, а затем и на феноменологию и герменевтику вместе с Мерабом Мамардашвили.

И далее, упомяну одну, как мне кажется, важную историю, которая многим нашим психологам и философам не совсем известна. В 1970-х годах Владимир Петрович Зинченко и Мераб Константинович Мамардашвили совместно с Алексеем Николаевичем Леонтьевым увлеченно работали над статьей «Проблемы объективного метода в психологии» (1977), значение которой невозможно переоценить. Напомню, что Алексей Николаевич Леонтьев не поставил свою фамилию под этой статьей, и среди исследователей неоднократно обсуждалось: почему? Когда я задал этот вопрос Алексею Николаевичу, он сказал: «Мы все обсуждали вместе, но и Мераб Константинович, и Владимир Петрович – они уже больше, чем я, в этой статье. Именно поэтому я и не мог поставить здесь свою фамилию».

И в заключение главное: жизнь Владимира Зинченко – это непрекращающийся диалог со «Значимыми Другими», с «Заслуженными Собеседниками» (Алексей Ухтомский). Этот диалог не прекращается никогда. Войти в диалог с Зинченко можно потому, что он обладал, воспользуюсь метафорой Василия Васильевича Налимова, мягким, а не жестким языком. У него всегда был «мягкий язык». И особенно его язык стал полифонически мягким в Институте человека.

И я бы всегда хотел, Анатолий Иосифович Назаров знает это во сто раз лучше меня, чтобы мы видели еще одну «интеллектуальную грибницу», связывающую между собой Владимира Зинченко, Александра Запорожца и Николая Бернштейна. Символ этой грибницы – книга, она в моих руках. Ее мне подарил Иосиф Моисеевич Фейгенберг. Владимир Зинченко ценил эту книгу. Она называется «Модели структурно-функциональной организации некоторых биологических систем» [Гельфанд (ред.) 1966]. Через нее мы еще более ярко видим связь Владимира Зинченко с известным Ляпуновским семинаром, с плеядой Виктора Гурфинкеля, Владимира Лефевра, Михаила Бонгарда, идеи которых, на мой взгляд, во многом предвосхитили современную нейросетевую когнитивистику.

Эта россыпь идей оставила всем тем, с кем был в диалоге Владимир Петрович, не только нашу современную психологию, но и антропологию как интегральную линию человекопонимания. Эту же линию продолжают присутствующие здесь Вадим Петровский, основатель теории неадаптивной активности, и Татьяна Марцинковская, работы которой помогают увидеть то, насколько пересекались и воплощались в творчестве Зинченко идеи Густава Шпета.

Для Владимира Петровича «обнимание» необъятного – это норма жизни, это форма его свободного дыхания, его неповторимого живого движения как Человека Поступка. Последнее время я непрестанно думаю о беседе двух героев «Властелина колец» Толкиена: когда хоббиту Фродо маг Гэндальф поручает нести кольцо всевластия к Огненной горе в Мордоре, чтобы избавить мир от тотального зла, Фродо спрашивает: «А что со мной будет, если я не донесу? Я умру?», – Гэндальф отвечает: «Будет хуже, чем ты умрешь. ТЫ СГИНЕШЬ!». Сгинуть – значит пройти по жизни, не оставив, как нейтрину, следа. Эта участь не грозит Владимиру Петровичу Зинченко. И наша встреча – еще одно неопровержимое тому доказательство.

Щедрина Т.: Спасибо, Александр Григорьевич. Дорогие коллеги, пожалуйста, вопросы.

Розин: Александр Григорьевич, у меня вот какой вопрос: эти линии, на какой основе они объединялись у Зинченко? Было ли это какой-то дисциплинарной онтологией? Или каждый раз субъективным творчеством, конструированием? Я, например, часто слышу: «У каждого свой Зинченко».

Асмолов: Если обращаться к терминологии, то мне близок термин, который ввел Жан Пиаже – «трансдисциплинарность». У Владимира Зинченко исходно была трансдисциплинарная позиция везде, во всем, что бы он ни делал. Он всегда видел ценностные перспективы. У него была в буквальном смысле ситуация смыслообразующих перспектив. Это было его нравственным стержнем. Его нравственным стержнем было понимание человека как создателя миров и противостояние любым формам тоталитарности, в чем бы они ни проявлялись. Поэтому я еще раз говорю о том, что развитие идей Зинченко подтверждает закон прямых и смешанных линий. Смешанные линии в эволюции выигрывают и приводят к тому, что иногда называлось «цветущая сложность». По сути, одним из стержневых принципов в творчестве Зинченко был принцип Бернштейна: инвариантность ценностей при вариативности средств достижения.

Владимир Петрович никогда в науке и творчестве не был пограничником. А это значит, что он никогда не разводил науки по разным углам: философия – одно, логика – другое, антропология – третье, психология – четвертое, и вместе им не сойтись. Он не был специалистом по защите границ. Он понимал, что «чувственная ткань» – это конструктор Леонтьева, «живое движение» – конструктор Бернштейна, но за ними стоит *одно*, а именно стремление понять механику одушевления жизни. Не в стиле Зинченко говорить, что Щедровицкий в одном углу, Леонтьев в другом, Выготский в третьем. Поэтому, мне кажется, здесь очень важно понимать его уникальный порыв. Он не выстраивал границ, ему близки идеи и Лотмана, и Бахтина, и Вернадского.

Щедрина Т.: Пожалуйста, еще вопросы.

Назаров: Александр Григорьевич, а не представляет ли собой современная психология кучу монолиний, то есть то самое, что совершенно противоположно позиции Зинченко?

Асмолов: Напомню, что когда-то Выготский сетовал с огорчением: «Есть много психологий, но нет одной психологии». Современная психология очень разная, она – пучок разнообразия. В ней немало смешанных линий. Одна дорога – дорога когнитивной психологии, другая – экзистенциальной психологии. Эти линии пересекаются в нас. Подобно тому, как есть синтетическая концепция эволюции, также есть синтетическая концепция антропологии. По сути дела, этот подвиг совершал Ухтомский. И этот подвиг свершался в работах Зинченко. И именно от нас зависит, распадется ли психология или возродится, как феникс из пепла. Риск для современной психологии, что она стала модой. Риск психологии, что везде полно психологического фастфуда, который выдается за подлинную психологию. Но есть и возможности. И работы Ухтомского, Зинченко, Бернштейна дают нам возможность продолжить эти линии. В качестве примера могу привести семинар, в котором принимает участие Мария Фаликман и который ежегодно проводит в США Марк Латаш. В этом семинаре вы встретитесь и с именами Бернштейна, и с именами Гурфинкеля и Гельфанда, и с именами Выготского и Мерло-Понти. Обо всем этом можно прочесть в недавно вышедшей книге Марка Латаша [Латаш 2020].

Назаров: спасибо.

Щедрина Т.: Позвольте мне маленькую реплику по поводу Николая Александровича Бернштейна и Алексея Алексеевича Ухтомского. Они переписывались. Мы нашли их переписку и представили репринт одного письма Бернштейна вот в этой книге [Щедрина, Пружинин, Щедрина (ред.) 2026]. В 1938 г., когда кандидатуру Бернштейна на члена-корреспондента Академии наук в Институте отклонили, а Ухтомский его как раз рекомендовал, Бернштейн написал Алексею Алексеевичу благодарность за поддержку. Действительно, Ухтомский положительно оценивал эксперименты Бернштейна в своих работах; об этом и Ирина Евгеньевна Сироткина писала, и Вы, Александр Григорьевич, тоже (см.: [Сироткина 2018; Асмолов 2020]). Так вот, в письме Бернштейн отмечает: «Нашел я наемдни у Grücke мысль о том, что в нервной физиологии в наш век слишком много каменщиков, слишком мало архитекторов. Вы должны знать, что у нас в Союзе <...> Вы – председатель архитекторов. Ведайте себе цену и берегите себя – для нас, подмастерьев зодческого цеха» (Письмо Н.А. Бернштейна А.А. Ухтомскому. 11 декабря 1938 г. // СПбФ АРАН. Ф. 749. Оп. 2. Д. 26. Л. 20об.; см. [Щедрина 2026, 131]). Я думаю, что эту связь Николая Александровича с Алексеем Алексеевичем, связь экзистенциальную, нам еще предстоит в дальнейшем проследить и осмыслить.

Асмолов: Спасибо огромное, это невероятно важно. И, упоминая об этом, я как раз опирался на известные статьи Владимира Петровича Зинченко.

Щедрина Т.: И архивы нам подтверждают интуиции и прозрения Владимира Петровича. Он чувствовал эту связь между Алексеем Алексеевичем и Николаем Александровичем очень глубоко. Вадим Маркович, Вам слово.

Розин: Я хочу рассказать одну историю, которую вряд ли здесь знают. Это вполне конкретные вещи, которые позволяют понять, как по-разному входят в междисциплинарные проблемы. Где-то в начале 1980-х Владимир Петрович, зная от Георгия Петровича Щедровицкого (они дружили), что я в свое время проанализировал происхождение античной геометрии, предложил мне рассмотреть происхождение и развитие визуального восприятия. Мне эта задача показалась очень интересной, и мы договорились с Владимиром Петровичем, что я ограничусь изучением только художественного восприятия, потому что я в это время читал в Институте им. Гнесиных спецкурс «Методологические проблемы музыкознания в связи с общими проблемами искусства». Мы согласовали программу исследования, назвали ее «Визуальная культура восприятия». Я написал программу предстоящих работ. Владимир Петрович дал деньги на ее выполнение, был заключен договор. Через три года исследование было завершено, и по его следам я написал книгу «Визуальная культура и восприятие. Как человек видит и понимает мир». Предложил ее во второй половине 80-х годов издательству «Прогресс». Оно послало рукопись на отзывы Карлу Моисеевичу Кантору и Владимиру

Петровичу. Оба отзыва были оригинальные. Кантор на первой странице, а всего их было шесть, резюмировал: «Книга гениальная», – а на остальных написал, что сам он визуальную культуру реконструировал бы совершенно иначе. Владимир Петрович на восьми страницах сделал серьезные замечания – по сути, дал отрицательный отзыв книге и, соответственно, исследованию, – но в конце приписал стандартную фразу: «Несмотря на сделанные замечания, книга после исправления может быть опубликована». (В скобках замечу, что опубликовать ее получилось далеко не сразу, только в 1996-м, но она выдержала семь изданий, последнее из которых было в 2021 г.).

Вспомнил я эту историю и задумался: а почему Владимир Петрович, который сам инициировал изучение эволюции визуального восприятия и культуры, подчеркивал роль культуры в восприятии, неоднократно указывал на культурно-историческую концепцию Выготского как одно из оснований своего андеграунда, все же негативно отнесся к моему исследованию? Ведь я действительно рассматривал культурно-историческую эволюцию визуального восприятия, а также предложил семиотическую интерпретацию художественного видения и его развития в «больших» культурах. Опять же, семиотическая версия культуры, на которую указывал Выготский, должна была импонировать Зинченко. Чтобы разобраться, решил подумать над особенностями мышления Владимира Петровича, понимая, что оно со временем менялось. Вспомнил первые работы Зинченко. Это были классические психологические исследования а ля Выготский, Запорожец и другие. Классические, именно в духе, на мой взгляд, Выготского, утверждавшего в статье 1927 г. «Исторический смысл психологического кризиса», что психология должна стать естественной экспериментальной наукой. Таким и было известное раннее исследование Владимира Петровича «Некоторые особенности ориентировочных движений руки и глаза, их роль в формировании двигательных навыков» [Зинченко 1957]. Во-первых, в качестве объекта брались действия отдельного человека, практические и визуальные, что вполне соответствовало деятельностному подходу, который, начиная с 30-х годов инкорпорировался в советскую психологию под влиянием марксизма. Во-вторых, анализировались не обычные, естественные в жизни и быту действия, а специально организованные, то есть экспериментальные, совершаемые в нужных для исследования условиях. Для регистрации движений Владимир Петрович использовал киносъемку, что позволило накладывать траекторию движения глаза и руки на контуры объекта и анализировать их соответствие.

Позднее, в 1969 г., Зинченко повторил и уточнил это исследование вместе с Н.Ю. Вергилесом, о котором здесь уже упоминали. Они предположили, что даже когда человек представляет себе объект в уме без его физического присутствия, его глаза продолжают совершать сходные поисковые движения, словно реально его ощущают. И в дальнейшем Владимир Петрович продолжал эмпирические, экспериментальные и психологические исследования, объектами которых были разные практические, визуальные, ментальные действия конкретных индивидов. Однако это было только одно направление его научного творчества.

Другое, особенно в связи с переходом к эргономическим исследованиям и с более поздними гуманитарными интересами, – это изучение сознания, психики, духовности человека. Если, подумал я, более или менее понятна методология эмпирических экспериментальных исследований (выдвижение гипотез, эксперименты, получение эмпирических знаний, построение идеальных объектов, объясняющих экспериментальные наблюдения), то каким образом, спрашивается, Зинченко изучал, например, сознание? Откуда в его работах взяты представления о биодинамической ткани как живом движении и о действии как опыте запечатленных навыков? Каким образом получены представления о чувственной ткани как материале для построения образов (из нее рождается картина мира, как он писал), о рефлексивном и духовном слое и другие. Еще один вопрос: как все это понимать? Можно ли все эти понятия и в целом предложенную картину сознания и психики отнести к психологии? Или это философские основания конкретного варианта психологии, а именно *психологии «позднего» Владимира*

Петровича Зинченко? Почему конкретного варианта? Да потому, что Владимир Петрович считал, что его построение понятно для психологов.

Наблюдения показывают, однако, что у каждого из нас, на мой взгляд, *свой* Зинченко. Все его представления о сознании и психике понимаются каждым читателем по-разному. Интересно также понять, каким образом связаны между собой эмпирические исследования первого направления и во многом философские второго? Может быть, вообще не связаны? Хотя сомнительно. Молодой Зинченко и зрелый Зинченко это все же одно и то же лицо. Но ведь я слышал, как многие утверждали, что поздние работы Владимира Петровича уже не относятся к психологии. На мой взгляд, связь этих двух работ все же существует.

Дело в том, что по мере разворачивания эмпирических экспериментальных исследований перед Владимиром Петровичем вставали два методологических вопроса: каким образом связаны между собой отдельные описанные в этих работах психологические действия и процессы, а также (если речь идет об изучении), что собой представляет целое – деятельность, психика, сознание, мышление, духовность? На второй вопрос нужно ответить еще и потому, что Владимир Петрович постепенно переходил к обсуждению и анализу более сложных антропологических образований и способов решения инженерных задач, к объяснению поступков личности, к определению особенностей и границ психологической науки.

Отвечая на эти два методологических вопроса, Зинченко мог последовать за Выготским, который в статье, о которой я говорил, указывал, во-первых, на метод Маркса, вероятно, как условие синтеза и задания целого (и здесь междисциплинарность как методология) а, во-вторых, на естественнонаучный подход как образец науки. Но Владимир Петрович, на мой взгляд, в решении указанных двух вопросов не пошел за Выготским. Думаю, потому, что к этому времени стали ясны проблемы реализации программы Выготского – за ним пошла советская психология, например Леонтьев, но не западная, отказавшаяся заменять разные психологические школы «общей психологией» по Выготскому. А еще потому, что Зинченко был очень склонен к гуманитаристике и философии. Кроме того, судя по всему, Владимир Петрович внимательно читал работы Выготского, взяв из них тезис о том, что правильное психологическое знание, не разрывая связи со своим предметом, одновременно является и особым разделом философии. Особым в том смысле, что это скорее *основание* психологии, чем логика. Итак, Зинченко, чтобы ответить на вопросы о связях между собой различных психологических процессов и единиц, а также о целом перешел в рамках оснований психологии к изучению сознания, жизни, живого движения, духа, мышления.

Почему именно эти содержания и понятия? На мой взгляд, строго ответить на этот вопрос невозможно. А нестрогий ответ следующий: выбор знаний и построение именно этих понятий зависели от культуры мышления и гуманитарных склонностей Владимира Петровича. Другое дело, как подобные новые понятия нужно было вводить в психологию. Здесь не все зависело от Зинченко. Существуют объективные условия научной коммуникации и понимания нового. Я уже отмечал, что новые понятия Владимира Петровича понимаются психологами различно, а часто и не понимаются вообще. В чем тут дело? Чтобы понять это, приходится обсуждать особенности научной коммуникации, которая, на мой взгляд, в настоящее время находится в глубоком кризисе. Если следовать традиции хорошего понимания, то можно выделить три условия. Во-первых, наличие сложившейся аудитории и, следовательно, определенного дискурса, языка, способов получения знаний, критериев оценки. Во-вторых, наличие правил и образцов построения и понимания текстов произведений, обращающихся к этой аудитории. В-третьих, такое построение текста, которое может быть прочитано и осмыслено в рамках сложившегося дискурса. Зинченко работал в разных аудиториях, не только в психологической. Считал, что правила и образцы не являются догмой, не очень работал над тем, чтобы его построения были поняты слушателями. Подобное отношение было обусловлено, с одной стороны, кризисом современной коммуникации

(аудитория атомизируется, правила и образцы работают в узком диапазоне, вплоть до сознания отдельного человека, отсутствуют общие практики, способствующие созданию больших аудиторий). С другой стороны, здесь действуют установки самой личности. В данном случае Владимира Петровича. Вероятно, он считал, что его рассуждения понятны и не требуют специальных разъяснений.

Уяснив творческий путь и особенности мышления Зинченко, я понял также, почему он негативно оценил мое исследование визуальной культуры и восприятия. Анализируя эти феномены, а он их действительно анализировал много, Владимир Петрович, с одной стороны, опирался на проведенные им эмпирические исследования визуальных действий и процессов, с другой – подводил, в целях теоретического объяснения, эти феномены под созданные им представления о сознании, живом движении, духовности и прочее. Стоит обратить внимание, что визуальные феномены брались Зинченко, как и большинством, на мой взгляд, других психологов, как уже сложившиеся, характерные для психики человека модерна. Их генезис не рассматривался. Но ведь Выготский еще в конце 1920-х годов писал: «В основе психологии, взятой в аспекте культуры, предполагались закономерности чисто природного, натурального или чисто духовного метафизического характера, но не исторические закономерности. Повторим снова, вечные законы природы или вечные законы духа, но не исторические законы» [Выготский 1983, 16]. В чем дело? Вспоминаю обсуждение этого вопроса, организованное, кажется, в восьмидесятых Федором Василюком. Выступая там, я старался показать, что советские психологи неслучайно избегают генетических исследований. Для них человек – это человек современный, но не исторический, как, например, у Дильтея. На что Владимир Петрович сказал, что он не согласен, но проблему я ставлю правильно. В книге «Визуальная культура и восприятие: как человек понимает и видит мир» я изложил результаты именно генезиса визуального восприятия. Кроме того, я иначе понимал природу самих визуальных феноменов, а именно в традиции исследований Московского методологического кружка, а также собственной версии семиотики и культурологии. Так что ничего удивительного в отрицании Владимиром Петровичем моего исследования нет.

Эта история никак не повлияла на наши взаимоотношения, которые до конца оставались дружескими. Благодарю за внимание.

Щедрина Т.: Спасибо, Вадим Маркович. Есть ли у кого-то вопросы?

Назаров: У меня вот какой вопрос: Понятно, что люди по-разному понимают то, что читают, хотя читают одно и то же. А Вы можете привести примеры разночтений работ Зинченко и разного его понимания?

Розин: По-моему, то, что я рассказал, и есть пример такого разночтения. Зинченко понимал одним образом, что такое визуальное восприятие, что такое человек и что такое действие, а я совершенно по-другому.

Щедрина Т.: Итак, продолжаем. Кто желает выступить? Вадим Артурович?

Петровский: Вот что мне вспоминается сейчас. Я был студентом-младшекурсником психфака, когда впервые увидел Владимира Петровича. Он казался мне небожителем. И сейчас мне кажется, что это не метафора. В чем я уверен, и о чем писал: есть люди (были, есть и будут), живущие в пространстве мысли Зинченко. Когда я слушал тебя, Александр Григорьевич, я еще раз побывал в «пространстве-времени» Зинченко, о чем уже писал раньше, за несколько лет до его ухода [Петровский 2011]. Мысленно, я с наслаждением обошел сейчас все эти базы цитирования SCOPUS и WoS, и подумал: существуют, конечно, «хирши», но есть ведь и гамбургский счет!

Зинченко и его предшественники – Ухтомский, Шпет, Пастернак, Мандельштам – очертили особую область психологии, смысловую психологию сознания. Они и сейчас держат границы ее, а он замыкает круг. И еще: кто напишет о нем так, как он написал о них? Может быть, только такие, как сами Ухтомский, Шпет, Мандельштам, Мамардашвили. Вот им бы о нем написать! Я вспоминаю: он читает мне в телефонную трубку что-то свое, особенное. Я слушаю и думаю: здесь должен быть у него другой собеседник, кто-то из Них. А я уж так – поприсутствую...

Я затрону совсем частный вопрос, но для меня значимый. Это вопрос о субъектности, и в связи с этим другой вопрос – несомненно, более важный для моего великого собеседника. Речь идет о понятии «живое движение». У Бернштейна в его физиологии активности «живое движение» – это «биодинамическая структура, характеризующаяся активностью, целостной реактивностью и способностью к развитию...», которая по своим функциональным свойствам «аналогична морфологическому (анатомическому) органу и обладает собственной “биодинамической тканью”». У Зинченко (в совместных работах с Натальей Дмитриевной Гордеевой) появляется психологическое измерение. «Живое движение» – это «реактивный функциональный орган, в котором присутствует “чувственная ткань”». В моем представлении это движение «живое», потому что именно так оно открывается своему обладателю. В этом движении все – «от жизни»: и цель, и смысл, и предметная отнесенность, и чувственность. Говоря о нем, Зинченко добавлял: «Живое движение души».

По сути, речь шла о субъектности. Однако сам Владимир Петрович избегал слова «субъект», а если говорил об этом, то произносил слово «субъект» со свойственной ему иронией, даже сарказмом. Мне казалось тогда это очень спорным, так же, как и модное замещение слова «субъект» словом «агент» (мол, в английском «субъект» (subject) – «подлежащее», а в психологическом контексте – «испытуемый», что уж совсем далеко от сути). Но вот когда идеи Зинченко додумываешь, то открывается что-то очень важное в выборе понятия «субъект» в отличие от популярного ныне слова «агент». За словом «агент» можно оставить биодинамическую абстракцию, если отделить ее от чувственной ткани как таковой. Идея субъекта, субъектности полнее и плотнее по смыслу. Начинаешь понимать, что «субъектность» есть динамика перехода между двумя ипостасями индивида как психофизического целого. Сам переход не ощущаем – он только *post factum* открывается нам в образе, когда приобретает форму чувственного. Простой аналог – иллюзия движения светового пятнышка между двумя вспыхивающими лампочками. Но это именно иллюзия видимости.

Однажды, после одного из последних выступлений Владимира Петровича в Вышке, я писал ему о «живом движении», что там есть нечто третье между внешним и внутренним. Писал о том, что это и есть психика как бытие перехода между внешним и внутренним и что этот переход невидим, неосознаем, сверхчувствен: «Вы предлагаете, Владимир Петрович, метафору пояса Мебиуса. Мне кажется, “невидимость” психики там тоже – есть! Вот: крошечка перехода от “внешней” (наблюдаемой) к “внутренней” (ненаблюдаемой) поверхностям этой фигуры; мы переходим через эту грань мысленно; и сама эта “грань” для нас – есть мысль о переходе; сам же переход спрятан за этой мыслью, то есть мы знаем, что этот переход есть, но мы не видим его и не можем увидеть (в чисто физическом плане изгиб перехода не является источником световых волн, контур – ничего не излучает!). Так и психика: она – невидима, она есть “третье” состояние бытия; она роднит в себе то, что принято называть внешним (“объективное”) и внутренним (“субъективное”). Вы оставляете место для этого третьего. Это третье – сверхчувственно, нередуцируемо ни к внешнему, ни к внутреннему». И вот сегодня я бы добавил к написанному: «Не там ли спрятана тайна субъектности – спонтанности, непредсказуемости, всего того, что Вы называете свободным действием?»

Продолжая этот мысленный диалог, я вспоминаю книгу Зинченко «Сознание и творческий акт». Он цитирует Шпета: «Никакое “единство сознания” никому не принадлежит... Чье же сознание? – Свое собственное, свободное! А это значит, другими словами, что – ничье...» [Зинченко 2010, 2].

В отличие от сознания «живое движение» всегда чье-то. В какой-то момент оно передается дальше. Живое движение – это движение самой жизни. Оно проникает в других людей, а его субъект (индивид) обретает новое местожительство в них. Об этом феномене можно сказать так: «отраженная субъектность», «инобытие человека в человеке», «присутствие в людях». Иногда, как сегодня, мы присутствие Владимира Петровича Зинченко отчетливо ощущаем.

Щедрина Т.: Спасибо, Вадим Артурович. Позвольте мне не вопрос, а маленькую попку на Ваше определение психики как перехода. Владимир Петрович очень тонко почувствовал это у Ухтомского в его понимании живого движения. *Живость* движения – в отклике, в диалоге, то есть не в противоречии, а в полифонии. Полифония возникает тогда, когда происходит отставание одного голоса от другого. И вот это временное отстояние и является источником действия, источником движения. У Ухтомского это записано в записной книжке, когда он рассуждает, что ошибка физиолога Николая Яковлевича Пэрна заключалась именно в том, что тот рассматривал источник движения как противоречие, тогда как не в противоречии источник движения, но в *полифоничности* сознания. И этот важный для Ухтомского момент был важен и для Зинченко.

Петровский: Спасибо! Очень существенное замечание о полифонии. Ведь полифония не сводится ни к одному из голосов.

Асмолов: Вадим Артурович удивительно точно передал то, что можно было бы назвать нервом современной психологии, да и современных подходов вообще. Гомеостатичные подходы не могут принять близкую и Зинченко, и Бернштейну, и Ухтомскому идею *самопричинного движения*. Слово «субъект» сегодня заговорено в любых смыслах: «субъект-объектное отношение», «субъект-субъектное отношение»... А если бы с нами был Владимир Зинченко, он бы наверняка выступил против нашествия «агентности» в современную науку. Но кто такой агент? Кто такой субъект? Мое определение: «Субъект – это агент самого себя». В этом смысле субъект может стать агентом, прописавшись в той или иной системе, а может отказаться быть агентом, сохраняя свою неповторимую индивидуальность. И сегодня, когда многие, говорят о мире агентной экономики у меня возникает грусть, потому что агентная экономика – это неодушевленная экономика, где нет места ни живому движению, ни чувственной ткани и любой надситуативной активности. И это куда опаснее, чем искусственный интеллект.

Петровский: Александр Григорьевич, я всякий раз поражаюсь точности твоего слова. Когда миллион лет назад в моей докторской диссертации я говорил о субъектности (меня тогда еще упрекали за концовку «-ность»), я понимал ее как «*causa sui*». Но как эффектно и просто ты выразил идею субъекта, сказав, что это «агент самого себя»! Там не хватало твоей расшифровки. Это просто подарок!

Щедрина Т.: Спасибо, Вадим Артурович. Пожалуйста, Анатолий Иосифович.

Назаров: Я знаком с Владимиром Петровичем с 1961 г., когда по распределению попал в лабораторию инженерной психологии на одном закрытом предприятии при Министерстве электроники. И с тех пор мы не расставались. То есть я работал под его началом. Хотя я, в общем, человек независимый, тем не менее я с удовольствием принял это подчинение и никогда не нарушал его. Мы были с ним вместе практически до последних его дней в 2014 г., и мне сейчас не хватает его, потому что мы были, я не побоюсь сказать, единомышленниками. Мы часто обсуждали его работы еще до того, как они были опубликованы, я делал какие-то замечания. Он, правда, все равно оставался при своем мнении, тем не менее эти беседы были очень полезны для нас обоих.

Я хочу остановиться на одном аспекте его работ, который не всегда артикулируется при их оценке. Владимир Петрович, как мне кажется, единственный, кто внес весьма существенный вклад в понятийный аппарат культурно-исторической психологии. Культурно-психологическая концепция развивалась, скорее, путем добавления какого-то эмпирического материала, а вот ее исходные понятия оставались незыблемыми и непререкаемыми. Чтобы быть конкретным, приведу пример, относящийся к одному из ключевых понятий культурно-исторической психологии – понятию интериоризации. Вот слова Владимира Петровича по поводу этого понятия: «Проблема интериоризации тесно переплетена с проблемой границы между внешним и внутренним. Это не философская граница между объективным и субъективным, а граница в традиционном, психологическом и более широко – гуманитарном смысле разделения *психического*

мира на внешний и внутренний» [Василюк, Зинченко и др. 2012, 110]. В классической культурно-исторической психологии процесс интериоризации – «это «вращивание» внешне-предметной деятельности в деятельность внутреннюю» [Там же, 112]. Противоположное ей понятие экстериоризация – это «выход внутренней деятельности наружу, вовне. От длительного употребления терминов *интериоризация* и *экстериоризация* стоящая за ними реальность перестала восприниматься как драма и загадка развития» [Там же, 112]. В заключение Владимир Петрович предлагает кардинальную альтернативу теории интериоризации, и в основе ее лежит идея дифференциации. «Это другой взгляд на интериоризацию, делающий, возможно, излишним само [это] понятие, которое исчерпывает свой объяснительный потенциал. Если с самого начала признать, что предметная деятельность в той же степени материальная, как и идеальная; если признать, что живое движение живо не только (и не столько) своими внешними формами, но и формами внутренними; если, наконец, признать, что сама предметная деятельность имеет идеальную форму, то понятие интериоризации в теоретической психологии станет излишним. Его место уже начинает занимать понятие дифференциации живого ли движения, предметного ли (или социального) действия» [Василюк, Зинченко и др. 2012, 112–113]. Здесь он ссылается на его совместную с Натальей Дмитриевной работу о микроструктурном анализе ручных движений. Это очень смелое, дерзкое замечание, которое, в общем-то, было всеми проглочено, но не проработано. Хочу заметить, что Владимир Петрович часто, особенно в последние годы жизни, жаловался мне, что мало кто обсуждает его идеи по существу, ограничиваясь стандартным «это интересно».

Еще один момент касается понятия опосредствованного действия или опосредствования в психике. «Действие опосредовано многими внешними и внутренними обстоятельствами, поэтому его сложность соизмерима со сложностью мира, в котором оно осуществляется. Здесь действие выступает, так сказать, в страдательной роли, в своей зависимости от мира. Но одновременно с этим действие ведь выполняет и активную творческую роль. Оно само опосредствует отношения человека с миром и с другими людьми, то есть является не только опосредствованным, но и опосредствующим. Для того чтобы опосредствованное действие стало активным посредником в отношениях человека с миром, оно само должно стать как бы непосредственным, естественным, свободным» [Там же, 116]. При этом оно, говоря философским языком, сохраняет свою опосредованность в снятой или латентной форме. Вот здесь уместно вспомнить пример, который приводил Петр Яковлевич Гальперин, когда рассказывал, как его ученик непосредственно узнавал в слове существительное, которое было предъявлено среди других грамматических категорий. Ученик не оперировал ранее усвоенными грамматическими признаками существительного, он прямо говорил, что вот это – существительное. Мне кажется, что для того, чтобы достичь вот этого непосредственного, не нужно изобретать ничего нового. Оно есть в виде натуральных форм психики. Натуральных, о которых говорил Выготский. То есть высшие психические функции после своего формирования работают не с привлечением своей истории, а непосредственно. Например, в форме ассоциации, когда в ответ на слово «красное» мы говорим «флаг». То есть при восприятии одного предмета «автоматически» возникает образ другого, на какой-то вопрос сразу следует ответ, задача решается «сходу», и т.д. Мы подробно обсуждали с Владимиром Петровичем этот вопрос. И это, в общем, имеет очень большое значение для понимания того, как же человек не только приобретает знания, но и оперирует ими. А оперирует он ими не только рассуждая логически, а преимущественно в непосредственной форме.

Еще один комментарий приведу по поводу внешней и внутренней форм. В материалистической психологии советского периода непререкаемым был постулат о происхождении внутренних действий, в частности высших психических функций, в процессе интериоризации внешних действий или их материализованных средств, как говорил Гальперин. Внутреннее считалось вторичным по отношению к внешнему. Однако этот философски оправданный постулат выглядел слишком упрощенным

и отнюдь не диалектичным в психологическом контексте. Владимир Петрович обратил внимание на тот очевидный факт, что в реальном действии, независимо от его категориальной принадлежности, то есть от того, теоретическое это действие или практическое, умственное, или двигательное, внешняя и внутренняя формы всегда присутствуют одновременно, и вопрос о первичности здесь неуместен. Мы усваиваем нечто новое, заданное извне, уже имея определенный внутренний опыт действия с элементами, которые входят в состав этого нового, и, выполняя уже освоенное действие, мы сознательно или неосознанно адаптируем его к требованиям конкретной задачи и текущей ситуации. То есть внутреннее и внешнее присутствуют здесь как на стадии интериоризации (то есть при усвоении нового с привлечением имеющегося опыта), так и на стадии экстериоризации (действуя с использованием вновь приобретенного опыта и с учетом требований текущей ситуации). Они здесь есть одновременно в обеих стадиях. Важно, что в понятия внутренней и внешней формы Зинченко вложил новый смысл. Они встречались и в других контекстах (он их упоминает), но в психологии как ключевые понятия они фигурируют впервые. Далее, внутренняя и внешняя формы существуют не сами по себе и не как абстракции. Интериоризация модифицирует внутреннюю форму, создавая в имеющемся опыте индивида качественные или количественные новообразования. И одновременно формирует для механизмов экстериоризации новые требования, обусловленные текущей ситуацией. С другой стороны, экстериоризация позволяет скорректировать и дополнить внутреннюю форму, например образ движения, тем опытом, который только ею, только в самой экстериоризации и может быть создан. Вспомним бернштейновское «движение, как оно выглядит извне и как оно чувствуется изнутри». При выполнении человеком нового действия по образцу или по его ориентировочной основе реализуемые внешние операции действия формируют и его внутреннюю форму. Например, в двигательном навыке сохраняется не только внешний вид действия, его зрительный образ, но и весь тот полимодальный сенсомоторный комплекс внутренних ощущений и эффекторных команд, которые возникают при достижении положительного результата действия.

Я думаю, что нужно расширить понятие внутренней формы: она существует не только в идеальном, но и в материальном плане, например в виде неосознаваемых электрофизиологических процессов. Я об этом писал в статье «Электрофизиологическая ткань психодинамики». Леонтьев называл это чувственной тканью психического образа. Он говорил о психофизиологических переходах при анализе неосознаваемого операционного состава действия. Психофизическая проблема, вообще говоря, это не только о том, как одно превращается в другое. И психическое, и физическое, и физиологическое одновременно присутствуют в любом действии человека в виде взаимодействия его внутренней и внешней форм. Конечно, чтобы разобраться в этих низовых внутренних формах действия человека, необходим так называемый междисциплинарный подход, симбиоз нейронауки и психологии. Но он должен созреть в индивидуальном уме, а не в механическом сотрудничестве разнопрофильных индивидов или даже коллективов. Вот пример, с этой точки зрения, очень хороший – Николай Александрович Бернштейн. Он в себе соединил биомеханику, физиологию и психологию движения. Хотя он не называл это психологией, но по существу, это была она.

Вот то, что я хотел сказать. Спасибо за внимание.

Щедрина Т.: Спасибо, Анатолий Иосифович. Пожалуйста, вопросы. Вадим Аргурович, пожалуйста.

Петровский: То, что я сейчас услышал, замечательно. Именно так! Сама логика разделения на внешнее и внутренняя должна быть переосмыслена и «снята». Тут правомерна метафора «мнимости». «Мнимость» не в математическом, а в изначальном языковом смысле – от слова «мнить», «мыслить». Однако, если позволить себе математические аналогии, трудно не соблазниться идеей осмыслить «внешнее» и «внутреннее», «объективное» и «субъективное», по аналогии с мнимыми числами в математике: « i » и « $-i$ » ($i^2 = -1$). Их противостояние друг другу соответствовало бы знакам «+» и «-», а алгебраическая композиция $(+i) (-i)$ давала бы действительное число « 1 »

[Петровский 2010; Петровский 2018]. Воображать, что одно производит другое, или что одно первично, а другое вторично, было бы так же нелепо, как считать, что плюс i «порождает» минус i, и наоборот.

Розин: У меня тоже есть вопрос. Мне показалось, что Вы начали с того, что хотели проиллюстрировать культурно-исторический подход. А все, о чем Вы говорили, имеет отношение к функционированию психики, но не к культурно-историческому плану. Так каким образом то, о чем Вы рассказывали, связано с культурно-исторической концепцией?

Назаров: Через понятие интериоризации.

Розин: Понятие интериоризации объясняет функционирование и шаг развития, но не историческое развитие человека (см. работы Вильгельма Дильтея, Пиамы Павловой Гайденко, Александра Павловича Огурцова).

Асмолов: А я думаю, Анатолий Иосифович абсолютно точно опирается на контрукты культурно-исторической (а я ее называю культурно-деятельностной) психологии, не впадая в странность разделения этих направлений по отдельным «квартирам». И когда Выготский развивает понятие «интериоризации», его смысловой опорой является пласт работ в области историко-эволюционной психологии классика мировой психологии Пьера Жане. Для меня особенно важно, что во всех этих исследованиях по большому счету проступают контуры манящей загадки одушевления жизни. Именно в связи с этим Лев Выготский обращается, в том числе, к представлению о «снятой форме», об интериоризации как о преобразовании социального в индивидуальное. И невероятно сложно открыть загадки перекодирования культурного в персональное, физического и физиологического – в идеальные формы психики. Вслед за Анатолием Иосифовичем, скажу, что для этого нужно быть человеком-оркестром. Таким и был Николай Александрович Бернштейн. Таким человеком-оркестром был и Владимир Петрович Зинченко. Здравому смыслу весьма трудно постичь то, как шепот рождается раньше губ. Трудно понять, что задача рождает функциональный орган – ему легче оставаться на территориях психофизиологического параллелизма или же культурно-психологического параллелизма. Особо подчеркну, что для такого дела от «переводчика» требуется отвага, и Анатолий Иосифович вместе с Зинченко отважились. Анатолий Иосифович и по сей день продолжает выполнять это дело. Для меня в свое время была радостной встреча с его работой «Опыт исследования координации управления» [Назаров 1970], или, воспользуюсь формулой Бернштейна, «опыт преодоления избыточных степеней свободы», – работой, которая и сегодня более чем актуальна.

Розин: Я бы хотел обратить внимание на уточнение, которое Вы, Александр Григорьевич, сделали, сказав, что предпочитаете говорить не «культурно-историческая», а «культурно-деятельностная концепция». Правильно ли я понял? Но ведь это и есть элиминирование культурно-исторического подхода вообще: у психологов очень странное понимание историчности, тем более культурной историчности.

Асмолов: Это не элиминирование «культурно-исторического», а продолжение, избегающее рисков психолого-исторического параллелизма.

Щедрина Т.: Коллеги, к нам присоединяется Владимир Натанович Порус.

Порус: Пятнадцать лет назад мне выпало участвовать в чествовании 80-летия Владимира Петровича Зинченко статьей в юбилейном сборнике [Щедрина ред. 2011]. Сказанные тогда слова восхищения этим удивительным человеком я повторю снова. Как же нам не хватало его сегодня! Времена нынче такие – неулыбчивые. А он умел осветить своей улыбкой самые, казалось, бесконечные словопрения, сделать их чело-вечнее, добрее, да и умнее. Остались – надеюсь, надолго, навсегда – его книги, статьи, живая память о нем. С очередным юбилеем, Владимир Петрович!

Сегодня я хочу напомнить о проблеме, которой юбиляр касался в своих работах о культурно-исторической психологии (или, как он выражался, «органической психологии»). Эта проблема в общем виде такова: достижимо ли «органическое» единство всех знаний о психической жизни человека в условиях культуры? «Органичность» здесь в том, что смыслы всех этих знаний взаимозависимы, а будучи взяты в изоляции

друг от друга, искажаются и образуют неоднородную смесь. Остроту проблеме сообщает то непреложное обстоятельство, что одной лишь ссылкой на междисциплинарность психологических исследований гарантировать их органичность невозможно: дело в том, что ряд психологических дисциплин (от нейропсихологии до социальной психологии) при всем своем богатом разнообразии погружен в смысловую среду рассуждений о культуре в ее истории, то есть обнаруживает глубоко укорененную зависимость от того, что собственно не входит в дисциплинарное поле психологии.

Можно попытаться притупить эту остроту понятием «трансдисциплинарности», идущим от Жана Пиаже и эволюционировавшего к выражению смыслового единства науки (множества научных дисциплин) и культуры. По ходу этой эволюции трансдисциплинарность стала трактоваться как форма развития науки, в которой объективность и истинность научных знаний, эти фундаментальные эпистемические ценности, вступают во взаимовлияние с культурными ценностями (блага, польза, красота и гармония мировосприятия, безопасность, соответствие индивидуальных и общественных целей и средств их реализации и прочее). В сфере психологических исследований это взаимовлияние «бросается в глаза», но его нелегко представить в методологических терминах. «Трансдисциплинарность» как бы повисает между методологией науки и философией культуры, цепляясь за обе эти опоры, но не находя понятийной почвы под собой. Попытка отыскать эту почву прибавлением к термину «наука» предиката «постнеклассическая» (вслед за В.С. Стёпиным) лишь переадресовывает вопрос: как в понятии «научная рациональность» (без которого разговор о науке стал бы аморфным) ценности, безусловно характеризующие научное знание, уместаются рядом с ценностями, обусловленными исторической рамкой развития культуры?

Этот вопрос не находит ответа до тех пор, пока культурные и собственно научные ценности выстраиваются в ряд, будучи перечислены в нем, так сказать, через запятую, то есть если сбросить со счетов их неоднородность, а бывает, и несовместимость. Попытки как-то сблизить их, сделать однородными (например, интерпретируя эпистемические ценности так, чтобы в них «просвечивалась» их соотносительность с социальными условиями), нередко ведут к релятивизму. Например, под научной объективностью начинают понимать условно-достаточную степень консенсуса специалистов (интерсубъективность) относительно приемлемой интерпретации знания в различных исследовательских ситуациях; под истинностью – меру согласованности эпистемических критериев приемлемости знания и социально-культурных последствий его применения (так называемая концепция «постправды»); что до социально-культурных характеристик знания, то их «накачка» эпистемическими смыслами часто ведет к простейшим истолкованиям в духе прагматизма и утилитаризма (неоспоримая полезность, эффективность применения, целесообразность и прочее).

И то, и другое ведет к примитивизации представлений о науке и ее роли в культуре. Скажем так, это блуждание в лабиринте без ясных ориентиров.

И все-таки выход из лабиринта есть. Он подсказан идеями В.П. Зинченко, на которые я ориентировался, предложив модель взаимодействия между философией культуры и специальными научными дисциплинами (в том числе и в первую очередь – из области научной психологии). Модель призвана ответить на все тот же вопрос: возможно ли объединение ценностных рядов философии культуры и психологических дисциплин в одной теоретической системе? Поскольку эклектическое решение не проходит, необходимо переменить отношение между этими рядами. Модель предлагает рассматривать социально-культурные ценности научного знания как выводы из философских тезисов, формулируемых в виде гипотез, требующих собственно научной верификации. Разумеется, верификация невозможна без соответствующей переинтерпретации этих тезисов: они на какое-то время «забывают» о своем философском статусе и принимают вид верифицируемых утверждений, в таком виде они встречаются с научной критикой, обнаруживая при этом свои достоинства и недостатки.

Происходит и обратный процесс: результаты исследований в рамках специальных психологических дисциплин, встречаясь с философскими ценностными тезисами,

получают возможность такой интерпретации, при которой они осмысливаются как следствия из этих тезисов – опять-таки с обнаружением той или иной степени соответствия с ними. И о них можно сказать, что они на какое-то время преобразуются при встрече с культурно-философскими ценностями, уподобляются им, «забывая» о своем специально-научном происхождении.

Эта встреча ценностей осуществляется под заинтересованным контролем как со стороны ученых-специалистов, так и со стороны философов культуры. Происходит продуктивный обмен смыслами, в ходе которого ценностное пространство психологии становится действительно органичным, и, хотя эта органичность временна, она существует, пока удовлетворяет ее создателей. Но со временем удовлетворенность ослабевает, что вызывает новое усиление интенсивности взаимовлияния, возникновения новой фазы обмена смыслами или переинтерпретаций. Важно отметить, что этот процесс имеет конкурентный характер, ввиду плюрализма философских концепций, порождающих ценностные гипотезы, с одной стороны, и теоретической нагруженности (зависимости от различных теоретических предпосылок) эмпирического содержания, обеспеченного специальными психологическими дисциплинами, с другой.

Особое влияние на характер конкуренции оказывает «социально-культурный заказ», то есть совокупность требовательных ожиданий со стороны как собственно научных сообществ (психологов, философов и других ангажированных участников этого процесса), так и со стороны «культурной массы» – людей, так или иначе заинтересованных в этом процессе, в особенности, в его практических результатах. Так формируется особый кейс того, что П. Галисон назвал «зоной обмена» (в антураж этой «зоны» входит и «мост интерпретаций» – воображаемое место встречи специально-психологических и культурно-философских ценностей, описанное в моей терминологии).

Думаю, что Владимир Петрович с присущей ему доброй иронией отнесся бы к моей версии развития его идей об «органической психологии» и не подверг бы ее слишком суровой критике. И еще раз скажу: как же мне и всем нам не хватает его сегодня!

Щедрина Т.: Спасибо, Владимир Натанович. И теперь предлагаю предоставить слово Татьяне Владимировне Черниговской.

Черниговская: Я познакомилась с Владимиром Петровичем Зинченко в Грузии в начале 1980-х гг., когда был создан Межведомственный совет по проблеме «Сознание», вскоре открылся одноименный семинар при Президиуме АН СССР под руководством Е.П. Велихова и стали собираться ежегодные научные школы, проводившиеся в Тбилиси, Боржоми, Батуми и Телави. На две последние я ездила, там и встретила совершенно невероятную компанию, которая в разных сочетаниях приезжала на эти по типу вполне античные беседы (это началось тогда направление продолжается, в связи с чем важны работы [Велихов и др. 1988; Велихов и др. 2018; Анохин, Черниговская 2026]). Там были С.С. Аверинцев, А.В. Ахутин, Н.П. Бехтерева, Вяч.Вс. Иванов, Ю.М. Лотман, Ю.И. Манин, В.И. Медведев, Н.Л. Мухелишвили, Ю.А. Шрейдер. Именно там судьба свела меня с великолепными Владимиром Петровичем Зинченко и Мерабом Константиновичем Мамардашвили. Я просто была сбита с ног...

Разумеется, самой мне сказать тогда было нечего, но то, что я слышала, в какой-то степени могла осознать. Попала я туда потому, что работала в лаборатории функциональной асимметрии мозга человека в Академии наук. Тогда как раз начался период увлечения этими проблемами как в области нейронаук (Нобелевская премия в 1981 г. была присуждена Роджеру Сперри), так и в совершенно неожиданном поле семиотики. Идея сопоставить такие разные сферы знаний зародилась в Московско-Тартуской школе, которая, конечно, в первую очередь ассоциируется с именами Юрия Михайловича Лотмана и Вячеслава Всеволодовича Иванова. Начались многочисленные встречи, в которых участвовали представители большого спектра наук, главным образом из Тарту, Ленинграда и Москвы. Активно разрабатываемая в те годы идея диалога – в том числе и диалога полушарий головного мозга – вызвала в этом контексте интерес нейрофизиологов к работам М.М. Бахтина (диалогические рубежи пересекают все поле живого человеческого мышления), Л.С. Выготского (перерастание диалога «между

разными людьми» в диалог «внутри одного мозга»), В.С. Библера (процесс внутреннего диалогизма – это столкновение радикально различных логик мышления), Вяч. Вс. Иванова (процессы обмена информацией внутри мозга и внутри общества суть разные стороны единого процесса). Так что диалог «разных сознаний» в одном человеке и в разных культурах был под пристальным вниманием трансдисциплинарного сообщества. А тут – диалоги такого уровня... В общем повезло. Главный удар по моему интеллекту был нанесен выступлением Мераба Мамардашвили, которое я, к счастью, конспектировала: «Сознание и цивилизация» Доклад на III Всесоюзной школе по проблеме сознания. Батуми, 1984 г. (см.: [Мамардашвили 1988]).

Важно отметить, что никак не меньшую силу имели и сами разговоры, не только доклады, и все это я сейчас вспоминаю, как выступление оркестра с многими инструментами и темами. Поэтому даже трудно отделить, кто что говорил, но партии Зинченко и Мамардашвили были очень близки. *Закон смешанных линий* Владимира Петровича был в действии... Это вообще напоминало Платоновскую Академию, и грузинские аспиранты привозили с гор молодое вино в бурдюках...

Среди множества катастроф, провидчески говорили они оба, одной из главных является антропологическая. Это – происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией, ибо нечто жизненно важное может необратимо сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ жизни. Это самая страшная катастрофа, ибо касается она человека, от которого зависит все остальное. Разве сейчас мы не видим этого? *Simple living*, как говорит Александр Григорьевич Асмолов, расчеловечивание, разрушение базовых основ цивилизации. Сейчас особо важны экзистенциальная психология и поэтическая антропология Зинченко, ясно очерченные им нелинейность и принципиальная неодинаковость, немонотонность человеческого мира, ориентация на этику Ухтомского, даже предчувствие опасности попасть в то, что он называл непонимаемым миром, куда мы так стремительно входим в связи со сменой цивилизационных ориентиров, когда доверию почти совсем нет места, подделки лучше оригиналов, а границы реальности становятся все более призрачными.

Мамардашвили в Батуми говорил о принципе трех «К»: Картезия, Кант и Кафки, и у меня остановилось сознание... Недаром он же и предупреждал (а Зинченко, как и другой мудрец и соавтор, Александр Пятигорский, это разделяли): мыслить очень трудно, мысль нужно держать, ибо нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи. Да, мыслить трудно... Так вот, первое «К» (Декарт): в мире имеет место некоторое простейшее и непосредственно очевидное бытие – «я есмь». Второе «К» (Кант): в устройстве мира есть особые умопостигаемые объекты/измерения, являющиеся в то же время непосредственно констатируемыми, как бы замыслами или проектами развития. Третье «К» (Кафка): при тех же внешних знаках и даже номинациях не выполняется все то, что задается вышеназванными двумя принципами. Это «зомби»-ситуации, вполне человекоподобные, но, в действительности, лишь имитирующие мир. Продуктом их, в отличие от человека разумного, знающего добро и зло, является человек странный, человек неопишущий, и это ситуации абсурда, зазеркалья. Вспоминаются «подмигивающие люди» Ницше – мол, они-то знают...

В эпоху неопределенности и тревог то, что говорил и писал Владимир Петрович, звучит все острее: чтобы понять научные данные, нужно и искусство, нужны большие теории, пересекающие сформированные ранее границы между областями знаний. И нельзя сдавать позиции *Homo sapiens, semioticus, moralis*.

Владимир Петрович был человеком Возрождения, счастливо сочетавшим в себе строгого ученого, философа, поэта и живого человека. Таким он и остается.

«На стекла Вечности уже легло / Мое дыхание, мое тепло» (Мандельштам).

Щедрина Т.: Спасибо, коллеги. Давайте предоставим слово Татьяне Давыдовне.

Марцинковская: Александр Григорьевич сказал очень важную для меня и, наверное, для всех нас вещь, что вообще-то понятие «трансдисциплинарность», с точки зрения Пиаже, это не просто механическое соединение отдельных каких-то линий.

Не будем сейчас вдаваться в дискуссию о современных трактовках этого понятия. Трансдисциплинарность – это вообще, я сказала бы, духовный синтез, новое представление о мире и о науке в мире. Мое понимание того, что имел в виду Владимир Петрович под меж- и трансдисциплинарностью, я хочу начать с небольшого воспоминания: в конце 90-х годов мы начали подготовку альбомов «Выдающиеся психологи Москвы» [Рубцов, Ярошевский (ред.) 2007] (к сожалению, мы успели выпустить только три, на четвертый уже денег не хватило, и он вышел в форме компакт-диска). Для очередного тома я попросила Владимира Петровича написать о творчестве Александра Владимировича Запорожца. Он написал блестящее эссе, дополнив его воспоминаниями, которые, за малым исключением в нашу книгу уже просто не помещались. А это были его воспоминания о том, как его приняли в доме Александра Владимировича, когда он переехал в Москву. Владимир Петрович поначалу был в большей степени принят как ученик своего отца, как продолжатель Харьковской школы Алексея Николаевича Леонтьева, как продолжатель классической культурно-исторической концепции, и лишь позже, по словам Владимира Петровича, он стал коллегой и соратником Александра Владимировича. Текст, который я тогда получила, – это такое личное, теплое и в то же время глубоко философское представление о том, что ему дало общение с людьми, которые приходили в дом Александра Владимировича, – дом, в котором были многие знаменитые философы, психологи, ученые того времени. И ведь сам Александр Владимирович был очень широкий человек, он занимался и интересовался многим помимо психологии и философии: и театр, и поэзия, словом, все-все на свете. И вот, мне кажется, что атмосфера этого дома способствовала личностному росту, той трансформации внешнего во внутреннее, в личностные смыслы, о чем говорил Анатолий Иосифович и что стало основой трансдисциплинарности в том ее понимании, какое было у Владимира Петровича: это не соединение отдельных линий – это нечто более высокого уровня, то, что человек мыслит и переживает как сплетение, союз, конструирование совершенно нового – как новый подход к развитию психики, развитию культуры. И в этих воспоминаниях, как и в самом эссе, еще не очень хорошо прописанное, но, мне кажется, впервые прозвучало понятие культурной детерминации, которое для Владимира Петровича было очень важно. В культурной детерминации человека, как это артикулировал Зинченко, всегда присутствуют две вещи: то, что человек – это биологическое существо, и то, что это биологическое существо обогащено ценностями и смыслами культуры. Кстати говоря, это и у Алексея Алексеевича Ухтомского было, ведь он писал, что исследовал духовность еще и с позиции биологии; это вообще была очень важная традиция отечественной психологии – понимание развития как духовного восхождения биологического человека, как превращения индивида в личность. И с этой точки зрения и ген биологический, и ген культурный абсолютно тождественны по своей значимости для становления личности.

И тут я хочу вернуться к важной для меня теме, которую мы часто обсуждали с Владимиром Петровичем, между прочим, начав это обсуждение на одном из первых Шпетовских чтений. Все знают, что он, собственно, и был инициатором нашего Шпетовского семинара, который вот уже сколько лет продолжается! Это были чтения, которые проводились в кабинете Владимира Петровича на Погодинке, и в них участвовали и Артур Владимирович Петровский, и Михаил Григорьевич Ярошевский. И первое, что мне говорил Владимир Петрович при их подготовке: очень важно, чтобы в чтениях принимали участие разные люди. И действительно, на них приходили не только психологи и философы, но и биологи и даже актеры Малого театра. Складывалось то, что Ярошевский называл «оппонентным кругом». Я бы, правда, уточнила, что под «оппонентным кругом» понимал сам Владимир Петрович: это не только круг тех, кого он цитировал и с кем полемизировал, – этот круг преображался в круг тех, кому Владимир Петрович сопереживал и с кем вместе переживал (именно – переживал!) состояние науки психологии, что, как вы понимаете, немножко другой аспект взаимодействия с коллегами. Он высветился для меня особенно ясно, когда как-то раз Артур Владимирович прочитал на семинаре стихотворение Марины Цветаевой «Тоска

по родине! Давно разоблаченная морока!». В нем ностальгические чувства отрицаются по нарастающей, однако в двух последних строках («Но если по дороге – куст / Встает, особенно – рябина...») тоска по родине, которая была, казалось бы, изжита, преодолена поэтом, болью пронзает душу. Началось обсуждение понятия и феномена переживания, в которое очень активно включился Владимир Петрович. Он подчеркивал его значение для становления личности, культурного самосознания человека, эмоционально-когнитивный, а не чисто содержательный момент в конструировании человеком его образа мира. Потому-то и междисциплинарность была для него как ученого совершенно органичной. Мне даже несколько странным представляется вопрос: когда Владимир Петрович пришел к этому – к концу жизни или в начале ее? Да он вырос с этим! Вырос в колыбели того синтеза, который мы сейчас можем назвать словами «трансдисциплинарный», «междисциплинарный». Для него этот синтез и был своеобразным механизмом интериоризации и экстериоризации (возможно, в переплетении этих процессов возникает и дифференциация, о которой только что говорили: ведь мы выделяем и разделяем те элементы мира, которые присваиваем). С этим неизбежно связана и интеграция, переплетение разных нитей, разных кодов культуры, разнообразных аспектов социального бытия (термин Г. Шпета). Но не всех, а именно тех аспектов бытия, с которыми связаны наши переживания, независимо от их знака. И это переживание, этот когнитивно-аффективный синтез, мне кажется очень важным, хотя о нем часто забывают. Это понятие очень ярко впервые прозвучало в Шпетовском семинаре, и Владимир Петрович возвращался к нему постоянно и по разным поводам. В частности, при обсуждении того, как человек входит в мир культуры и как этот процесс тесно связан с «живым движением». Само наше обсуждение данных проблем было таким вот «живым движением». К чему? К построению сложного трансдисциплинарного синтеза культуры в социальном и индивидуальном бытии человека. Вот, собственно, что я хотела сказать. Спасибо.

Щедрина Т.: Спасибо, Татьяна Давыдовна. Пожалуйста, вопросы.

Асмолов: У меня не вопрос, а реплика. Каждый раз генезис жизненного пути невероятно важен для понимания мастера. Уже в самом начале, говоря о становлении Зинченко как ученого, Татьяна Давыдовна упомянула имя Александра Владимировича Запорожца. Иногда в зарубежной психологии воплощением этики провозглашают Курта Левина. В нашей же психологии, по крайней мере в школе Выготского, совестью психологии, когда были споры между Леонтьевым, Лурией и Гальпериним, называли Александра Владимировича Запорожца. И он, как никто другой, обладал гениальным опытом не просто переживания, а сопереживания. Владимир Зинченко тоже был мастер сопереживания, сооткрытия тех или иных людей. И я бы очень поддержал то, что было отмечено Татьяной Давыдовной, – переход оппонентных кругов в сопереживающие круги: скажи мне, с кем ты вступаешь в спор, и я скажу тебе, кто ты, но скажи мне, кому ты сопереживаешь, и я скажу тебе, каковы твои зоны ближайшего развития.

Розин: Разрешите и мне реплику. Слушая последних двух выступающих, я вдруг кое-что для себя уяснил насчет такого перехода и того, что связано с внешней и внутренней формой. Дело в том, что в аспирантуре я учился в НИИ дошкольного воспитания, где директором был Запорожец, и я несколько раз наблюдал, как Запорожец, который на дух не переносил Георгия Петровича Щедровицкого со всей его командой, всегда подчеркнуто с ними здоровался, пожимал руки, чуть ли не кланялся. За этим стояло совершенно другое отношение, но внешняя форма была такая.

Щедрина Т.: Я тоже вспоминаю, как Владимир Петрович, читая Густава Густавовича Шпета, подчеркивал один момент: душа, будучи внутренней формой, при этом мягкими складками облегает нас, она вся вовне. Если ты вовне ведешь себя как человек, это и есть выражение твоей внутренней формы; неважно, что у тебя конкретно в этот момент внутри – вовне ты остаешься человеком и выражаешь свой внутренний мир. Я думаю, Владимиру Петровичу была близка шпетовская позиция в понимании целостности человеческого существа, единства сознания с телесностью, его включенности в мир и все формы взаимодействия с Другим. Еще вопросы к Татьяне Давыдовне?

Марцинковская: Я бы хотела добавить кое-что в качестве продолжения. В понимании Владимира Петровича культурно-историческая и культурно-деятельностная никогда не были разными психологиями. Для него деятельность была продолжением культуры в разном понимании этого действия. То есть человек, его культура, его история, его становление являются себя во внешней деятельности. Недаром у Владимира Петровича так естественно «живое движение» перетекало в «живую культуру», в живое понимание, переживание ее. Это и есть целостный подход. Сегодня, когда у нас есть и искусственный интеллект, и роботы, и машинные программы обучения, еще яснее видно, насколько это все проникнуто культурой и переживанием этой культуры человеком.

Щедрина Т.: Спасибо, Татьяна Давыдовна. И то, что Вы сейчас отметили, близко тому, о чем собиралась рассказать Ирина Олеговна.

Щедрина И.: Спасибо. Мне очень близки мысли, которые сегодня прозвучали, поскольку они перекликаются с моим личным восприятием идей Владимира Петровича и с моей личной памятью о нем – о человеке, ученом, которого я знала недолго, но который стал для меня близким и очень важным собеседником. С ним можно было поговорить обо всем, а главное, можно было слушать его: его чтение стихов, рассказы об экспериментах и каких-то потрясающе интересных вещах. Когда мы говорим об отсутствии границ, речь не всегда идет о междисциплинарности, речь может идти о человеке. Сам Владимир Петрович – гуманитарий широкого профиля, человек-оркестр, психолог, который всегда был философом. И в этом смысле он близок Ухтомскому. Когда я работала над статьей в связи с подготовкой той самой книги об Ухтомском, о которой в самом начале говорила Татьяна Геннадьевна, меня очень заинтересовал взгляд Зинченко на Ухтомского, на его теорию функциональных органов. Еще на первых Давыдовских чтениях Владимир Петрович говорил об этом одновременно и очень научно, и очень поэтично, упоминая такие концепты, как «подвижный деятель», «вихревое движение» Декарта, «энергийная проекция». Линию Ухтомского Зинченко протягивает в историю, возводя ее к Паламе, к исихазму, к выраженной в нем идее энергийности как основания живого, которая перекликается с идеей живой деятельности, «живого движения». В этом смысле чрезвычайно интересна дискуссия Владимира Петровича и Сергея Сергеевича Хоружего по поводу «функционального органа»: в пример, если помните, приводились ручка или шпага. Это был разговор, потрясающий по своей живой наполненности, опережающий время, состоявшийся до того, как были созданы нейросети, искусственный интеллект. И когда мы сегодня говорим об искусственном интеллекте, то пониманию его способствует именно концепт «функционального органа»: такой подход позволяет увидеть, что агентность, субъектность присуща именно человеку, но не искусственному интеллекту как чему-то несамостоятельному. В самом деле, как было бы интересно послушать то, что Владимир Петрович мог сказать сейчас про нейросети и про искусственный интеллект! Я думаю, он написал бы об этом довольно много. И еще о сложности – сложности действия, соизмеримой со сложностью современного мира, частью которого стал искусственный интеллект, совершенно особый функциональный орган нашего взаимодействия с миром, этот мир в то же время размывающий. Ведь что такое наше «присутствие» в мире в условиях ширящейся виртуальности? Мы одинаково говорим о «присутствии», когда, к примеру, присутствуем в пространстве улицы, идя по ней, присутствуем в нашем аккаунте, ведя в это время переписку в смартфоне, и присутствуем как зафиксированная точка в системе GPS. Расплывается понятие самого мира как среды, в которой мы существуем. И тогда возникает вопрос: что в таком случае в определенный момент времени является *нашей* средой (пространством)? Ведь среда – это то, куда мы, по Шпету, душу «складками выворачиваем». Итак, среда там, где мы идем (передвигаемся физически)? Или там, где мы зафиксированы в телефоне как электронное агрегатное состояние? Или там, где хранится цифровой след нашей коммуникации? Это очень интересный вопрос, на который мне бы очень хотелось получить ответ от таких собеседников, как Зинченко, Хоружий, Ухтомский. Я опять возвращаюсь к тому ракурсу, в котором рассматривал Ухтомского Зинченко. Он говорит, что Ухтомский

сочетал свой научно-физиологический и свой духовный опыт, чтобы понять анатомию и физиологию человеческого духа – того что и в руки взять невозможно. То же относится и к самому Владимиру Петровичу.

В некотором смысле его работы, его книги тоже можно назвать функциональными органами, протрошенными нам уже не в пространстве, а во времени, в будущее, потому что с их помощью мы способны действовать сегодня. Вот книга «Сознание и творческий акт», которую он мне подарил в 2010 г. и подписал: «Милой Ирине нечто умственное на вырост». Я тогда училась на первом курсе и благодарна судьбе, что знала Владимира Петровича Зинченко. Благодарю вас за внимание.

Щедрина Т.: Вопросы, пожалуйста, к Ирине Олеговне.

Марцинковская: Я бы хотела поддержать выступление Ирины Олеговны такой ремаркой. Владимир Петрович, говоря об эргономике во времена, когда еще не было никакого искусственного интеллекта, подчеркивал целостность переживания эффективно-когнитивного взаимодействия человека с техникой. И такой подход актуализировался в современном цифровом обществе. Мы включаем присущее нам понимание субъектности в наше восприятие искусственного интеллекта (который и сам себя субъектом не считает), что как раз объяснимо с позиций трансдисциплинарной концепции переживания.

Щедрина Т.: Спасибо. Пожалуйста, Вадим Артурович.

Петровский: Ирина Олеговна, Вы сказали, что психолог гуманитарного направления – это «человек-оркестр», что очень верно. В связи с этим я вспомнил эпиграмму, по-моему, Светлов написал ее на рисунок, где был изображен кентаврический Рихтер-музыкальный инструмент (рисунок Игина): «Нас ничуть не удивит / Необычный сей гибрид: / То не Рихтер ороляен /То роляль омузыкален».

Зинченко – человек полифонии: методолог, теоретик, экспериментатор, феноменолог, историк мысли. Его поэтическая психология – магия слова.

Щедрина Т.: Спасибо, Вадим Артурович. И предоставим слово Борису Исаевичу Пружинину.

Пружинин: Прежде всего хочу сказать спасибо за ваши воспоминания. Все, что я услышал сегодня, очень интересно и близко мне. Когда я учился на философском факультете МГУ, по тем же коридорам ходили студенты-психологи и обсуждали близкие нам, философам, проблемы. Я слушал лекции Петра Яковлевича Гальперина... Философия и психология были в ту пору близки – буквально, физически. А потом их пути стали понемногу расходиться, и это процесс, который идет и ныне. Параллельно этому процессу из философско-методологических исследований науки, которыми я занимался, стало уходить слово «истина» – ну, не требуется оно ныне ни гуманитариям, ни естественникам. Можно указать и еще на ряд процессов в области рефлексии над наукой, фактически игнорирующих тот факт, что наука – феномен культуры, а знание, как утверждал Платон, ценность (не цена). В центре внимания оказывается теперь, прежде всего, технологическая полезность его практических приложений. Но, акцентировав внимание на процессах, превращающих научную деятельность в разработку своего рода технологически эффективных сведений, я как раз и хочу обратить внимание на иного рода процессы, возвращающие науке статус культурного феномена. И в этом плане чрезвычайно важным мне представляется то, что делал и о чем говорил Владимир Петрович Зинченко, близкое общение с которым укрепило мою (точнее, нашу с Татьяной Геннадьевной) уверенность в том, что современная наука имеет внутренний методологический потенциал, ориентирующий ее на познание реальности.

Мы общались, мы обсуждали различные, но, так или иначе, связанные с наукой темы, и начавшееся сближение позиций сложилось во взаимопонимание, фактически заставившее меня обратиться к сюжетам, связанным с междисциплинарностью. Мне этот термин очень не нравился, я искал другой, отвечавший важному для меня смыслу – «полидисциплинарность». Я понимаю ее как *взаимопроницающую междисциплинарность*. И связано это с одним обстоятельством, существенным для современной науки. Она сегодня, если угодно, гуманитаризируется. И в саму структуру научного

исследования начинают проникать вопросы о цели и смысле научной деятельности как необходимая, имеющая методологический смысл составляющая. Это очень демонстративно проявляется сегодня в новых формах научной работы, в так называемых научно-исследовательских программах, которые складываются и в биологии, и в космологии, и в физике (особенно в квантовой механике). Дело в том, что программа предполагает смысловое объединение ученых разных дисциплин (зачастую очень разных) для достижения определенной цели. Вот яркий пример – создание коллайдера. Вместе работают несколько тысяч человек, конечной целью деятельности которых является расщепление частиц, но для достижения искомым результатов нужны самые разные специалисты. И ведь им надо общаться, надо понимать, что они делают, поскольку речь идет не просто о дополнении одного дисциплинарного исследования другим, как это происходит в рамках традиционных междисциплинарных разработок (скажем, в биохимическом исследовании). В программном исследовании возникает особая ситуация – коллаборация, взаимодействие, в ходе которого ученым надо понимать, что они делают вместе. А где, как не в философии, понимание осмысливается в качестве фундаментальной проблемы? Так происходит соединение самой разной полидисциплинарной тематики в целостное видение мира. К чему и стремился Владимир Петрович Зинченко.

В этом отношении для меня стало чрезвычайно важным и то, например, что Зинченко написал об Ухтомском. Это поразительно ясная, внятная статья (см.: Щедрина и др. 2026, 100–146). В свое время мы с Владимиром Петровичем и Татьяной Геннадьевной написали книгу «Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст» [Зинченко и др. 2010], где обратились к традиции отечественной философии (к тому, что Шпет назвал положительной философией на русской почве). И потом, когда я стал главным редактором серии «Философия России первой половины XX века» (меня на это подвиг Владислав Александрович Лекторский), мы с Татьяной Геннадьевной продолжили эти исследования в рамках культурно-исторической эпистемологии.

Щедрина Т.: Позвольте, я подключусь к выступлению Бориса Исаевича. Слова Густава Шпета о положительной традиции на русской почве, традиции, в основании которой лежит идея целостности и конкретности познания [Шпет 2005], можно, в общем-то, отнести и к Владимиру Петровичу Зинченко.

Мы познакомились в 2002 г., когда я написала рецензию на его книгу о Шпете для журнала «Вопросы философии», и однажды он меня спросил: «Я просмотрел все книги Шпета и не нашел у него такого слова, как “культурно-исторический”. Есть просто “исторический”, есть “культурный”. Вообще, каким могло быть его понимание культурно-исторического?» Тогда я попросила Елену Владимировну Пастернак посмотреть, не осталось ли у нее еще каких-то рукописей. Она тут же, со словами: «Там какие-то не разобранные вещи были, вот посмотри», – протягивает мне блокнот, и первое, что я читаю: «культурно-историческое сознание... преобразует самого человека как психофизическую особь в социального репрезентанта коллективного целого – через правовое сознание и пр. под руководством сознания и понимания наивысших исторических его достижений (классических эпох)» (Текст приводится по рукописному оригиналу из семейного архива. Датировка установлена по косвенным признакам (почерку, типу бумаги, тематике записи и др.): 1920-е гг.). Я прибегаю к Владимиру Петровичу: «Владимир Петрович, есть у Шпета понятие культурно-исторического!» История – это не то, что релятивизирует науку, а то, что помогает длить преемственность в понимании смыслов, в постановках вопросов. Ту же идею Вернадский позже артикулировал в формуле «мысль как планетарное явление». Таким было это поколение людей науки, которые прониклись пониманием исторического движения как целостности. Это понимание фундаментализирует историзм, к чему бы мы ни обращались: к предметной деятельности, к культуре, к науке. Везде он дает возможность понять смысл нашей деятельности. И вот, мне кажется, что сама семья Владимира Петровича, его отец, жена сын, – это, собственно говоря, экзистенциальная явленность

такой исторической преемственности. Давайте послушаем подключившегося к нам Александра Владимировича Зинченко и как представителя профессионального психологического сообщества, и как представителя того экзистенциального мира Зинченко, к которому мы смогли прикоснуться. Александр Владимирович, вам слово.

Зинченко: Спасибо большое, Таня, Борис, что вы меня пригласили и включили в этот разговор. Рад вас видеть и помню наши посиделки с Владимиром Петровичем и Натальей Дмитриевной. Благодарен вам и за ваше содействие в публикации работ отца. Очень рад видеть Александра Григорьевича. Помню Ваше оппонирование моей дипломной работе. Вы начали свое выступление с того, что вам взгрустнулось, когда вы увидели, что работа про невроты и психопатии, но оживились, поняв, что я увязал это с антропологией и попытался включить тему в культурный контекст. Хорошо помню семинары Анатолия Иосифовича и, естественно, я знаю, что и мама, и папа были с Вами в тесном, непрерывном контакте. Вадим Петровский, очень рад тебя видеть и с удовольствием вспоминаю наше общение на психологических школах и в кулуарах факультета. Владислав Александрович, у меня замечательные воспоминания о наших прогулках в Звенигороде, о том, как Вы приходили к нам в гости, а мы семьей приходили в Ваш дом. Вадим Маркович, я не могу не вспомнить историю, которая Вам наверняка известна: нас, учеников первого класса 91-й школы попросили назвать слово на букву «м». Встает Марик Розин и говорит: «методология». А Саша Зинченко тут же громко замечает: «Методология – это неприличное слово».

Я немножко волновался, что отбилась от рук, уйдя в психиатрию, психотерапию, что культурно-исторический контекст потерял, деятельностный контекст потерял, не говоря уже о московском. Слушая ваши воспоминания, ассоциации и соображения о работах отца, я, к своему удовольствию, обнаружил, что контекст никуда не пропал, более того, что я в нем продолжаю жить. Я не готовился к выступлению, надеялся, что мысли появятся по ходу разговора, и они появились. Ими я и поделюсь.

Думаю, что только после смерти отца я осознал, насколько я ему благодарен за интерес ко мне и любопытство к тому, что я делаю. Этот интерес и любопытство никогда не были навязчивыми или требовательными. И думаю, что это меня и сформировало, этот ненавязчивый интерес отца ко мне. Не знаю, известна ли вам эта его черта, но с ним хорошо было молчать. Один из персонажей «Алисы в Стране Чудес» говорит: «Только с особенными людьми можно помолчать». Это тоже был хороший урок для меня – приглашение к совместности, будь-то в разговоре или молчании.

Очень много, конечно, разных воспоминаний. Последний раз, не считая Израиля, куда мы с ним поехали на операцию, мы вместе ездили в Харьков в 2013 г. Ему в Харьковском университете присудили звание почетного доктора. Он был горд этим. Вспоминал, естественно, отца. И для него было важно, что я это увидел и что мы вместе с ним были там. Естественно, там было много харьковчан, коллег, которые вспоминали Петра Ивановича, которого я почти не знал (он умер, когда мне не было еще пяти лет). Мы много гуляли по Харькову, и папа, в каком-то потоке своих ассоциаций, рассказывал мне о доме, в котором они жили до войны, о том, в который вернулись после войны, о школе и т.д. Одно из его воспоминаний – оно известное, это воспоминание того поколения: в 38-м и 39-м он был учеником первого и второго класса; так вот учителя, по дороге в школу прочитавшие в газете «Правда» новые имена врагов народа, давали детям бритвы, чтобы они вырезали эти имена из учебников. У меня тогда возник образ: у листа ведь две стороны, и когда на одной вырезаешь имя, с другой дыра «съедает» слова в абсолютном произвольном месте. Этот образ запал мне в память. Говоря о метафорах: какие произвольные «дыры» появились в истории и в сознании, когда из-за вырезанных имен нам не то что остались обрывки букв, но вообще ничего не осталось? Был такой анекдот про Гулаг. Два друга договорились, что, когда одного арестуют, он другому напишет письмо; если черными чернилами, значит, в письме все правда, если синими, – все ложь. И вот друг, оставшийся на свободе, получает письмо написанное черными чернилами: «Дорогой, ужасы Гулага оказались сильно преувеличены. Здесь нормированный рабочий день, питание вполне приемлемо, есть спортзал,

кинотеатр, приезжают на гастроли столичные театры. Единственное, чего не хватает, так это синих чернил». Когда отец читал мне им написанное, у меня возникало ощущение, что он был в постоянном поиске чернил – в постоянном поиске способа выразить правду. И он находил – в образе, действии, слове. В своем обращении к поэзии, антропологии, физиологии, философии. В своих непрекращающихся разговорах с «заслуженными собеседниками». Он мне как-то сказал, что чаще разговаривает с мертвыми, чем с живыми. Тогда же, в Харькове, я ему рассказывал про психоанализ, и он с какой-то неподдельной наивностью спросил у меня: «Неужели можно ходить к кому-то и говорить о себе 4–5 раз в неделю? Я думаю, что я бы в пару часов уложился. Или у меня душа очерствела?» Душа не очерствела, конечно. Интуитивно, в логике отца, его недоумение имеет смысл: чего говорить-то, ведь я весь на виду, в движении, в функциональном органе, на границе. Не говоря, конечно, еще и о том, что чужда ему была идея рассматривать собственный пуп.

Поправьте меня, если я ошибаюсь и если вы знаете эту историю, но она у меня ассоциируется в памяти с Федором Дмитриевичем Горбовым, который тоже часто приходил в дом. И то, что я помню с папиных слов, Федор Дмитриевич ему как-то сказал: «Слушай, ты уже сделал все, что мог в этой эргономике, инженерной психологии. Хватит тебе уже заниматься этим. Уходи в психотерапию. Достаточно. Давай, толкай психотерапию в стране». Отец его не послушался. Так получилось, что в психотерапию ушел я. Но у отца, хоть он далек был от клинической психологии, была удивительная чувствительность, открытость и непредвзятый интерес к другому человеку. И я помню, что в 90-е годы мы с ним много обсуждали то, о чем я тогда думал и писал. Мне вспоминается эпизод, когда я работал над диссертацией. Диссертация у меня была по беженцам и эмигрантам, и я интервьюировал их, членов их семей, их психотерапевтов. По сути, это был феноменологический анализ переживания иммиграции. И, естественно, это был гигантский массив текста, который надо было как-то организовать, проанализировать и представить читателю. Я читал, перечитывал, резал, клеил, расклеивал и т.д. В какой-то из бесед с отцом я ему говорю: «Я не могу выстроить эти истории, эти их рассказы в некоторую логическую линию, потому что там зачастую нет логики, нет линейности». На что папа, даже как-то не задумываясь, сказал: «А зачем ты ищешь линейность в разорванных жизнях? Пускай это на тебя работает. Ты на этой разорванности и сконцентрируйся, вместо того чтобы превращать ее в то, чем она не является». И это абсолютно гениальное, мне кажется, психотерапевтическое замечание. Проведу аналогию с психоанализом. Я честно рассказываю своему отцу о своих переживаниях при работе с текстом, на что он мне, по сути говорит: «Зачем ты от этого хочешь избавиться? Это самым главным и является». Так все встало на свои места. И дало мне свободу перестать искать логику там, где ее нет. Я недавно рассказывал эту историю своим студентам – я много супервизирую, читаю курсы в разных организациях и веду семинары по работе с тяжелыми больными, – чтобы показать, что в работе с тяжелыми больными невозможно найти логику, здесь на самом деле работа заключается в том, чтобы каким-то образом вместе пережить эту разорванность. И еще часто говорю студентам, что логика и линейность, они переоценены. Таким образом, я даю себе свободу не приспосабливаться к структуре, которой на самом деле нет. Приходит на ум Бахтин: текст читает своего читателя и готовится позабавиться. Ему же вторит Бион, английский психоаналитик: худшее, что может случиться с психотиком, это психоаналитик, который слышит голоса, – он прежде всего имел в виду «голоса» теорий, которые мешают услышать пациента.

К этой же теме. Уже после смерти отца, я читал эссе Мерло-Понти об искусстве и эстетике и столкнулся с цитатой из Матисса, который описывал свое впечатление от просмотра замедленной съемки того, как он рисует. Он пишет: «Еще до того, как мой карандаш коснулся бумаги, моя рука сама по себе произвела странный путь. Ранее я не знал, что совершил это движение. Я почувствовал себя, как будто я голый и что все это увидели. Мне стало стыдно. Поймите, я не колебался. Я неосознанно устанавливал отношения между моделью, которую я собирался нарисовать, и размером

своего листа» [Матисс 1993, 21]. Я этот пример часто использую как иллюстрацию взаимоотношений между пациентом и психологом: это труд, занимающий время, – соотносить размер своего внутреннего пространства с тем, что представляет тебе другой. Я поделился этим с мамой, на что она мне тут же сказала, что они с папой использовали этот же пример для иллюстрации движения. Жаль, что с отцом я об этом не поговорил. Он бы удивился и порадовался.

Теперь о внешнем и внутреннем. Со студенческих лет, мне кажется, еще с первого курса, отец любил играть терминами «осмысление значения» и «означение смысла» – внешнее и внутреннее. Понять я это в начале не мог, но потом много очень и с разных углов про это думал: и в контексте измененных состояний сознания, и в контексте жизни в другой культуре, когда прежние «значения» и культурные слои остались позади, а новые пока еще чужды и нет, конечно, никакого осмысления значения или означения смысла, а есть что-то между ними. Между человеком и миром. И в этом «между» есть единение значения и смысла или внешнего и внутреннего. У Винникотта (это тоже британский психоаналитик) есть замечательная статья 60-х годов «Берлинские стены», в которой он использует метафору Берлинской стены и Линии мира в Белфасте для описания внутренней психической реальности. И хоть люди и страдают от порожденных ими же стен, последние облегчают конфликт во внутренней психической реальности [Winnicott 1986]. Так где эти Берлинские стены? Они внутри или снаружи? Не внутри и не снаружи. Они между тобой и миром. Они становятся магнитами для параноических страхов. Есть такой замечательный человек Вамик Волкан. Он турок, сейчас живет в Америке, но родился на Кипре, и поэтому кое-что знает про границы. У него не так давно вышла книга с замечательным названием «Враги на кушетке». Волкан, будучи психиатром и психоаналитиком, включился в работу Комитета по психиатрии и международным отношениям, созданного при Американской психиатрической ассоциации. И эта книга – результат его работы в этой группе. В ней он много размышляет о боснийском и израильско-палестинском конфликтах, о Берлинской стене, естественно, и т.д. [Volkan 2013]). А вот еще стихотворение Роберта Фроста «Починка стены», с которого я уже лет пятнадцать начинаю свой курс по работе с тяжелыми больными. Напомню: два соседа по весне идут вдоль своих земель и чинят забор, их разделяющий:

Так обдирали мы о камни пальцы,
И каждый словно тешился игрой
На стороне своей. И вдруг мы вышли
Туда, где и ограда ни к чему:
Там сосны, у меня же сад плодовый.
Ведь яблони мои не станут лазить
К нему за шишками, а он в ответ:
«Сосед хорош, когда забор хороший».
Весна меня подбила заронить
Ему в мозги понятие другое:
«Но почему забор? Быть может, там,
Где есть коровы? Здесь же нет коров.
Ведь нужно знать пред тем, как ограждать,
Что ограждается и почему,
Кому мы причиняем неприятность.
Есть что-то, что не любит ограждений
И рушит их». Чуть не сказал я «эльфы»,
Хоть ни при чем они, я ожидал,
Что он поймет. Но, каждую рукой
По камню ухватив, вооружился
Он, как дикарь из каменного века,
И в сумрак двинулся, и мне казалось,
Мрак исходил не только от теней.

Пословицы отцов он не нарушит,
И так привязан к ней, что повторил:
«Сосед хорош, когда забор хороший».

Забор, и внешний и внутриспсихический, создает ощущение безопасности и уверенности, но когда он непроницаем даже для шишек (природы) и эльфов (мечты, фантазии), то исчезает способность играть, – это ночь без сновидений и жизнь без спонтанности, будь-то по Линии мира в Северной Ирландии, или при определенных параноидальных или обсессивно-компульсивных расстройствах.

Эти темы локализации внешнего и внутреннего, их превращения друга в друга, их промежуточность и пограничность, они тянутся у меня от отца и от мамы тоже. Они пробудили мой интерес и чувствительность к этим вещам. Я помню, как папа шутил, и вы, может быть, слышали эту его шутку, что ему, для того чтобы отделиться от отца, пришлось в Москву уехать из Харькова, а мне, чтобы отделиться от него, – в Сан-Франциско. Наверное, чтобы понять, насколько мы близки, нужно было уехать. Нужно было отделиться географически. Папа вспоминал про то, как они с его отцом разговаривали по телефону накануне его смерти. Договорились продолжить на следующий день, но Петр Иванович скончался. У папы тогда появилась уверенность, что они этот разговор еще продолжат. У меня такого ощущения после смерти отца не возникло. Разговор просто продолжается. И где отец заканчивается, а я начинаюсь, и где он, внутри или снаружи, эти вопросы можно оставить без ответа, и психоанализ здесь неуместен.

Спасибо, что дали мне возможность поделиться этими слегка разрозненными зарисовками. Отец дал разрешение не придерживаться логики, и я им воспользовался.

Пружинин: Маленькая реплика в заключение нашей совместной работы. Вспоминая годы учебы в Московском университете, Николай Николаевич Лузин, основоположник Московской математической школы, писал: «Когда я, сибиряк из города Томска, впервые попал в недра большой школы, у меня создалось странное ощущение. О носителях прославленных имен говорили в таком тоне, как будто бы к ним можно было пойти на чашку чая, хотя уже столетие или два столетия, как они умерли. Их идеи, их образы, их манера мыслить буквально висели в воздухе, и для меня само время стало исчезать. Я переставал порою понимать, идет ли речь о лице, который еще читает лекции, или он, человек блестящих имен, давно отошел. Грань времени стерлась, и я, через посредство живых, вступил в столь же живое общение с отошедшими. Чувство было очень странное, непривычное и поражающее» [Лузин 2003, 404]. И у меня сегодня все время возникало чувство, что вот сейчас появится Владимир Петрович, и будет с нами говорить.

Щедрина: Дорогие коллеги, спасибо за общение.

Источнику – Primary Sources and Translations

Гельфанд (ред.) 1966 – Модели структурно-функциональной организации некоторых биологических систем / Отв. ред. И.М. Гельфанд. М.: Наука, 1966 (*Models of the Structural Organization of Some Biological Systems*, in Russian).

Выготский 1983 – *Выготский Л.С.* История развития высших психических функций // *Выготский Л.С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983 (Vygotsky, Lev S., *The History of the Development of Higher Mental Functions*, in Russian).

Зинченко 1957 – *Зинченко В.П.* Некоторые особенности ориентировочных движений руки и глаза и их роль в формировании двигательных навыков. Автореферат дис. ...канд. пед. н. (по психологии). М., 1957 (Zinchenko, Vladimir P., *Some Features of Orienting Movements of the Hand and Eye and Their Role in the Formation of Motor Skills*, in Russian).

Лузин 2003 – Письмо-исповедь академика Николая Николаевича Лузина // Русская наука в биографических очерках. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 404 (*A Confessional Letter of Academician Nikolai Nikolaevich Luzin*, in Russian).

Мамардашвили 1988 – *Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация // *Природа*. 1988. №11. С. 57–65 (Mamardashvili, Merab K., *Consciousness and Civilization*, in Russian).

Матисс 1993 – *Matisse A.* Статьи об искусстве. Письма. Переписка. Записи бесед. Суждения современников / Сост. Е.Б. Георгиевская. М.: Искусство, 1993 (*Matisse, Henri, Articles on Art. Letters. Correspondence. Records of Conversations. Judgments of Contemporaries*, Russian Translation).

Назаров 1970 – *Назаров А.И.* Опыт исследования координации управления. М.: МГУ, 1970 (*Nazarov, Anatoly I., An Experiment in the Study of Coordination of Management*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Анохин, Черниговская 2026 – *Анохин К.В., Черниговская Т.В.* Мозг и его «Я». Кто мы? Откуда мы? Куда мы идем? М.: АСТ, 2026.

Асмолов 2020 – *Асмолов А.Г.* Дорогу осилит идущий: взгляд динамики на биодинамику жизнеустойчивости // *Латаш М.Л.* Физика живого движения и восприятия / Под. ред. А.Г. Асмолова. М.: Когито-Центр Москва, 2020. С. 9–12.

Василюк и др. 2012 – *Василюк Ф.Е., Зинченко В.П., Мещеряков Б.Г., Петровский В.А., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Методология психологии: проблемы и перспективы. Учебное пособие / Общ. ред. В.П. Зинченко, науч. ред. Т.Г. Щедриной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.

Велихов, Зинченко, Лекторский 1988 – *Велихов Е.П., Зинченко В.П., Лекторский В.А.* Сознание: опыт междисциплинарного подхода // *Вопросы философии*. 1988. № 11. С. 3–30.

Велихов и др. 2018 – *Велихов Е.П., Котов А.А., Лекторский В.А., Величковский Б.М.* Междисциплинарные исследования сознания: 30 лет спустя // *Вопросы философии*. 2018. № 12. С. 5–17.

Зинченко 2010 – *Зинченко В.П.* Сознание и творческий акт. М.: Языки славянских культур, 2010.

Зинченко и др. 2010 – *Зинченко В.П., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Латаш 2020 – *Латаш М.Л.* Физика живого движения и восприятия. М.: Когито, 2020.

Петровский 2010 – *Петровский В.А.* Человек над ситуацией. М.: Смысл, 2010.

Петровский 2011 – *Петровский В.А.* Психологи в Пространстве-Времени Зинченко (опыт персонологического прочтения) // *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. Т. 8. № 3. С. 75–91.

Петровский 2018 – *Петровский В.А.* Психофизическая проблема: «кто» видит мир? (эскиз проблемы взаимопосредования) // *Методология и история психологии*. 2018. № 1. С. 58–83.

Рубцов, Ярошевский (ред.) 2007 – *Выдающиеся психологи Москвы* / Под общ. ред. В.В. Рубцова, М.Г. Ярошевского. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2007.

Сироткина 2018 – *Сироткина И.Е.* Мир как живое движение: Интеллектуальная биография Николая Бернштейна / Отв. ред. А.Г. Асмолов. М.: Когито-Центр, 2018.

Шпет 2005 – *Шпет Г.Г.* Философия и история // *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. С. 191–200.

Щедрина (ред.) 2011 – *Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко* / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2011.

Щедрина 2026 – *Щедрина И.О.* «Дальнее зрение», или К вопросу об исторической преемственности знания: А.А. Ухтомский – Н.А. Бернштейн – В.П. Зинченко // *Вопросы философии*. 2026. № 6. С. 129–136.

Щедрина и др. (ред.) 2026 – *Алексей Алексеевич Ухтомский* / Под ред. Т.Г. Щедриной, Б.И. Пружинина, И.О. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2026.

References

Anokhin, Konstantin V., Chernigovskaya, Tatiana V. (2026) *The Brain and Its “Self”. Who Are We? Where Are We From? Where Are We Going?*, AST, Moscow (in Russian).

Asmolov, Aleksandr G. (2020) “The Road Will Be Mastered by the Walker: A View of Dynamics on the Biodynamics of Life Resilience”, Latash, Mark L., *Physics of Living Movement and Perception*, Ed. by A.G. Asmolov, Cogito-Center, Moscow, pp. 9–12 (in Russian).

Latash, Mark L. (2020) *Physics of Living Movement and Perception*, Kogito, Moscow (in Russian).

Petrovsky, Vadim A. (2010) *Man Above the Situation*, Smysl, Moscow (in Russian).

Petrovsky, Vadim A. (2011) “Psychology in the Zinchenko Space-Time (an Essay in Personological Interpretation)”, *Psychology. Journal of the Higher School of Economics*, Vol. 8 (3), pp. 75–91 (in Russian).

Petrovsky, Vadim A. (2018) “Psychophysical Problem: Who Sees the World? (An Outline of the Problem of Mutual Mediation)”, *Methodology and History of Psychology*, Vol. 1, pp. 58–83 (in Russian).

Rubtsov, Vitaliy V., Yaroshevskiy, Mikhail G., eds. (2007) *Outstanding Psychologists of Moscow*, 2nd ed., Moscow (in Russian).

Shchedrina, Irina O. (2026) "Distant Vision, or On the Question of the Historical Continuity of Knowledge", *Voprosy filosofii*, No. 6, pp. 129–136 (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., ed. (2011) *Style of Thinking: The Problem of Historical Unity of Scientific Knowledge. To the 80th Anniversary of Vladimir Petrovich Zinchenko*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Irina O., eds. (2026) *Alexei Alekseevich Ukhomsky, Politicheskaya entsiklopediya*, Moscow (in Russian).

Shpet, Gustav G. (2005) "Philosophy and History", Shpet, Gustav G., *Thought and Word. Selected Works*, Ed. by T.G. Shchedrina, ROSSPEN, Moscow, pp. 191–200 (in Russian).

Sirotkina, Irina E. (2018) *The World as Living Movement: An Intellectual Biography of Nikolai Bernstein*, Ed. by A.G. Asmolov, Cogito-Center, Moscow (in Russian).

Vasilyuk, Fedor E., Zinchenko, Vladimir P., Meshcheryakov, Boris G., Petrovsky, Vadim A., Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2012) *Methodology of Psychology: Problems and Prospects*, Ed. by Vladimir P. Zinchenko, Tatiana G. Shchedrina, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow; Saint Petersburg (in Russian).

Velikhov, Evgeny P., Kotov, Alexey A., Lektorsky, Vladislav A., Velichkovsky, Boris M. (2018) "Interdisciplinary Studies of Consciousness: 30 Years Later", *Voprosy Filosofii*, No. 12 (in Russian).

Velikhov, Evgeny P., Zinchenko, Vladimir P., Lektorsky, Vladislav A. (1988) "Consciousness: An Experience of Interdisciplinary Approach", *Voprosy Filosofii*, No. 11, pp. 3–30 (in Russian).

Volkan, Vamik D. (2013) *Enemies on the Couch: A Psychopolitical Journey through War and Peace* Pitchstone Press, Durham.

Winnicott, Donald (1986) *Home is where We Start from: Essays by a Psychoanalyst*, Norton.

Zinchenko, Vladimir P. (2010) *Consciousness and the Creative Act*, Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow (in Russian).

Zinchenko, Vladimir P., Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2010) *The Origins of Cultural-Historical Psychology: Philosophical and Humanitarian Context*, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), Moscow (in Russian).

Сведения об авторах

ПРУЖИНИН Борис Исаевич –

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии».

АСМОЛОВ Александр Григорьевич –

доктор психологических наук, заслуженный профессор Московского университета, зав. кафедрой психологии личности факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, академик РАО.

ЗИНЧЕНКО Александр Владимирович –

кандидат психологических наук, супервизирующий психолог клиники РАМС, психолог государственной больницы города Напа, частная практика, Сан Франциско.

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович –

доктор философских наук, Действительный член Российской академии наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

МАРЦИНКОВСКАЯ Татьяна Давыдовна –

доктор психологических наук, профессор, заведующая лабораторией Федерального научного центра психологических и междисциплинарных исследований.

НАЗАРОВ Анатолий Иосифович –

Authors' Information

PRUZHININ Boris I. –

DSc in Philosophy, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, editor-in-chief, "Voprosy filosofii".

ASMOLOV Aleksandr G. –

DSc in Psychology, Honorary Professor, Head of the Psychology of Personality Department (Faculty of Psychology) Lomonosov Moscow State University, Acting Member of the Russian Academy of Education.

ZINCHENKO Alexander V. –

CSc in Psychology, Supervising Psychologist, RAMS Outpatient Clinic, Psychologist, Napa State Hospital, Private Practice, San Francisco.

LECTORSKY Vladislav A. –

DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences.

MARTSINKOVSKAYA Tatyana D. –

DSc in Psychology, professor, head of the laboratory, Federal Scientific Center for Psychological and Interdisciplinary Research.

NAZAROV Anatoliy I. –

кандидат психологических наук,
старший научный сотрудник,
зав. Лабораторией экспериментальной
психологии кафедры психологии
государственного университета «Дубна».

ПЕТРОВСКИЙ Вадим Артурович –
доктор психологических наук, профессор,
член-корреспондент РАО, научный руководитель
центра фундаментальной и консультативной
персонологии факультета социальных наук
НИУ «Высшая школа экономики»,
главный редактор журнала
«Психология. Журнал НИУ ВШЭ».

ПОРУС Владимир Натанович –
доктор философских наук,
ординарный профессор, научный руководитель
школы философии и культурологии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики».

РОЗИН Вадим Маркович –
доктор философских наук, главный научный
сотрудник сектора междисциплинарных проблем
научно-технического развития,
Институт философии РАН.

ЧЕРНИГОВСКАЯ Татьяна Владимировна –
доктор биологических наук,
доктор филологических наук, профессор,
зав. кафедрой проблем конвергенции
естественных и гуманитарных наук,
директор Института когнитивных исследований,
Санкт-Петербургского государственного
университета, директор Института когнитивных
исследований СПбГУ, академик
Российской академии образования.

ЩЕДРИНА Ирина Олеговна –
кандидат философских наук, доцент,
старший научный сотрудник НИУ ВШЭ.

ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна –
доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник
Института философии РАН.

CSc in Psychology, Senior Research Fellow,
Head of the Laboratory of Experimental Psychology,
Department of Psychology, State University “Dubna”.

PETROVSKIY Vadim A. –
DS in Psychology, Professor, Corresponding Member
of the Russian Academy of Education,
Academic Director of the Center
for Fundamental and Consultative Personology,
Faculty of Social Sciences, National Research
University Higher School of Economics,
Editor-in-Chief of the journal
“Psychology. HSE Journal”.

PORUS Vladimir N. –
DSc in Philosophy, Full Professor,
Academic Director of the School of Philosophy
and Cultural Studies, HSE University.

ROZIN Vadim M. –
DSc in Philosophy, Chief Research Fellow,
Department of Interdisciplinary Problems
of Scientific and Technological Development,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

CHERNIGOVSKAYA Tatiana V. –
DSc in Biology and DSc in Philology, Professor,
Head of the Department of Convergence Problems
of Natural and Human Sciences, Director
of the Institute of Cognitive Studies
at Saint Petersburg State University,
Academician of the Russian Academy
of Education.

SHCHEDRINA Irina O. –
CSc in Philosophy, Associate Professor,
Senior Research Fellow, HSE University.

SHCHEDRINA Tatiana G. –
DSc in Philosophy, Leading Research Fellow,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

**О способах использования понятия «вред»
в этической мысли**

© 2026 г. А.В. Прокофьев

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: avprok2006@mail.ru

Поступила 01.05.2026

В статье проанализированы основные способы использования понятия «вред» в этической мысли. Первый способ связан с попытками ответить на вопрос «Что такое мораль?». Понятие «вред» может быть ключевым элементом описания предельно общей ценностно-нормативной интенции морали. В некоторых содержательных определениях этого явления мораль предстает исключительно как средство минимизации вреда. Однако этот подход к демаркации морали не является господствующим и довольно уязвим. Второй способ характерен для нормативной этики. В ней моральным нормам, которые запрещают причинение вреда, часто придается приоритетный характер по отношению к нормам, которые предписывают принесение пользы другому человеку и иным моральным реципиентам. Приоритетными также могут считаться предписания предотвращать и устранять вред по отношению к предписанию совершать так называемые «чистые» благодеяния. В прикладной этике тезис о приоритете непричинения, предотвращения и устранения вреда также широко используется. Он применяется при обсуждении нормативных оснований медицинской практики, глобального распределения ресурсов, природоохранной и зоозащитной деятельности. Некоторые современные теоретики, отталкиваясь от неопределенности и противоречивости понятия «вред», считают, что от него следует отказаться. Автор статьи показывает, что потребность нормативной и прикладной этики в том, чтобы использовать это понятие, препятствует отказу от него.

Ключевые слова: мораль, этика, вред, минимизация вреда, непричинение вреда, предотвращение вреда, устранение вреда, иерархия моральных норм.

УДК 17

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-39-50

Цитирование: Прокофьев А.В. О способах использования понятия «вред» в этической мысли // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 39–50.

On the Ways of Using the Concept of Harm in Ethical Thought

© 2026 Andrey V. Prokofyev

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: avprok2006@mail.ru

Received 01.05.2026

The paper analyzes basic ways of using the concept of “harm” in ethical thought. The first way is related to attempts to answer the question “What is morality?” The concept of “harm” can be a key element in describing the general normative intention of morality. In some substantive definitions of this phenomenon, morality appears exclusively as a means of minimizing harm. However, this approach to the demarcation of morality is vulnerable and not dominant. The second way is characteristic of normative ethics. In it, moral norms that prohibit harming are often given priority over norms that prescribe benefitting moral recipients. Prescriptions to prevent and eliminate harm may also be considered more stringent than the prescription to perform so-called “pure” beneficent acts. In applied ethics, the thesis of the priority of non-harming, preventing, and eliminating harm over bestowing pure benefits is also widely used. It is applied in discussions of the normative foundations of medical practice, global resource distribution, environment and animal protection activities. Some contemporary theorists believe that the concept of “harm” should be abandoned due to its uncertainty and controversial character. The author of the paper shows that the need of normative and applied ethics to use this concept prevents doing away with it.

Keywords: morality, ethics, harm, minimizing harm, non-harming, preventing harm, eliminating harm, hierarchy of moral norms.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-39-50

Citation: Prokofyev, Andrey V. (2026) “On the Ways of Using the Concept of Harm in Ethical Thought”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 39–50.

Понятие «вред» является одним из терминов, обладающих отрицательной моральной значимостью. Оно используется для обозначения результатов негативного воздействия на защищенное моральными требованиями существо (морального реципиента). В данной статье будут охарактеризованы способы использования данного понятия в основных сферах морального теоретизирования. Смысл обращения к их анализу состоит в том, чтобы оценить осуществимость призывов отказаться от понятия «вред» в связи с некоторыми теоретическими сложностями, порождаемыми трудными случаями его применения.

Понятие «вред» в теории морали

Первый вариант использования понятия «вред» в этической мысли присутствует в рамках дефинитивных исследований морали. Если теоретиком используется не формально-функциональный, а содержательный подход к пониманию того, что такое мораль, то он пытается охарактеризовать основную ценностно-нормативную интенцию, которая определяет отношение морального агента к реципиентам (в некоторых теориях – к реципиентам и к себе самому). Эта интенция может пониматься более или

менее широко. В рамках ограничительной ее интерпретации центральными подчас оказываются именно понятия «вред» и «причинение вреда». То есть развитие теоретической этики породило концепции, пытающиеся свести все ценностно-нормативное содержание морали к минимизации такого явления как вред. Их появление является следствием тех изменений в представлениях о моральном долге и моральной добродетели, которые произошли в ранненовоевропейской культуре. В этот период моральная добродетель начинает отождествляться преимущественно с особым (благожелательным) отношением к другому человеку, обязанности морального агента перед собой и Богом уходят на второй план, в ключевой компонент содержания морали превращается соблюдение индивидуальных прав и т.д. Данные изменения затронули не только философию морали, но и общераспространенные представления о том, что подлежит, а что не подлежит моральной оценке, какие явления занимают центральное место среди морально значимых.

Именно на этом фоне появляется такое понимание границ между моралью и другими системами оценки человеческого поведения, которое идет заметно дальше исторических сдвигов в моральном сознании того времени. Оно представлено в трактате британского философа Дж.С. Милля «О свободе». Здесь Милль ограничивает область морали регулированием действий, затрагивающих интересы другого человека. Тем самым Милль оказывается на грани отождествления ценностно-нормативного содержания морали с минимизацией вреда или даже переходит эту грань. Милль провозглашает, что «нравственного осуждения» заслуживают только те «поступки индивидуума, которые вредны людям» [Милль 1995, 57]. В отличие от также сформулированного Миллем знаменитого юридического принципа вреда (*harm principle*) в этой фразе используется не понятие *harm*, а понятие *injury*. Под вредоносными поступками Милль подразумевает те случаи, «когда индивидуум посягает на права других людей, наносит им вред (*loss*) или ущерб (*damage*), не имея на то никакого права; обманывает их и действует двулично; нечестно или невеликодушно пользуется своими преимуществами перед другими людьми; имея возможность устранить какое-нибудь зло (*injury*), не делает этого из эгоизма» [Там же]. Последний пункт показывает, что миллевское представление о вредоносных поступках является довольно широким и включает в себя не только вредоносные воздействия на другого человека, но и отказ предотвратить такие воздействия или даже устранить их последствия. Вредоносные поступки и наклонности к их совершению являются, по Миллю, «собственно говоря, безнравственными» (*properly immoral*) [Там же]. Вместе с тем, широкий круг свойств характера и поступков, не сопряженных с причинением вреда (от самонадеянности и самодовольства до предпочтения чувственных удовольствий удовольствиям более высоким), находится за пределами области морально значимых явлений. Это, по Миллю, не безнравственность, а проявления особого рода глупости и отсутствия вкуса [Там же, 56–57].

Некоторые современные этики несомненно переходят ту грань, на которой оказался Милль. Примером теории, которая описывает все ценностно-нормативное содержание морали с помощью понятия «вред», является концепция морали американского философа Бернарда Герта. Основная интенция морали как явления культуры и феномена индивидуального опыта связана, по Герту, именно с уменьшением в мире количества вреда, и все элементы содержания морали так или иначе соотносятся с этой интенцией. Герт определяет мораль как «неформальную публичную систему, действующую в отношении всех разумных личностей, управляющую поведением, которое затрагивает других людей, включающую то, что известно всем как моральные правила, идеалы и добродетели, и имеющую в качестве своей цели уменьшение... вреда» [Gert 2005, 27]. Первый пятичастный ряд моральных правил связан с вредом (то есть с тем, от чего любой рациональный человек хотел бы уберечь себя и тех, кто ему близок) на прямую. В этот ряд входят правила «не убивай», «не причиняй страдания», «не калечь (не лишай способностей)» «не лишай свободы», «не лишай удовольствия». Действия, табуированные этими правилами, причиняют то, что Герт называет «основными формами вреда» [Ibid., 91, 159–186]. Второй пятичастный ряд моральных правил связан

с тем, что некоторые действия, хотя и не причиняют вред прямо, существенно увеличивают риск того, что другой человек претерпит вред. Минимизацию таких действий обеспечивают правила «не обманывай», «соблюдай обещания», «не мошенничай», «подчиняйся закону», «соблюдай (ролевые и ситуативные) обязанности» [Gert 2005, 187–219]. Система морали не только категорически требует исполнения правил, но и поощряет реализацию того, что Герт называет идеалами. Идеалы нацелены на уменьшение вреда, причиняемого защищенным моралью существам не самим агентом, а другими людьми или природными силами. Они по-разному конкретизируют формулу: «Препятствуй возникновению вреда и действуй так, чтобы уменьшилась вероятность того, чтобы люди претерпевали вред» [Ibid., 249].

Предложенная Гертом теоретическая модель создает проблемы даже внутри такой этики, которая отождествляет мораль исключительно с правилами и нормативными ориентирами поведения, затрагивающего интересы и потребности другого. Во-первых, такие правила и ориентиры включают в себя ценностно-нормативное содержание, не совпадающее с запретом на причинение вреда и увеличение риска его возникновения, даже если этот запрет дополнен позитивным предписанием «уменьшая вероятность вреда». Перед моральным агентом стоит и другая задача: целостно улучшать жизнь реципиентов (роль этой задачи варьируется в разных моральных доктринах и нормативных теориях, но присутствует она практически повсеместно). Эта задача несводима к минимизации вреда. Во-вторых, упомянутые изменения морального сознания, характерные для истории западной культуры, не вытеснили до конца из области морали те нормы, которые в силу «безвредности» их нарушения Милль рассматривал в качестве неморальных. Упоминаемые Миллем проявления глупости и отсутствия вкуса лишь сместились от центра к периферии морали, и содержание этой периферии стало гораздо более неопределенным. Соответственно, гертowska ревизия общераспространенных представлений выглядит как слишком радикальная.

Это обстоятельство пытаются учесть теоретики, которые, с одной стороны, не готовы к столь глубокой ревизии преобладающей практики моральной оценки, а с другой – пытаются отстоять верность тезиса, что мораль – это система, регулирующая именно причинение вреда. Одним из выходов является переосмысление того, что такое вред, а именно – признание критериев, позволяющих идентифицировать причинение вреда, лишенными объективности и предполагающими неустранимую культурную и индивидуальную неопределенность. Этот ход мысли ярче всего присутствует в концепции морали Курта Грэя и Челси Шейн. Для них морализация какого-то вопроса в культуре осуществляется с помощью подведения действий определенного типа под «когнитивный шаблон вреда», то есть на основе выявления уязвимой жертвы, пострадавшей от вредоносных действий агента [Gray, Schein 2018, 32–33]. Однако такой жертвой не обязательно является отдельный человек или отдельное живое существо. Под «когнитивный шаблон вреда» попадает ущемление интересов сообщества с его культурной традицией и даже интересов души в перспективе ее религиозного спасения [Ibid., 44–46]. Подобное понимание природы моральных оценок возвращает многие из миллевских проявлений глупости и отсутствия вкуса в область морально значимых явлений. Однако концепция Грэя и Шейн оставляет открытым вопрос о том, в какой мере эти, столь широкие границы вреда и следовательно области моральных оценок могут выдержать рациональную критику. Для авторов концепции это не трагедия, поскольку предложенный ими теоретически аппарат предназначен для более удобного описания культурных феноменов, а не для обсуждения нормативных проблем индивидуальной и общественной практики. Но в случае возвращения дискурса на этот уровень предложенное Грэем и Шейн определение морали создает опасную двусмысленность. Оно заставляет обсуждать параллельно моральные оценки в широком смысле (все то, что соответствует шаблону вреда) и моральные оценки в узком смысле (все то, что в этой широкой области может выдержать рациональную критику).

Таким образом, можно утверждать, что разные варианты понимания морали через призму минимизации вреда являются уязвимы в силу своей зауженности. Законные

опасения, сформировавшие эти концепции, такие, например, как опасение патернализма у Милля и Герта, могут быть преодолены иным образом, а не на основе создания особых ответов на вопрос «Что такое мораль?»

Понятие «вред» в нормативной этике

В нормативной этике причинение вреда гораздо чаще рассматривается не как общий знаменатель морально отрицательных явлений, а как их отдельный вид. Соответственно, запрет на причинение вреда считается всего лишь одним из моральных запретов, хотя и важнейшим. Он интегрирован в иерархизированную ценностно-нормативную систему, элементы которой отличаются друг от друга по всей обязывающей силе. Эта иерархия вступает в действие в тех случаях, когда выполнить одновременно несколько требований невозможно и моральный агент вынужден выбрать исполнение какого-то одного. Выбор предопределен именно относительной силой требований.

Отношения внутри ценностно-нормативной иерархии могут пониматься по-разному. Преимущественное положение какого-то требования может означать, что до его полного выполнения другие, стоящие ниже требования вообще не должны выполняться (идея лексического приоритета), или же, что требование, стоящее в иерархии выше, должно реализовываться в первую очередь, но только при прочих равных условиях. В последнем случае предполагается, что в конкретных ситуациях требования отличаются по своей силе не только в связи с их местом в иерархии. Другими дифференцирующими факторами служат величина потерь, которые несут реципиенты от нарушения требований, и количество реципиентов, страдающих от нарушения. Преимущественное положение требования в иерархии предрешает моральный выбор лишь тогда, когда нарушение столкнувшихся между собой требований сопровождается одинаковыми или сопоставимыми потерями одинакового или сопоставимого количества реципиентов.

Тенденция использовать понятие вреда для выделения наиболее сильной, приоритетной части моральных требований отчетливо просматривается в истории этической мысли. Уже Цицерон устанавливает приоритет справедливости в ее негативном выражении, тождественной требованию «не вредить», над добротой (благотворительностью, щедростью): «Надо следить за тем, чтобы наша щедрость приносила друзьям пользу и не вредила никому» [Цицерон 1974, 69]. Новоевропейские концепции естественного закона воспроизводят этот приоритет, используя либо понятия справедливости и благотворительности, либо понятия, обозначающие разные типы справедливости, прав и обязанностей. Самым популярным инструментом его терминологического оформления стала оппозиция «совершенного» и «несовершенного» в ее применении к правам и обязанностям. Гуго Гроций начал использовать ее по отношению к индивидуальным правам: совершенные права подобны праву собственности на имущество и, судя по примерам Гроция, их строгое соблюдение является условием реализации прав менее совершенных (например, соблюдение права собственности является условием передачи благ людям, которые по тем или иным причинам этого достойны) [Гроций, 1994, 69–70]. Самуэль Пуфендорф распространил применение обсуждаемой оппозиции с прав на обязанности и прямо провозгласил нормативный приоритет совершенных прав и обязанностей над несовершенными [Pufendorf 1682, 97]. Параллельно он связал реализацию совершенных прав человека и выполнение агентом своих совершенных обязанностей перед другими с неприкосновенностью реципиентов в отношении вредоносных действий [Pufendorf 1672, 251–255]. Связь совершенных прав и обязанностей с запретом на причинение вреда с этого момента для теоретиков естественного закона является очень устойчивой.

Мы видим одно из ее выражений в кантовской дедукции обязанностей в «Основном положении метафизики нравственности». Здесь Иммануил Кант обсуждает отрицательную и положительную согласованность поведения со второй формулировкой категорического императива. Кант утверждает, что «хотя, конечно, человечество могло бы существовать, если бы никто ничем не способствовал блаженству других, но при этом

умышленно ничего бы от него не отнимал; однако, если бы каждый не стремился содействовать целям других, насколько это в его силах, то такое поведение согласовалось бы с человечеством как целью самой по себе только в отрицательном, а не в положительном смысле» [Кант 1997, 173]. Умышленное лишение другого человека блаженства из «Основоположения метафизики нравственности» – это особым образом описанное причинение вреда. В обсуждении той же обязанности, но в связи с первой формулировкой категорического императива, есть прямое терминологическое подтверждение этого тождества. Прибавлению чего-то к благосостоянию другого у Канта противопоставлена следующая линия поведения: «обманывать, продавать право человека или вредить ему каким-нибудь иным способом» [Там же, 151]. В соответствии с кантовской классификацией обязанностей обязанность способствовать блаженству другого носит несовершенный характер, а обязанность не отнимать от этого блаженства совершенный. И при всей сложности и даже запутанности кантовского представления о совершенных и несовершенных обязанностях, а также о способах разрешения конфликта их оснований, можно вести речь о том, что первые обладают нормативным приоритетом. В любом случае, в современной деонтологической этике приоритет совершенных обязанностей по отношению к несовершенным, иллюстрируемый приоритетом обязанности не причинять вред по отношению к обязанности помогать, считается частью воспринятого ею кантовского наследия [Kamm 2007, 13].

Если же вести речь об исторических прецедентах прямого и недвусмысленного утверждения большей весомости обязанности не вредить по отношению к обязанности содействовать благополучию, то оно обнаруживается в нормативной этике Уильяма Росса. Росс постулирует наличие обязанностей благодеяния (beneficence), определяющихся присутствием в мире существ, положение которых можно улучшить в отношении их добродетели, интеллекта или удовольствия. Однако он отмечает попытки свести к обязанностям благодеяния обязанности, суммируемые под рубрикой «не наносить ущерб (not injuring) другим». Переход к позитивным формулировкам в случае обязанностей непричинения вреда (non-maleficence) был бы всего лишь уловкой. Именно негативный характер делает эти обязанности «на первый взгляд (prima facie) связывающими нас в большей мере» [Ross 2002, 21–22]. Применение технического для Росса термина «на первый взгляд» означает, что в ходе интуитивной оценки конкретных ситуаций приоритет непричинения вреда над благодеянием может не сохраниться. Однако у интуиции в этом случае есть довольно прозрачный общий ориентир: «принцип “никому не делай зла” является более настоятельным, чем принцип “делай всем благо”, за исключением случаев, когда зло существенно перевешивается благом» [Ross 1939, 75].

Дальнейший анализ интуитивных моральных суждений приводит этиков второй половины XX в. к пониманию того, что нормативная иерархия, связанная с вредом, является более тонкой и нюансированной. В ней присутствует не только требование не вредить, но и требования, связанные с предотвращением и устранением вреда. Так Уильям Франкена попытался выявить внутреннюю структуру широкого морального «принципа благодеяния» (beneficence), внутри которого обязательные действия и воздержания от действий, связанные с причинением вреда, занимают свое, вполне определенное место. Франкена выстраивает систему из четырех моральных «следует». 1. Никому не следует причинять вред любому другому существу. 2. Каждому следует предотвращать вред любому другому существу. 3. Каждому следует устранять вред, уже причиненный любому другому существу. 4. Каждому следует способствовать благому любого другого существа. Далее Франкена замечает, что «первое превалирует над вторым, второе над третьим, третье над четвертым при прочих равных условиях» [Frankena 1973, 47].

Схожую систему приоритетов мы обнаруживаем у одного из самых авторитетных исследователей проблемы вреда последних двух десятилетий, Мэтью Хансера: «1. У нас есть особенно сильное основание (может быть, обязанность) не причинять

вред другим. 2. У нас есть особенно сильное основание (может быть, обязанность) препятствовать тому, чтобы другие люди претерпевали вред. 3. У нас есть особенно сильное основание (может быть, обязанность) смягчать вред – приходить на помощь тем, кому был причинен вред, или тем, кто в настоящий момент его претерпевает» [Hanser 2019, 855]. «Особая сила» этих обязанностей означает здесь, что они сильнее, чем обязанность приносить другим людям пользу (совершать «чистые благодеяния»). Между тремя обязанностями, связанными с вредом, Хансер также устанавливает иерархию ($1 > 2 > 3$), хотя и говорит о ней с меньшей уверенностью. Кроме того, он фиксирует то обстоятельство, что понятие «вред» имеет нормативное значение за пределами отношений между агентом, способным причинить вред, и уязвимым для его действий реципиентом. Требования предотвращения и устранения вреда относятся не только к вреду, причиняемому человеком, но к любому вреду, в том числе, тому, который наносят природные факторы.

Таким образом, для нормативной этики, в отличие от общей теории морали, понятие «вред» выступает в качестве традиционного ключевого инструмента решения ее основных задач. В дискурсе нормативной этики оно или присутствует как таковое, или заменено соответствующими ему описаниями (ср.: кантовское отнимать что-то от блаженства другого). Причина очевидна: применение понятия «вред» хорошо отражает структуру общераспространенной моральной оценки.

Понятие «вред» в прикладной этике

Обсуждающиеся в нормативной этике разграничения, как правило, находят применение в этике прикладной. Идея приоритета непричинения, предотвращения и устранения вреда по отношению к принесению пользы не является исключением. Есть несколько прецедентов, которые заслуживают упоминания в наибольшей степени.

а) биомедицинская этика

В ориентированном на использование принципов варианте биомедицинской этики принцип «не навреди» (*nonmaleficence*) используется наряду с тремя другими: уважение к автономии, справедливость, «делай добро» (*beneficence*). Примечательно, что в своих «Принципах биомедицинской этики» Том Бичамп и Джеймс Чилдресс предлагают скорректировать общеэтическую нормативную систему Франкены. Они считают, что принцип «делай добро» не охватывает все четыре, упоминаемых Франкеной, моральных «следует», но не сводится и к четвертому из них – «способствуй благу другого». В принципе «делай добро» коренится не только обязанность совершать «чистые» благодеяния, но и обязанности предотвращать и смягчать вред. Последние две обязанности можно назвать обязанностями помощи. Принцип «не навреди», в свою очередь, не охватывает всю сферу минимизации вреда. Он относится исключительно к самоограничению морального агента. Тот, кто не предотвратил или не устранил вред, не навредил другому, а всего лишь не помог ему.

Что касается системы приоритетов между принципами, то Бичамп и Чилдресс пытаются создать такое ее описание, которое было бы более точным, более содержательным и более гибким, чем тезис Франкены: «первое превалирует над вторым, второе над третьим, третье над четвертым при прочих равных условиях» [Frankena 1973, 47]. Они приводят примеры, в которых причинение вреда является вполне обоснованным способом содействовать благу другого: от болезненной припухлости, являющейся следствием медицински обоснованной инъекции, до некоторого риска, который создает участие испытуемых в медицинском эксперименте. В подобных случаях однозначный приоритет непричинения вреда отсутствует, и это значит, что идея «большей строгости» принципа «не навреди» оказывается сомнительной [Beauchamp, Childress 2012, 151]. Впрочем, обоснованность действий врача, назначающего инъекцию или проводящего эксперимент, может свидетельствовать не о том, что иерархия требований, обнаруженная Франкеной, является фикцией, а о том, что в примерах Бичампа и Чилдресса нет упомянутых Франкеной «прочих равных условий».

Бичамп и Чилдресс полагают, что наибольшим правдоподобием мысль о приоритете принципа «не навреди», обладает в отношении случаев распределения пользы и вреда между членами какой-то конкретной группы. В них запрет на причинение вреда может блокировать действие, которое 1) соответствует принципу «делай добро» и 2) обеспечивает при этом «наилучший в утилитаристском отношении исход» [Beauchamp, Childress 2012, 151]. Бичамп и Чилдресс иллюстрируют это с помощью известного кейса «Трансплантация» (случай спасения нескольких пациентов за счет недобровольного изъятия органов у одного здорового человека). Интересно, что, признав недопустимость такой трансплантации, Бичамп и Чилдресс, не уменьшают, а увеличивают роль приоритета непричинения вреда, по сравнению с Франкеной. Ведь они фактически отбрасывают оговорку «при прочих равных условиях». В рамках кейса «Трансплантация» действие, нацеленное на принесение пользы, и бездействие, являющееся следствием стремления не причинить вред, имеют разную утилитаристскую «цену». Приоритет одного принципа над другим не просто позволяет выйти из тупикового равновесия, а полностью лишает утилитаристские аргументы их нормативной силы.

Рассуждение Бичампа и Чилдресса о распределении вреда и пользы в группе окзывается близким к нормативной схеме, предложенной Филиппой Фут в ходе решения проблемы аборта по медицинским показаниям. Для Фут достижение «наилучшего в утилитаристском отношении исхода» является критерием правильности действия только в тех случаях, если между собой сталкиваются или две негативных обязанности (обязанности непричинения вреда), или две позитивных (обязанности оказания помощи). Когда перед моральным агентом стоит выбор: вынужденно причинить равновеликий вред каждому из представителей группы А или группы Б, следует причинить вред представителям меньшей из них. Если можно оказать равновеликую помощь каждому из представителей группы А или группы Б, следует помочь представителям большей. Однако если речь идет о помощи посредством причинения вреда, то утилитаристские калькуляции заведомо приостанавливаются. Причинение вреда меньшей группе для оказания помощи большей недопустимо [Фут 2018, 136–137]. Но, несмотря на такую близость, Бичамп и Чилдресс не полностью солидаризируются с Фут. Хотя уточненная формула приоритета создает «ощущение правдоподобности», ее нельзя считать точным алгоритмом, годным для любых обстоятельств. «Априорное иерархическое упорядочение» обязанностей, утверждают они, не работает [Beauchamp, Childress 2012, 152].

Несмотря на то, что Бичамп и Чилдресс были склонны ограничить сферу, в которой непричинение вреда обладает приоритетом, случаями межличностного распределения пользы и вреда, некоторые современные специалисты по этике врача оставляют этот приоритет в силе при обсуждении разнонаправленных воздействий на одного и того же человека. Например, Линн Дженсен полагает, что недопустимо применять такое лечение, которое ущемляет «сугубо медицинские интересы» пациента, хотя и соответствует интересам его личности в общем зачете. Этот запрет, по ее мнению, действует и в том случае, если пациент сам предпочитает неоптимальное в медицинском отношении (вредоносное) лечение в связи с теми или иными проектами и планами, не связанными с сохранением здоровья. Ущемление «сугубо медицинских интересов», по мнению Дженсен, представляет собой вред, а то, что оно безусловно недопустимо ради целостного улучшения жизни пациента, является примером приостановки действия принципа «делай добро» на основе принципа «не навреди» [Jansen 2022].

б) теория глобальной справедливости

В отличие от принципалистов в биомедицинской этике, значительная часть теоретиков глобальной справедливости пытается не просто сохранить «априорное иерархическое упорядочение» обязанностей, но и всячески подчеркивает его роль в нормативной этике. По их мнению, именно обращение к приоритету негативных обязанностей над позитивными и запрета на причинение вреда над предписанием помощи позволяет продемонстрировать моральную ущербность позиции тех, кто безразлично или без должного внимания относится к проблеме глобальной бедности. Самой яркой

фигурой этого интеллектуального движения до определенного момента был Томас Погге. Погге называет «негативной обязанностью» обязанность [агента] обеспечить, чтобы другие в результате его собственного поведения не претерпели необоснованный вред (не подверглись несправедливому обращению), а позитивной... любую обязанность приносить людям пользу или защищать их от иного [то есть уже не причиняемого самим агентом] вреда» [Pogge 2002, 130]. В сферу негативных обязанностей входит не только самоограничение на основе запретов и прав другого человека, но и реакция на тот вред, который агент нанес другим людям вопреки своему долгу и их неотъемлемым правам. Эта реакция состоит в предоставлении компенсации пострадавшим и выражает ответственность агента за совершенные им действия. Позитивные обязанности Погге называет «неопределенными» в том смысле, что они предполагают более или менее свободный выбор реципиентами их исполнения. Второе их свойство состоит в том, что «в случае равных ставок для вовлеченных в ситуацию лиц» они «имеют меньший вес», чем обязанности негативные [Ibid.].

Отсутствие должного внимания к проблеме глобальной бедности связано, по Погге, с общераспространенной уверенностью в том, что обязанности перед бедными являются позитивными обязанностями помощи или благодеяния. Их исполнение вполне допустимо подчинять принципу близости реципиентов, в соответствии с которым бедные соотечественники, даже находящиеся в не столь катастрофической ситуации, как многие люди в других странах, являются приоритетными получателями помощи. Однако, если предположить, что находящиеся на грани выживания граждане других стран выступают не просто в качестве получателей помощи, а в качестве жертв наших собственных вредоносных действий, то принцип близости использоваться не должен. На нас лежит негативная обязанность не вредить как своим соотечественникам, так и гражданам других стран [Ibid., 12]. И если мы ее не выполняем, то должны компенсировать причиненный вред без избирательного отношения к пострадавшим. Именно это и пытается продемонстрировать Погге, добавляя к иерархии негативных и позитивных обязанностей «фактическое утверждение» о том, что жители экономически развитых стран коллективно поддерживают глобальную институциональную структуру современного миропорядка, которая причиняет вред наиболее уязвимым категориям населения развивающихся стран, поскольку лишает их предметов первой необходимости и не дает удовлетворить основные потребности. В таком случае, перестраивая политические и социально-экономические институты в целях перераспределения мирового богатства, граждане развитых стран не оказывают глобальным бедным благодеяние, а всего лишь исполняют первичную негативную обязанность не вредить и вторичную негативную обязанность – компенсировать причиненный вред [Ibid., 50].

в) экологическая этика

Третий прецедент имеет место в экологической этике. Ключевой особенностью этой области морального регулирования и соответствующей ей области прикладных этических исследований является то, что они сосредоточены именно на проблеме минимизации вреда – вреда природе и вреда людям, причиняемого посредством разрушения природы. Исследовательская экологическая этика разрабатывает нормативную основу для решения этой проблемы и анализирует возможности внедрения результатов своей работы в систему международного права и национальное законодательство.

В международном экологическом праве концентрация на проблеме минимизации вреда дает вполне предсказуемый эффект в виде косвенного признания приоритета невреджения над принесением пользы. Так, хотя «охрана и улучшение окружающей человека среды» упоминаются в Стокгольмской декларации (1972) как параллельные задачи, охрана (то есть защита от вреда или ущерба) является первостепенной. Если деятельность по улучшению окружающей среды ограничена в тексте декларации специальными оговорками (там, где это «практически желательно и осуществимо»), то сохранение способности природы воспроизводить возобновляемые ресурсы, равно как и непричинение ущерба экосистемам, предъявлены в виде категорических требований [Декларация 1973, 84–85].

В исследовательской экологической этике встречаются примеры прямого обсуждения приоритета невреждения. Так система принципов деонтологической экологической этики Пола Тейлора выстроена именно как совокупность базовых запретов, связанных с причинением вреда. Ключевой принцип во взаимодействии человека и природы – не причинять вред любым природным существам, которые имеют собственное благо (организмам, популяциям, видам, биотам). Его дополняет принцип невмешательства в нормальное функционирование организмов и биот. Примечательно, что исполнение принципа невмешательства не приостанавливается, если вмешательство связано с благими намерениями, намерениями поддержки, заботы и даже предотвращения естественного вреда внутри биоты. Принципы невреждения и невмешательства дополняются у Тейлора принципом верности (запрет на введение существ в заблуждение с целью причинить вред) и принципом возмещения-восстановления (для случаев, где вред все же был причинен) [Taylor 2011, 169–218].

Консеквенциалистские версии экологической этики, казалось бы, должны в меньшей мере тяготеть к тезису о приоритете невреждения над принесением пользы или оказанием помощи. Так, по мнению Робина Этфилда, предельно общим моральным принципом является принцип максимизации процветания всех существ, которые обладают индивидуальным благополучием, могут поддерживать и развивать свои способности, а значит – могут претерпевать вред и получать пользу. То есть на уровне выявления объективной ценности различных итоговых состояний реальности, к которым ведут действия морального агента, приоритет невреждения отсутствует [Attfield 1995, 93–94]. Но так как Этфилд оценивает не отдельные действия, а коллективные практики, то этот приоритет все равно появляется в качестве организующего принципа системы вспомогательных моральных правил [Ibid., 122–127, 227].

Приоритет невреждения выражается в экологической этике не только в том, что требование не вредить перевешивает в случаях его столкновения с требованием приносить пользу. Другое его выражение касается критериев оценки последствий действия или бездействия и правил обоснования действий или бездействий в публичном пространстве. Они различны для двух широких практических областей: 1) области улучшения качества жизни людей и состояния окружающей среды, 2) области самоограничений, связанных с потенциальным причинением вреда, и деятельности по его предотвращению. Самым ярким примером такого рода является провозглашенный международным правом и внедренный во многие национальные законодательства принцип предосторожности. Он применяется во второй практической области.

Во-первых, принцип предосторожности предполагает, что моральное обоснование действий, причиняющих или предотвращающих вред, серьезно отличается от морального обоснования действий, приносящих пользу, в части, связанной с оценкой фактов (условно говоря, в эпистемологической части). В случаях, когда решается вопрос о внедрении/сохранении потенциально вредоносных практик или о реагировании на вредоносные процессы, не связанные с человеческой деятельностью, принцип предосторожности вменяет субъектам принятия общественно значимых решений особое отношение к вероятности негативных последствий для членов общества или природы. Устранение уже существующих потенциально вредоносных практик, создание барьеров для внедрения новых подобных практик, любые меры, направленные на смягчение угроз, чреватых существенным вредом, могут осуществляться, используя терминологию Декларации Рио (1992), в «отсутствие полной научной уверенности» [Рио-де-Жанейрская декларация 1993, 6]. То есть, несмотря на то что у нас нет достоверных свидетельств высокой вероятности потенциального вреда, мы все же рассматриваем его как очень вероятный и начинаем действовать соответственно. В случаях принесения пользы такой алгоритм неприменим. Во-вторых, если речь идет о внедрении/сохранении практик, которые являются или могут оказаться вредоносными, то бремя доказывания того, что их следует внедрить или сохранить в силу безвредности либо значительного перевеса пользы над вредом, падает на тех, кто пытается их внедрить или сохранить, а не на общество или государство [Attfield 2001]. Важным обстоятельством

для понимания принципа предосторожности является то, что он имеет дело с серьезным и преимущественно необратимым вредом. Но этот аспект вреда я специально не затрагиваю.

Таким образом, прикладная этика, хотя и не во всех своих образцах, но систематически прибегает к использованию понятия «вред» и к идее приоритета невреждения над принесением пользы, а также предотвращения и устранения вреда над чистым благодеянием. Такой приоритет не догматизируется, но учитывается. Это связано как с теоретическими аргументами в его пользу, так и с тем, что его признание увеличивает шансы на принятие нормативных рекомендаций прикладной этики общественностью.

Заключение

Обсуждая способы использования понятия «вред» в этической мысли, я умышленно не задавался вопросом о том, насколько это понятие прозрачно по своему содержанию и насколько оно операционально в качестве инструмента моральной оценки. Широкая теоретическая дискуссия по этой теме, развернувшаяся в последнюю четверть века, показывает, что здесь нет естественно сложившихся порядка и гармонии. Причинение вреда можно понимать как единовременное, замкнутое в себе событие и как перевод реципиента в какое-то неблагоприятное для него состояние. Вред можно идентифицировать, сравнивая положение реципиента с его прошлым положением, с его альтернативным положением или с каким-то нормальным состоянием человека. Каждая из упомянутых опций порождает много сомнительных (контринтуитивных) выводов (см. подробнее: [Прокофьев 2026]). На волне разочарования, вызванного этим обстоятельством, Бен Брэдли призвал полностью отказаться от использования понятия «вред» в моральном теоретизировании: «Консеквенциалисты не нуждаются в нем, они могут апеллировать к внутренней ценности последствий действия. Деонтологи не нуждаются в нем, они могут апеллировать к другим понятиям, которые, по их мнению, значимы для моральной неправильности действий, например, нарушению прав или причинению страдания или повреждений» [Bradley 2012, 411].

Однако является ли избавление от вреда настолько обоснованным и настолько легким для этической мысли? Мы увидели, что попытки дефинировать мораль, отталкиваясь от понятия «вред», вряд ли являются самыми удачными образцами теоретической этики. Расставание с вредом в этой сфере могло бы пройти безболезненно. Но в области нормативной и прикладной этики складывается иная ситуация. Для нормативной этики решающим обстоятельством является то, что использование понятия «вред» – важная часть общераспространенной практики моральной оценки. Избавление от вреда было бы здесь тождественно разрыву связи с этой практикой, с живым моральным опытом. Для прикладной этики такое избавление также не могло бы быть легким делом. Ведь, как показывает проведенный анализ, те, кто, по мнению Брэдли, могли бы легко отказаться от понятия «вред», приходят к прямому или замаскированному его использованию. Консеквенциалисты восстанавливают значение пары причинение вреда / принесение пользы как только начинают обсуждать вспомогательные правила принятия морально значимых решений (здесь характерен пример Этфилда). Деонтологи не могут разорвать связь вреда и нарушения прав (здесь показательны примеры Фут, Погге, Тейлора). Соответственно, на повестке дня стоит не отказ от понятия «вред», а тщательная аналитическая работа с концепциями вреда и поиск допустимой меры внутренней противоречивости нормативных критериев морали.

Источнику – *Primary Sources and Translations*

Гроций 1994 – Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994 (Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, Russian Translation).

Декларация 1973 – Декларация по проблемам окружающей человека среды (Стокгольм, 13–14 июня 1972 г.) // Доклад Конференции Организации Объединенных Наций по проблемам

окружающей человека среды. Нью-Йорк: Организация Объединенных Наций, 1973. С. 3–7 (*Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, Russian Translation)

Кант 1997 – Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275 (Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Russian Translation).

Милль 1995 – Милль Дж.С. О свободе // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Отв. ред. М.А. Абрамов. М.: Наука, 1995. С. 288–393 (Mill, John S., *On Liberty*, Russian Translation).

Рио-де-Жанейрская декларация 1993 – Рио-де-Жанейрская декларация по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, 15–16 июня 1972 г.) // Доклад Конференции Организации Объединенных Наций по окружающей среде и развитию. Т. 1. Нью-Йорк: Организация Объединенных Наций, 1993. С. 84–86 (*Rio Declaration on Environment and Development*, Russian Translation).

Фут 2018 – Фут Ф. Проблема аборта и доктрина двойного эффекта // Философия и общество. 2018. Вып. 87 (2). С. 127–141 (Foot, Philippa, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, Russian Translation).

Цицерон 1974 – Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 58–158 (Marcus Tullius Cicero, *De officiis*, Russian Translation).

Frankena, William K. (1973) *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Pufendorf, Samuel (1672) *De jure naturae et gentium libri octo*, Adam Junghans, Lund.

Pufendorf, Samuel (1682) *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Joan Hayer, Cantabrigae.

Ross, David W. (1939) *Foundation of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford.

Ross, David W. (2002) *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford.

Ссылки – References in Russian

Прокофьев 2026 – Прокофьев А.В. Трудности осмысления понятия «вред» в этической теории // Философский журнал. 2026. Т 19. № 1. С. 5–20.

References

Attfeld, Robin (1995) *Value, Obligation, and Meta-Ethics*, Rodopi, Amsterdam.

Attfeld, Robin (2001) “To Do No Harm? The Precautionary Principle and Moral Values”, *Philosophy of Management*, Vol. 1, No. 3, pp. 11–20.

Beauchamp, Tom L., Childress, James F. (2012) *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Bradley, Ben (2012) “Doing Away with Harm”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXV, No. 2, pp. 390–412.

Gert, Bernard (2005) *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford University Press, Oxford.

Gray, Kurt, Schein, Chelsea (2018) “The Theory of Dyadic Morality: Reinventing Moral Judgment by Redefining Harm”, *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 22, No. 1, pp. 32–70.

Hanser, Matthew (2019) “Understanding Harm and its Moral Significance”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 22, No. 4, pp. 853–871.

Jansen, Linn (2022) “Medical Beneficence, Nonmaleficence, and Patients’ Well-Being”, *The Journal of Clinical Ethics*, Vol. 33, No. 1, pp. 23–28.

Kamm, Frances (2007) *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford University Press, Oxford.

Pogge, Thomas (2022) *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge.

Prokofyev, Andrey V. (2026) “Difficulties in Conceptualising Harm in Ethical Theory”, *Philosophy Journal*, Vol. 19, No. 1, pp. 5–20 (in Russian)

Taylor, Paul (2011) *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. 25th Anniversary Edition*, Princeton University Press, Princeton.

Сведения об авторе

ПРОКОФЬЕВ Андрей Вячеславович – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора этики, Институт философии РАН.

Author’s Information

PROKOFYEV Andrey V. – DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Head of the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Алексею Алексеевичу Кара-Мурзе исполнилось 70 лет. Мы поздравляем постоянного и ценного читателями автора нашего журнала, замечательного исследователя отечественной мысли и, наконец, давнего друга редакции «Вопросов философии». Желаем Алексею Алексеевичу новых интересных открытий и путешествий в компании «великих русских», а значит, новых статей, очерков и книг.

*Международный редсовет, редколлегия
и редакция журнала «Вопросы философии»*

Российская история в философской перспективе (размышления над книгой) К 70-летию А.А. Кара-Мурзы

© 2026 г. О.А. Жукова

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 109028, Покровский бульвар, д. 11.*

E-mail: ozhukova@hse.ru

Поступила 12.03.2026

Статья представляет собой критико-философский анализ книги А.А. Кара-Мурзы «Избранные работы по русской философии, политике и культуре» (2024), содержащей статьи, посвященные философии российской истории. Эссе, очерки, мемуарно-биографические тексты, травелоги и философско-краеведческие исследования демонстрируют творческие интересы ученого, который обращается к различным сюжетам философской, политической и духовно-художественной культуры России, рассматривая массив ее исторического наследия с точки зрения цивилизационной идентичности и культурного своеобразия. Показывается, что автор связывает опыт личности с историческим опытом национальной культуры в горизонте философских представлений о судьбе человека в судьбе России. Методологические подходы исследований Кара-Мурзы каждый раз уточняются и настраиваются в зависимости от особенностей изучаемого объекта, явления, события. Целью ученого становится обнаружение как нового факта, так и нового смысла, дающего прирост знаний о сложной культурно-исторической динамике становления цивилизационной общности России в XVII–XX вв. Работая на стыке философии истории и интеллектуальной истории, Кара-Мурза концептуализирует традиционные для этих дисциплинарных полей политико-философские и культурфилософские темы под знаком персональной истории, где личность становится главным актором социально-исторического и культурного развития. Разрабатываемые Кара-Мурзой методологический инструментарий и концептуальный словарь способствуют обновлению теоретических подходов в области философско-исторических исследований России и русской культуры.

Ключевые слова: Россия, философия, история, культура, цивилизация, краеведение, травелогия.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-51-64

Цитирование: Жукова О.А. Российская история в философской перспективе (размышления над книгой). К 70-летию А.А. Кара-Мурзы // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 51–64.

Russian History in a Philosophical Perspective (Reflections on the Book) On the 70th anniversary of Aleksei A. Kara-Murza

© 2026 Olga A. Zhukova

HSE University, 11, Pokrovsky blvd, Moscow, 109028, Russian Federation.

E-mail: ozhukova@hse.ru

Received 12.03.2026

The article is a critical and philosophical analysis of a new book by the Russian philosopher and political scientist Aleksei A. Kara-Murza. His fundamental work "Selected Works on Russian Philosophy, Politics and Culture" (2024) contains articles in the field of philosophy of Russian history, completed by the author over the course of ten years. Essays, memoir and biographical texts, travelogues and philosophical and local history studies demonstrate the creative interests of the scientist, who addresses various subjects of philosophical, political, spiritual and artistic culture of Russia, considering the array of its historical heritage from the point of view of civilizational identity and cultural identity. Many of these stories are themed around creativity, travel, and the genius of the place. It is shown that the author connects the experience of a personality with the historical experience of national culture in the horizon of philosophical ideas about the fate of man in the fate of Russia. The thesis is put forward that the methodological approaches of Kara-Murza's research are refined and adjusted each time depending on the characteristics of the studied object, phenomenon, event, also determining the genre specifics of the works. The aim of the scientist is to discover both a new fact and a new meaning, which gives an increase in knowledge and ideas about the complex cultural and historical dynamics of the formation of the civilizational community of Russia in the XVII–XX centuries. Working at the intersection of philosophy of history and intellectual history, Kara-Murza conceptualizes traditional political, philosophical and cultural philosophical themes for these disciplinary fields under the sign of personal history, where the individual becomes the main actor of socio-historical and cultural development. Using the example of selected texts, the article identifies methodological tools and conceptual vocabulary developed by Kara-Murza, which contribute to updating theoretical approaches in the field of philosophical and historical research of Russia and Russian culture.

Keywords: Russia, philosophy, history, culture, civilization, local history, travelogy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-51-64

Citation: Zhukova, Olga A. (2026) "Russian History in a Philosophical Perspective: (Reflections on the Book). On the 70th Anniversary of Aleksei A. Kara-Murza", *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 51–64.

Философская книга в российском интеллектуальном пространстве

В 2024 г. в московском издательстве художественной и интеллектуальной литературы «Согласие» вышел новый сборник профессора А.А. Кара-Мурзы «Избранные работы по русской философии, политике и культуре» [Кара-Мурза 2024]. Настоящая

книга – очередной этап в творчестве ведущего российского философа и политолога, представляющего широкой научной общественности результаты своей многолетней работы в области философии российской истории. Автор хорошо известен исследованиями по истории русской общественной и религиозной мысли [Кара-Мурза 2014]. Отдельным направлением его творчества, имеющим большую читательскую аудиторию, является русская Италия. В серии книг, во втором их издании значительно расширенных и дополненных, воссоздаются маршруты посещений знаменитыми русскими мыслителями, писателями, поэтами, художниками Рима, Флоренции, Венеции, Неаполя, Генуи, Амальфи – мест, даривших им вдохновение, впечатлявших незабываемой красотой и культурным богатством [Кара-Мурза 2001; Кара-Мурза 2016а]. В сборник автором включены новые исследования в жанре философского травелога, продолжающие русско-итальянские темы. Среди них запомнившиеся читателям мастерские реконструкции зарубежных путешествий отечественных интеллектуалов от Карамзина, Чаадаева, И. Тургенева, Л. Толстого, Вл. Соловьева, Чехова до Зайцева, Бунина, Л. Пастернака и Вейдле [Кара-Мурза 2016б; Кара-Мурза 2019; Кара-Мурза 2020].

Исследования-травелоги дополнены в книге также изысканиями в области философского краеведения, преимущественно локализованного топосами Москвы, мемориализация и концептуализация которых связана с именами Чаадаева, Герцена, Бердяева, Степуна, Зайцева [Кара-Мурза 2024, 352, 483, 681, 694]. Анализируемая книга – первый опыт А.А. Кара-Мурзы публикации своих ключевых работ за период немногим более десяти лет, композиционно объединенных общим замыслом. Избранные работы тематизируют наиболее важные для автора предметные поля русских философских исследований. Осуществляя свой выбор, исследователь, очевидно, подчеркивает концептуально образующий характер текстов, демонстрируя образцы своего творчества в любимых им жанрах. В его списке публикаций, насчитывающем более трехсот монографий, брошюр и статей, подобных сборников нет, что побуждает особо взглянуть на этот семисотстраничный компендиум многообразных по жанру штудий как на целостный философский текст в формате самостоятельной книги.

Отдельно хочу отметить работу издательства «Согласие», выпустившего сборник. Постоянный участник российских книжных ярмарок с самой широкой географией, издательство регулярно публикует эксклюзивные исследования известных российских философов и культурологов. Вышедшая год назад книга Алексея Кара-Мурзы подтверждает принцип работы «Согласия», издательства, которому важен не только коммерческий успех, но и культурный и социальный эффект, связанный с интенсификацией интеллектуального процесса. Это привилегированное сотрудничество издательства с российскими учеными основано на политике инициативной поддержки интеллектуальных новинок – фундаментальных трудов отечественных философов и исследовательской культуры, как правило, уже обладающих серьезной научной репутацией.

Специальным направлением издательства, пополняющим академическую библиотеку российской философии и культурологии, стали работы по философии русской культуры и истории [Хренов 2014; Жукова 2019]. Справедливо отметить, что новая книга Алексея Кара-Мурзы, как и ранние академические издания «Согласия» в области философско-культурологических исследований России, уже оказывает влияние на ландшафт современной интеллектуальной культуры. Ее главная ценность заключена в авторской концепции российской истории, построенной во многом как опыт цивилизационной самокритики в поисках органического, эволюционного развития России [Кара-Мурза 2024, 8–9]. Концепция формулируется Кара-Мурзой в процессе открытия новых фактов биографического, социального, творческого характера и их смысловой реинтерпретации, что ставит себе в основную заслугу и сам исследователь [Кара-Мурза 2024, 11–13].

Подчеркивая в книге роль статьи как самостоятельного исследовательского жанра, автор указывает на дискурсивную особенность философской культуры Серебряного века, которая во многом определяет тематический вектор его научных интересов.

Она выстраивается как открытый полемический диалог в духе философской публицистики. Рассуждая об этой национально окрашенной особенности русской мысли на страницах книги в программной статье «Философия в России и русская философская публицистика», Кара-Мурза точно подмечает, что публицистика часто становилась «восхождением к философии – за счет все более точного определения рождающихся в “публикусе” философских смыслов» [Кара-Мурза 2024, 43].

Очевидно, что в ситуации нового цивилизационного вызова и борьбы России за свой исторический проект, философия, предметом которой являются российская история, политика и культура, не может ограничиваться своей «кабинетной» версией – она есть живая и практически ориентированная мысль, связанная с конкретностью культурно-познавательных, самоидентификационных, общественно значимых задач. Книга философа и политолога А. Кара-Мурзы – один из признаков того, что российская философия вновь обретает ранее свойственный ей модус смыслового целелогаания и морального напряжения, о котором в своем раннем очерке «Русская философия» (1918) писал А.Ф. Лосев, выделяя специфические черты русской мысли и многообразия ее жанровых дискурсов – от художественного и публицистического до академического [Лосев 1991, 213 – 214].

В солидной по объему книге автором собраны разножанровые образцы штудий, наиболее ярко реализующие исследовательскую программу, которая активно разрабатывается философом на протяжении минувшего десятилетия. Книга не лишена внутреннего пафоса: она демонстрирует кредо ученого – неизменную, на протяжении всей творческой жизни установку «большой полуправде» предпочитать «маленькую правду», которая превращает исследовательский поиск в попытку эту «маленькую правду» приоткрыть [Кара-Мурза 2024, 7]. За этим стоит и столь важная для рефлексировующего сознания ученого критическая оценка достижений, определяющая максималистские требования к результату своего труда, что делает честь его философской честности и искренности, характеризуя исследовательский этос.

Ценность книги видится в том, что, демонстрируя творческую лабораторию, она предъявляет как концептуальные решения, так и процесс обновления арсенала аналитических средств в работе с обширным культурно-историческим материалом, хронологически охватывающим долгий имперский век России – конец XVII в., эпоху Петра и Екатерины, великую русскую классическую культуру XIX в. вплоть до середины XX в., который представлен в книге творчеством русских мыслителей и художников слова, последних носителей культуры Серебряного века: Струве, Вейдле, Федотова, Франка, Пастернака, Степуна, Мандельштама, Карсавина, Зайцева. Для ученого, прокладывающего свои исследовательские пути, находжение в открытой взаимодеструкции, а нередко и в конкурентном поле идейных споров о России, является важным и обязательным момент диалогического сопряжения авторских сознаний [Кара-Мурза 2024, 105–106; Блюхер 2024; Межуев 2023]. Такие перекрестные отклики в форме проблемных семинаров, круглых столов, рецензий и аналитических статей крайне необходимы российским философским исследованиям, поскольку они позволяют верифицировать полученные результаты на теоретическом и методологическом уровнях [Щедрина (ред.) 2024, 185–244; Большакова 2023 web].

За прошедший год, в течение которого научное сообщество могло познакомиться с новой книгой Алексея Кара-Мурзы, консенсус в оценке ее высокой научной значимости во многом сложился, что говорит о необходимости ее критико-философского анализа и более широкого обсуждения содержательной стороны. Подобная критическая призма в отношении большого труда маститого автора позволила бы не только проследить развиваемые им сюжеты и исследовательские подходы, но также выявить их теоретико-эпистемологический потенциал, как и валидность применяемых аналитических процедур для доминирующего в книге типа философско-исторических и культурфилософских изысканий, которые ученый осуществляет на материале отечественной истории – ее художественно-философской и социально-политической традиций.

Работа исследователя, или Приоткрывая «маленькую правду»

Книга А.А. Кара-Мурзы прочитывается как высказывание ученого, целевая аудитория которого выходит за пределы профессионального цеха, и этот посыл философа и историка далеко не случаен. Он свидетельствует об ответственности интеллектуала, рассматривающего свою работу не только как возможность извлечения и приращения нового знания, обогащающего философскую мысль, но и как личный вклад в процесс культурного самопознания современной российской нации. В этом видится глубокая преемственность этоса исследователя, которая роднит его с традициями русской философской мысли в ее концептуальном и этическом измерении. Переосмысление и переоткрытие отечественной истории, ее социального и духовного опыта – необходимый момент освоения и творческого развития нации как субъекта истории. В диалоге с другими национальными культурами она выступает держателем своей культурной и политической субъектности, опираясь на знание собственной цивилизационной специфики. Настоящий принцип сформулирован главными героями книги Кара-Мурзы – архитекторами и творцами отечественной культуры, выдающимися представителями русской литературы и философии XIX–XX вв. – в их историософских, культурфилософских и морально-религиозных размышлениях о России. Программным образом данный принцип был выражен в дополняющих или конкурирующих между собой концепциях русского просвещения, русского европеизма, славянофильства, западничества, русского консерватизма, византизма, христианского либерализма, русской идеи, социализма, коммунизма, евразийства. В разных ракурсах они обсуждаются в книге в связи с проблемами генезиса идей и идеологий в отечественной политической теории и практике [Кара-Мурза 2024, 67], соотношения философии и философской публицистики в национальной традиции мысли [Там же, 40], путей цивилизационного развития России в ее ментальной взаимосвязи с географическим и культурным «востоком» и «западом», «севером» и «югом» [Там же, 196, 220], а также в связи с основополагающей для русского философского самосознания темой свободы [Там же, 324, 439], России и Европы [Там же, 274] и других.

В жанровом отношении новая книга воспринимается как самостоятельный труд, приближающийся к фундаментальной монографии, где каждая статья со своим оригинальным сюжетом – историческим, биографическим, проблемно-концептуальным, краеведческим – выступает как фрагмент целого. На мой взгляд, основная авторская мысль заключается в поиске средств и гибком настраивании аналитического аппарата для решения различного класса задач при оценке значения: 1) отдельных произведений русских мыслителей; 2) определяющих их творчество концепций; 3) целостного образа творчества авторов русской культуры, его интеллектуального, духовного, политического профиля; 4) сложных и драматичных феноменов политической истории России; 5) проблемных зон русской мысли в их идейном генезисе и конфликтом потенциале; 6) исторических событий, составляющих как центральные, так и кажущиеся периферийными сюжеты отечественной истории. В силу такого полифонического видения книга выглядит как теоретически проработанный целостный взгляд на культурную историю России XVII–XX вв., выверенный на уровне замысла. Внутреннее композиционное единство просматривается и в организации многообразных в жанровом отношении текстов. Автором выделены пять проблемных разделов, среди которых *автобиографический, методологический и три тематических*, посвященных: а) поиску Россией цивилизационной идентичности, б) философии русской истории, а также в) оригинальному жанру философского краеведения.

Автобиографический раздел связан с темой поколения. Он отвечает на вопрос о персональной философской траектории, рассказывая о том, как историк, специализировавшийся в области африканистики (Алексей Кара-Мурза – выпускник ИСАА МГУ, защитивший кандидатскую диссертацию по историческому направлению и теме, связанной с миссионерскими движениями во франкофонной Африке), стал ведущим философом российской истории. Как из тезиса своего учителя А.Б. Давидсона о значении

«маленьких правд» в труде историка возникла эта исследовательская и методологическая максима – все большие «континуальные» нарративы (исторические и философские) проверять «дискретными» фактами, способными дать не моно-, а стереоскопическую картину жизни.

В каком-то смысле это движение в сторону «маленькой правды» было уходом от советского диктата исторического материализма в философско-исторических исследованиях, от идеологии – к живой идее и ее носителю – творческой личности. Можно сказать, что молодому ученому здесь явно повезло: как историк он был менее связан с идеологическими нарративами советской философии, он шел как бы от материала. Его сознание было в большей степени свободно от догматических схем, чем у выпускника философского факультета, по собственной воле или по обязывающему «социальному контракту» и еще более жесткому «социальному контролю» принужденного им следовать. Важнейший момент в судьбе Алексея Кара-Мурзы – переориентация на русские исследования. Но и здесь он экзистенциально понятен и выдает моральную озаренность человека, обладающего историческим мышлением, знающего, что такое «большое время» культурной истории, и отвечающего на вопрос о своей собственной истории в момент ее социального, политического и нравственного разлома – в момент глубокого кризиса поздней советской империи и становления новой России. Этот поворот был также связан и с общественно-политическим темпераментом ученого, принявшего участие в строительстве современной партийной системы России, ее либерально-консервативного крыла. В этом контексте автор книги, пишущий об испытаниях философией в России XIX в. [Кара-Мурза 2024, 56], прошел испытание *идеологизированной философией* и старого, и нового образца на этапе слома поздней советской цивилизации.

Книга интересна еще и этой лично окрашенной особенностью повествования. Она диалогически открыта к разговору с читателем, который может следовать за концептами-формулировками автора, имеющими характер творческого самоопределения-самообоснования. Тем самым достигается эффект теоретизирования, мировоззренчески значимый для самого автора. Замечу, что в таком типе повествования видна глубокая и прочная связь с традицией философствования в России – научный текст становится зеркалом мыслительной практики, сопряженной с этосом интеллектуального творчества и в итоге – с *миросозерцанием*, как принято было говорить в философии XIX в.

В книге Алексей Кара-Мурза предлагает ключевой принцип верификации исследовательской работы: генерализующие законы истории он стремится проверять конкретной обстоятельностью жизни и творчества ее социальных и интеллектуальных акторов. В истории его, прежде всего, интересует человек, личность, что определяет как направление поиска, так и модус повествования. В списке трудов философа отчетлива видна эта линия на создание интеллектуального портрета героя [Там же, 420], воссоздания этапов «эволюции его души» [Там же, 367], когда история идей не заслоняет историю людей, а, напротив, показывает социальный и культурный процесс как момент личностного морально-интеллектуального выбора, завершающегося идейным оформлением своих ценностных предпочтений и представлений об идеале [Там же, 324–325]. Настоящий принцип продолжает быть определяющим и методологически продуктивным в новой книге: большой сборник позволяет видеть применяемый подход в масштабе больших временных периодов при работе с разнообразной топикой – исторической, художественной, социально-политической, экзистенциально-творческой.

При внимательном чтении становится заметным, что в локальных историях Кара-Мурза стремится находить пропущенные, как ему представляется, звенья культурно-исторической и интеллектуальной преемственности духовного и творческого опыта знаковых авторов русской культуры. Он выявляет логико-смысловые элементы создаваемых ими текстов, где своеобразным *метатекстом* становится и текст жизни. Такова, например, работа, посвященная Ивану Ореусу-Коневскому, подзабытой фигуре Серебряного века, которая переоткрывается автором как культовый персонаж для поэтов

той эпохи и источник темы «северянства» [Кара-Мурза 2024, 237–238]. Такой тип локализации и персонализации истории я могла бы назвать своеобразной техникой «*философской ревитализации*» культурных и личностных событий. Сквозь увеличительное стекло, деталь за деталью исследователь восстанавливает живую ткань биографического и творческого повествования, создавая конкретный образ человека в полноте его действий (и взаимодействий) – в хронологии дня, в пространственном образе места пребывания, содержательных особенностях события, в документально определенном круге общения. Подобным примером может служить блестящее исследование пяти дней пребывания И.С. Тургенева и Л.Н. Толстого в Дижоне «Холодный март 1857-го года (о короткой поездке Ивана Тургенева и Льва Толстого в Дижон весной 1857 г.» [Там же, 611–621]. На основании пяти писем и двух текстов, родившихся в результате этой поездки, автором, досконально изучившим не только текстологические источники, но и проведшим реконструкцию местности (Париж – Дижон), по пунктам восстановлена хронология событий поездки и высказаны существенные соображения по поводу творческого метода Тургенева как историка-прогнозиста и философа, предсказавшего в рассказе «Поездка в Полесье. День второй», завершённом в Дижоне, в образе некоего «вора Ефрема» – революционный бунт «грядущего хама» [Там же, 619–620].

Об этой виртуозности исследований, превращающихся в настоящие «расследования», соединяющих дотошность профессионального историка и одновременно склонность к спекулятивным умозрениям, «индукцию» как метод следования за источником и «дедукцию» как способ схватывания проблемы на основе видения общего контекста, мне уже приходилось писать в связи с двумя излюбленными направлениями философско-исторических работ А. Кара-Мурзы, относящимся к жанрам «философского краеведения» и «философского травелога». В общем философско-историческом нарративе о России, создаваемом российским ученым на протяжении более тридцати лет, эти работы реконструируют, а иногда напрямую *конструируют* (аналитически, логически выстраивают совершенно новые цепочки причинно-следственных связей событий жизни, творчества, истории) «философскую топографию» России [Zhukova 2018, 74–75] и русской Европы, преимущественно, русской Италии [Жукова 2021, 310–312]. Своими исследованиями автор говорит нам, что целостное видение логики развития отечественной истории возможно. И оно может складываться в процессе переосмысления как больших исторических процессов, так и частных событий, которые, при таком подходе, оказываются не менее, а иногда более информативными для понимания прошлого, чем анализ трансформаций социальных институтов и общественных движений.

Достижение такого эффекта «оплотнения» культурно-исторических контекстов, создающих своеобразную голограмму персонажа и обстоятельств его жизни, вообще мало кому удастся. Кара-Мурза как бы последовательно накладывает друг на друга ментально-культурные карты событий, имеющих временную и визуально-пространственную координату, иногда восстанавливая детали, которые отсутствуют в свидетельствах самого героя, но которых не могло не быть, исходя из знания родственных контекстов, логистики маршрутов, объектов архитектуры, обычаев и т.п. Так, например, был восстановлен маршрут итальянского путешествия П.Я. Чаадаева. Это «расследование», реконструирующее генезис философского самосознания Петра Чаадаева, его начальный этап, объясняет читателю феномен русского «возвращенца» [Там же, 561–563].

Сходный пример работы исследователя представлен опытом изучения европейского путешествия Н.М. Карамзина. А.А. Кара-Мурза вступает в спор с другим выдающимся реконструктором жизни и творчества первого русского историографа, с Ю.М. Лотманом, и, на мой взгляд, убедительно доказывает свою версию, развеивая миф о благополучном, спланированном в познавательных целях путешествии русского дворянина. Он описывает и восстанавливает драматические обстоятельства бегства Карамзина из России на фоне чреватой опасностью интриги со стороны видного масона, князя Г.П. Гагарина, что меняет, как цели путешествия, так и его экзистенциальную тональность [Там же, 520–522].

Карамзин, Чаадаев и еще один герой книги, ключевой автор русской интеллектуальной культуры Вл. Соловьев, имели все основания и могли, по мнению Кара-Мурзы, остаться эмигрантами, но в непростые времена устремились на родину. Почему? Вот важнейший вопрос, которым задается ученый. В этом пункте становится понятным концептуальный потенциал философского травелога. Он важен автору в моделировании ситуации «своего – другого», через которую выстраивается отношение к России как историческому целому культуры, национальной традиции, родовой преемственности и памяти, позволяя ответить на поставленный вопрос: что составляет суть убеждений русских интеллектуалов, скорее, либерального умонастроения? Исследователь уверенно отвечает на него: всех их объединяет патриотическое чувство, превышающее стремление к личной безопасности и комфорту, когда без родины, вне родины жить, думать, заниматься интеллектуальным трудом *невозможно* – когда жизнь лишается своего смысла и духа. Из этого, по существу, пушкинского послыла привязанности «к отеческим гробам и родному пепелищу», через перипетии и идейные дискуссии XIX в., в текстах о теме свободы и политики у Карамзина, о поэме Пушкина «Медный всадник», о следствии по делу Герцена, о политическом мировоззрении И. Тургенева [Жукова 2021, 324, 339, 352, 366] Кара-Мурза выводит формулу *либерального консерватизма* – той мощной мировоззренческой и политической программы, которая объединит после осознанных уроков русской революции большинство русских мыслителей и приведет их к необходимости включить в пространство *политического* как неотъемлемые его начала *религиозность и культуру* [Бердяев 1918].

Россия в зеркале философии истории

Как явствует из всех этих текстов, для автора книги важен не универсализирующий и объективирующий нарратив, непротиворечиво согласовывающий все уровни и фрагменты реальности, а добытый факт, пускай и единичный, но дающий приращение знания и смысла – новый взгляд на изучаемый объект и новое понимание события, которое прежде оказалось неверно истолкованным. Такой подход во многом коррелятивен подходам, сформулированным корифеями философии и семиотики культуры – Э. Кассиреру и Ю. Лотману, которые точно определяют значение исторического факта в исследовании. Для Кассирера, факт – это, скорее, не разрозненные руины прошлого, а его идеальное, воображаемое, но достоверное воссоздание, иными словами, не «эмпирическое наблюдение», а именно «реконструкция» [Кассирер 1998, 647]. Лотман указывает, что историк в работе с материалом – с универсальным метатекстом культурной истории – сам «создает факты, стремясь извлечь из текста внетекстовую реальность, из рассказа о событии – событие» [Лотман, 2004, 336].

Впрочем, требование верифицировать большие концепции «малыми правдами» не противоречит и методологическим установкам одного из разработчиков философской теории исследований истории А. Дж. Тойнби. Реалистическое приближение к избираемому и наблюдаемому фрагменту социальной жизни, возникающей как сложная система интеракций группы людей, – вот принцип Тойнби, который устанавливает эту рамку конкретности исторического исследования [Тойнби 2006, 49]. Подобные группы людей, или локальных сообществ, как измеряемых единиц исторического процесса – постоянный объект исследований А. Кара-Мурзы, посвященных как феномену русской литературной общественности пушкинской поры, так и русской революционной интеллигенции, и творческим коммуникациям Серебряного века [Кара-Мурза 2024, 154, 694].

Стоит выделить еще один методологический подход в качестве ориентира исследований А. Кара-Мурзы. Он связан с жанром философского краеведения. В топографировании событий творчества, образцы которого представлены в текстах о московских периодах жизни Бердяева, Степуна, Герцена, Зайцева, на первый план для Кара-Мурзы выходит момент преобразования городских реалий в *события духа*, переживаемые русскими мыслителями. Как писал в своих рассуждениях о необходимости

краеведческой работы Д.С. Лихачев, такое знание делает каждый фрагмент родного края или города «особым», он «наполняется духовным содержанием, преобразуется», в нем нет двухуровневой системы восприятия – для ученых, и для широкого читателя [Лихачев 2006, 329, 328]. В этом просветительском и демократическом начале краеведения я бы видела причину такого внимания Кара-Мурзы к данному жанру исследований. Ученый ставит целью «разгерметизировать» в публичном пространстве содержание текстов философов в их экзистенциальной взаимосвязи с событиями жизни. Тем самым он делает их не просто фактом знания для широкого круга читателей, а опытом исторического самопознания, через приближение далекого и «интериоризацию» прошлого, преобразующего его в «свое».

Ярким примером может служить сюжет, разворачивающийся в одном из философско-краеведческих текстов Кара-Мурзы о Москве Николая Бердяева. Восстановливая обстоятельства проживания в последней до эмиграции квартире Бердяева в доме 14 по Большому Власьевскому переулку, Кара-Мурза пишет о болезни философа весной 1915 г. – в конце февраля Бердяев, возвращаясь после очередного диспута о «душе России», поскользнулся и сломал ногу. Оставаясь в вынужденном «заточении», он стал «созерцателем природы» из окна. В поле его наблюдения на продолжительное время оказался легендарный дуб Филимон. Этот образ, как показывает исследователь, дал Бердяеву богатую пищу для рассуждений в традиционной для него манере мыслить оппозициями и говорить об органическом и механическом в культуре, о духе и материи в одном из ключевых текстов «Дух и машина», помещенном в знаменитый сборник 1918 г. «Судьба России» [Бердяев 1918, 233–240; Кара-Мурза 2024, 689–692].

В развернувшуюся в жанре полемической статьи дореволюционную дискуссию о цивилизационной специфике России, как я убеждена, встраиваются и философские опыты постижения отечественной истории А. Кара-Мурзы. В своих статьях о представителях русского религиозно-философского ренессанса он высвечивает не только суть идейных битв времен Серебряного века, но и передает подлинный накал страстей, выраженных со всей силой риторического искусства. Замечу, что именно по этим линиям дискурсивного напряжения будет выстраиваться эмигрантская философия об исторической судьбе России и русской революции, осуществляемая как самокритика русской интеллигенции с ее покаянным этосом крушения идейных кумиров (С.Л. Франк), что неоднократно обсуждает на страницах книги автор [Кара-Мурза 2024, 208, 420].

Осторожно относясь к большим нарративам, Кара-Мурза, тем не менее, сосредотачивается на фундаментальной проблеме принципов развития российской цивилизации. Пытаясь найти типологический принцип для описания ее базовых (структурно-цивилизационных и ментально-идеологических) оснований, он выделяет *организмизм и конструктивизм* как конкурирующие и нередко конфликтующие начала ее социальной и духовной организации [Там же, 95]. Пик напряжения в этом историческом движении, как можно понять автора, приходится на период трех русских революций.

Вообще, тема большевизма и русской революции «не отпускает» автора, посвятившего докторскую диссертацию проблеме «русского варварства», показав его как девиацию внутреннего развития цивилизации в форме саморазрушения и хаотизации [Кара-Мурза 1995]. С точки зрения Кара-Мурзы, большая часть участников веховского движения, в свой ранний марксистский период прошедших искушение политическим радикализмом и идеей революции и со временем занявших либерально-консервативные позиции, пыталась на этапе переосмысления трагического опыта бороться именно с этим «родовым пороком» русской истории – повторяющимися срывами цивилизационного развития. Автором книги подробно и в разных аспектах рассматриваются особенности их политико-философских программ. Кара-Мурзу интересует путь идейной трансформации русской интеллигенции – правого и левого толка, – находившейся после размежевания с революционной идеологией в поисках эволюционного и прогрессивного пути. Так, в работах, посвященных интеллектуальным лидерам Серебряного века – Струве, Франку, Федотову, – он рассматривает свободу как онтологическое условие бытия личности и ее духовно-творческой самореализации, показывая, что

мыслители сходными путями пришли к пониманию позитивной свободы, являющейся началом как личностного морально-интеллектуального совершенствования, так и энергии культурного и политического творчества [Кара-Мурза 2024, 449–450]. В таком случае политика оказывается не самодостаточной и замкнутой в себе целью и технологией борьбы за завоевание и последующее удержание власти, а общенациональным делом строительства государства и общества в его культурном значении и смысле. Коэффициент этого вклада в культуру измеряется, в терминологии Струве, *личной годностью*, которую Кара-Мурза толкует как оригинальную концепцию «общественно-исторической типологии личностного поведения» [Там же, 386].

Помимо программ консервативного либерализма П.Б. Струве и С.Л. Франка, темы свободы у Г.П. Федотова, предметом специального исследования автора становятся вождистская субкультура, о которой размышляет В.В. Шульгин, и проект «политической альтернативистики», формирующийся в политической публицистике В.А. Маклакова. Для Кара-Мурзы русская политическая альтернатива обозначает значимый, но в истории не состоявшийся опыт реализации программы политической и культурной эволюции России [Там же, 455–468], – программы, вероятно, способной тогда противостоять хаосу войны и революции, победить который благодаря своей безжалостной политической практике получилось только у большевиков.

В обсуждении порядка и хаоса, эволюции и революции в России обращает на себя внимание сюжет, связанный с философской критикой большевизма Л.П. Карсавиным, формально не принадлежавшим к кругу веховцев. Выявляя особенности историософской оптики мыслителя, Кара-Мурза избирает проблематизацию большевизма Карсавиным как узловой момент его метафизики истории. О религиозном смысле большевизма рассуждали многие, но автор показывает, что логика Карсавина отличается от опыта исторической *метаноии* Бердяева, Франка, Струве, Степуна и Федотова как наиболее ярких и последовательных критиков политической и духовной природы большевизма. Именно этот момент важен для исследователя, позволяя в анализе общего эмигрантского дискурса создать стереоскопическую картину философских интерпретаций отечественной истории – увидеть в революции процесс и результат развертывания идеи государства как религиозной идеи «Царства Божьего», осуществляемой в форме антирелигиозного бунта против культуры и церкви. В силу этих причин большевизм и установленное большевиками советское государство Карсавин считал закономерным этапом истории, который не исключал дальнейшей возможности «религиозного возрождения России» [Там же, 218]. Подобная трактовка, однако, не спасла Карсавина от высылки из страны и последующей гибели в лагере для политических заключенных, но, как формулирует автор книги, показала путь «новой философии», способной преодолевать большевистские соблазны за счет углубления «подлинно христианских основ русской культуры» [Там же].

Следствием социальной и духовной катастрофы, каковой для русских религиозных мыслителей была революция, стало крушение русской культуры, с ее религиозно-православным ядром и иерархией духовно-нравственных ценностей. Кара-Мурза разворачивает этот важнейший дискурс философско-исторической самокритики русской мысли в тему оппозиции *культуры и политики*. В смысловом пространстве книги возникает концептуальная рамка в рассмотрении конфликтных взаимоотношений культуры и политики, которую автор тематизирует как дилемму «политической свободы» и «свободы от политики», обозначая две возможности реализации свободы как ценности – политической и личностной, соотносящихся как внешнее и внутреннее в бытии общества и его члена – индивида, дополняющих, казалось бы, друг друга, но при этом могущих вступать не только в противоречие, но и в прямой конфликт.

Одним из первых мыслителей русского просвещения, экзистенциально переживших и осмысливших эту ценностную конфликтность политической философии модерна, по мнению Кара-Мурзы, был Н.М. Карамзин. Философско-историческую программу русского историка и писателя он пытается выявить, реконструируя его либерально-консервативные взгляды, которые формировались, как доказывает автор,

уже в пансионе Шадена [Кара-Мурза 2024, 315–316], ставшего для юного Карамзина проводником философии просвещения, преимущественно в ее немецкой версии, и подготовившего талантливого ученика к поступлению в Московский университет. Дальнейший опыт интеллектуального взросления, с точки зрения исследователя, нес в себе эту дилемму свободы, воплощаемую в обществе как условие, но очерчивающую границы личной свободы, в том числе и *от* общества, безразлично к его политическому состоянию [Там же, 323]. Прямой же конфликт, при котором политика буквально «съедает» культуру, будет рассмотрен в книге на примере творчества Б.К. Зайцева, русского европеиста и итальяниста, чья вынужденная эмиграция стала прямым следствием аннигиляции русской высокой культуры в реалиях новой советской политики [Там же, 494–495].

Тема «русского европеизма», одна из строжнейших для творчества автора, постоянно присутствует в книге, однако она мощно дополняется темой «русского северянства» – новой историософской концепцией, которая на протяжении минувших семидесяти лет особенным образом занимает воображение исследователя. «Северянство» берется Кара-Мурзой как интеллектуальный феномен российского исторического самосознания, выступая, одновременно, моментом географической, культурной и политической идентичности [Там же, 141–143]. С одной стороны, Кара-Мурза пытается уйти от ставшей парадигмальной для русского цивилизационного самопонимания дилемме западничества и самобытничества, что является, как кажется непреодолимым конфликтным наследием философии российской истории, с другой – выводит на большую проблему цивилизационной самокритики. Это цикл статей, который открывается исследовательской диалогией о первом русском «северянине» Ломоносове и далее охватывает круг выдающихся имен интеллектуальной и художественной культуры России XVIII–XX вв. от Державина, отца и сына Вяземских, Петра Чаадаева и Николая Тургенева до политических активистов-эмигрантов И. Бунакова-Фондаминского и В. Шульгина и «русских северян» поэтов Серебряного века И. Ореуса-Конева, Б. Пастернака и О. Мандельштама.

В статье «У истоков “русского северянства”: споры о Ломоносове (конец XVIII – начало XIX вв.: Муравьев, Карамзин, Батюшков)» рассматриваются пути формирования образа Ломоносова как культурного героя имперской России, который становится носителем и выразителем ее идентичности как *северной цивилизации*. Разбирая литературное и эпистолярное наследие Муравьева, Карамзина и Батюшкова, бывших почитателями гения Ломоносова, автор показывает складывающийся цивилизационный дискурс о России как стране севера, противостоящей югу, – оппозиция, которая подчеркивается войной с Бонапартом, представляющего для русских в геополитическом смысле цивилизацию юга [Там же, 123]. Герои второй статьи диалогии о Ломоносове – Мерзляков, Грибоедов, Бестужев-Марлинский – продолжают, по мнению Кара-Мурзы, северянские традиции, заложенные Петром Великим и Ломоносовым. Они остаются для них важнейшим моментом патриотической гордости и культурной идентичности, органического пребывания русского слова и национальной литературы в «нордической колее» [Там же, 137]. Эти рассуждения продолжает мини-цикл из трех статей, посвященных фигурам Серебряного века – Ивану Ореусу-Коновскому, Борису Пастернаку, Осипу Мандельштаму, у которых северная топка является не иллюстративным элементом образной системы, а, как доказывает Кара-Мурза, устойчивым и доминантным опытом культурной и цивилизационной самоидентификации, ярко демонстрирующим «эту загадочную связь русской зимы с трагическим мироощущением» поэтов [Там же, 254], чья жизнь в душевном и телесном плане оказалась столь же суровой, как русские метель и стужа.

Подводя некоторый итог рассмотрения тем книги, ее идейно-смысловых и теоретических аспектов, подчеркну, что исследовательские стратегии и концептуальные подходы, продемонстрированные А.А. Кара-Мурзой, с моей точки зрения, весьма продуктивны для формирования актуального философского знания о России. Выстраиваемая ученым философская оптика существенным образом уточняет и дополняет

дискурс о России, развиваемый историками отечественной мысли, философами русской культуры и истории в цивилизационном [Гусейнов, Кара-Мурза, Яковлева (ред.) 2011; Смирнов, Касавина, Никольский (ред.) 2024], культурфилософском [Жукова 2022, Кантор 2011], политико-философском [Жукова, Шарова (ред.) 2021, 7–16], художественно-эстетическом [Бычков 2007, Хренов 2014], культурно-эпистемологическом [Щедрина (ред.) 2024] измерениях.

Работа А.А. Кара-Мурзы как философа истории является уникальным примером исследовательской техники, в которой задействованы разные элементы культурфилософских, историософских, исторических, политико-философских, культур-антропологических подходов, включая визуальную и прикладную культурологию, текстологию и архивистику. Совокупность выстраиваемых применительно к исследуемому предмету, событию, явлению, тексту призм в значительной степени способствует прояснению общей картины понимания. Исследователь исходит из максимы, что наше незнание русской истории, во взаимодействии ее высоких и обыденных культурных практик, коррелятивно нашему непониманию. Собственно, это и является проблемой, требующей решения, над которой Кара-Мурза работает уже три десятилетия, отвечая на вопрос «Как возможна Россия?»: какова ее логика цивилизационного развития, как проявляются исторические девиации и в чем заключена личная годность ее гениальных творцов – мыслителей и писателей? Извлекая новое знание, автор создает более точный образ понимания как отдельного явления, так и общего процесса, в котором русская интеллектуальная и художественная культура выступает основанием самопознания и развития российской цивилизации. Можно утверждать, что подобная работа демонстрирует активную фазу обновления исследовательских практик и пересмотра канонов толкования имеющихся представлений о России. Предъявляя хорошо оснащенные в методологическом плане и результативные образцы философско-исторических исследований, книга А.А. Кара-Мурзы задает концептуальную перспективу философизации и культурологизации современного дискурса о России.

Источники – Primary Sources

- Бердяев 1918 – *Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности.* М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918 (Berdyayev, Nikolai A., *The fate of Russia*, in Russian).
- Кассирер 1998 – *Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке.* М.: Гардарики, 1998 (Cassirer, Ernst, *Selected works. The essay on man*, in Russian).
- Лихачев 2006 – *Лихачев Д.С. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет.* В 3 т. Т. 2. СПб.: АРС, 2006 (Likhachev, Dmitry S., *Memories. Thoughts. Works of different years: In 3 vols. Vol. 2*, in Russian).
- Лотман 2004 – *Лотман Ю.М. Семиосфера.* СПб.: Искусство-СПб, 2004 (Lotman, Juri M., *Semiosphere*, in Russian).
- Лосев 1991 – *Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура.* М.: Политиздат, 1991. С. 209–236 (Losev, Aleksei F., *Russian Philosophy*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

- Блюхер 2025 – *Блюхер Ф.Н. Россия и мы. Особенности цивилизационного развития.* М.: Голос, 2024.
- Большакова 2023 web – *Большакова А.Ю. Русская культура как предмет философского исследования // Полилог / Polylogos. 2023. № 4. Т. 7. URL: <https://polylogosjournal.ru/s258770110029273-2-1/>*
- Бычков 2007 – *Бычков В.В. Русская теургическая эстетика.* М.: Ладомир, 2007.
- Гусейнов, Кара-Мурза, Яковлева (ред.) 2011 – *Русский мир как цивилизационное пространство / Под ред. А.А. Гусейнова, А.А. Кара-Мурзы, А.Ф. Яковлевой.* М.: ИФРАН, 2011.
- Жукова 2019 – *Жукова О.А. Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства.* М.: Согласие, 2019.
- Жукова 2021 – *Жукова О.А. Философская травелогия как метод культурно-политических исследований // Социологическое обозрение. 2021. №2. С. 300–321.*
- Жукова 2022 – *Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования.* М.: Согласие, 2022.

Жукова, Шарова (ред.) 2021 – Общественный идеал как проблема русской философской и политической мысли. К 65-летию профессора А.А. Кара-Мурзы. Сборник научных статей / Отв. ред. О.А. Жукова, В.Л. Шарова. М.: Аквилон, 2021.

Кантор 2011 – *Кантор В.К.* «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011.

Кара-Мурза 1995 – *Кара-Мурза А.А.* «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: ИФРАН, 1995.

Кара-Мурза 2001 – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Риме. М.: Независимая газета, 2001.

Кара-Мурза 2014 – *Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 3. М.: Институт философии РАН, 2014.

Кара-Мурза 2016а – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Флоренции. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2016.

Кара-Мурза 2016б – *Кара-Мурза А.А.* Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016.

Кара-Мурза 2019 – *Кара-Мурза А.А.* Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). М.: Аквилон, 2019.

Кара-Мурза 2020 – *Кара-Мурза А.А.* Сорренто Владимира Соловьева (1876). М.: Аквилон, 2020.

Кара-Мурза 2024 – *Кара-Мурза А.А.* Избранные работы по русской философии, политике и культуре. М.: Согласие, 2024.

Межуев 2023 – *Межуев В.М.* «Русская идея» и универсальная цивилизация // *Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria* / Отв. ред. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 316–350.

Смирнов, Касавина, Никольский (ред.) 2024 – *Цивилизация: контрапункты теории* / Отв. ред. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024.

Хренов 2014 – *Хренов Н.А.* Избранные работы по культурологии. Культура и империя. М.: Согласие, 2014.

Щедрина (ред.) 2024 – *Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры: К юбилею Бориса Исаевича Пружинина. Коллективная монография* / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2024.

References

Blucher, Fedor N. (2025) *Russia and we. Features of civilizational development*, Golos, Moscow (in Russian).

Bolshakova, Alla Yu. (2023) “Russian culture as a subject of philosophical research”, *Polylog*, Vol. 7, No. 4, URL: <https://polylogosjournal.ru/s258770110029273-2-1/> (in Russian).

Bychkov, Victor V. (2007) *Russian Theurgical aesthetics*, Ladomir, Moscow (in Russian).

Guseinov, Abdusalam K., Kara-Murza, Aleksei A., Yakovleva, Aleksandra F., eds. (2011) *The Russian world as a civilizational space*, IFRAN, Moscow (in Russian).

Kantor, Vladimir K. (2011) “*The Collapse of idols*”, or *Overcoming temptations (the formation of philosophical space in Russia)*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (1995) “*New barbarity*” as a problem of Russian civilization, Institut filosofii RAN, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2001) *Famous Russians about Rome*, Nezavisimaia gazeta, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2014) *Intellectual portraits: Essays on Russian Thinkers of the 19th – 20th centuries*, Iss. 3, Institut filosofii RAN, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2016a) *Famous Russians about Florence*, Olga Morozova, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2016b). *The Swiss Wanderings of Nikolai Karamzin (1789-1790)*, Akvilon, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Alexey A. (2019) *The Italian journey of Peter Chaadaev (1824-1825)*, Akvilon, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2020) *Sorrento by Vladimir Solovyov (1876)*, Akvilon, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2024) *Selected works on Russian philosophy, politics and culture*, Soglasie, Moscow (in Russian).

Khrenov, Nikolai A. (2014) *Selected works on cultural studies. Culture and Empire*, Soglasie, Moscow (in Russian).

Mezhuev, Vadim M. (2023) “‘The Russian idea’ and universal civilization”, Smirnov, Andrei V., Kasavina, Nadezhda A., Nikolsky, Sergei A., eds., *Civilization: a variety of meanings. Memoria*, Tsentr humanitarnykh initsiativ, Moscow, Saint Petersburg, pp. 316–350 (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., ed. (2024) *Cultural and historical epistemology: Philosophical conversations: on the anniversary of Boris Isaevich Pruzhinin*, Politicheskaya Entsiklopedia, Moscow (in Russian).

Smirnov, Andrei V., Kasavina, Nadezhda A., Nikolsky, Sergei A., eds. (2024) *Civilization: counterpoints of theory*, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow, Saint Petersburg (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2018) "The Locus of Creativity: Alexei Kara-Murza and His Intellectual Topography of Russian History", *Russian Studies in Philosophy*, Vol. 56, No. 2, pp. 73–87.

Zhukova, Olga A. (2019) *An essay on Russian culture. Philosophy of history, literature and art*, Soglasie, Moscow (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2021) "Philosophical travelogy as a method of cultural and political research", *Sociological review*, No. 2, pp. 300–321 (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2022) *Creativity and religiosity in Russian culture. Philosophical research*, Soglasie, Moscow (in Russian).

Zhukova, Olga A., Sharova, Veronika L., eds. (2021) *The Social Ideal as a problem of Russian Philosophical and Political Thought. On the 65th anniversary of Professor A.A. Kara-Murza. Collection of scientific articles*, Akvilon, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ЖУКОВА Ольга Анатольевна –
доктор философских наук, профессор
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики».

Author's Information

ZHUKOVA Olga A. –
DSc in Philosophy, Professor
at the HSE University.

Осевое время: современные дискуссии

© 2026 г. О.А. Матвейчев

Финансовый университет при Правительстве РФ,
Москва, 125993, Ленинградский проспект, д. 49.

E-mail: matveyol@yandex.ru

Поступила 04.02.2026

Разработанная К. Ясперсом в конце 1940-х гг. концепция осевого времени породила множество дискуссий среди представителей исторической социологии, религиоведения и философии культуры, которые продолжаются и по сей день. Данная статья представляет метаанализ массива данных, посвященных проблеме «осевого времени». Первая группа критических аргументов касается проблем, связанных с периодизацией и фактической обоснованностью синхронности появления в разных местах Евразии аксиальных учений и религий. Критики концепции Ясперса указывают, что у духовных движений Китая, Индии, Греции и Палестины нет явного общего знаменателя – каждое развивалось по своим причинам и в своем темпе. Многие описанные Ясперсом процессы начались раньше или длились заметно дольше так называемой осевой эпохи; не случилось и мгновенного разрыва между эпохами – скорее, их объединяют отношения преемственности. Ряд исследователей настаивают на том, что осевая эпоха, описанная Ясперсом, не была единственной в истории. Сомнению подвергается и универсальность теории Ясперса, ее применимость ко всем культурам. Дополнительные грани проблемы осевого времени позволяет раскрыть интерес к ней со стороны представителей естественных наук – биологии, климатологии, генетики и др. Данные этих наук все надежнее подтверждают диффузионную теорию исторического процесса А. Вебера, с которой полемизировал Ясперс.

Ключевые слова: философия истории, цивилизация, культура, Карл Ясперс, Альфред Вебер, осевое время.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-65-74

Цитирование: Матвейчев А.О. Осевое время: современные дискуссии // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 65–74.

Axial Age: Contemporary Debates

© 2026 Oleg A. Matveychev

*Financial University under the Government of the Russian Federation,
49, Leningradsky av., Moscow, 125993, Russian Federation.*

E-mail: matveyol@yandex.ru

Received 04.02.2026

The concept of axial time, developed by Karl Jaspers in the late 1940s, generated a lot of discussions among representatives of historical sociology, religious studies and philosophy of culture, which continue to this day. The article is a meta-analysis of a large amount of data on the “axial time”. The first group of arguments concerns the problems related to the periodization and the real validity of the synchronicity of the appearance of axial doctrines and religions in different places of Eurasia. Various critics of Jaspers' concept point out that the spiritual movements of China, India, Greece, and Palestine do not have a clear common denominator – each developed for its own reasons and at its own pace. Many of the processes, described by Jaspers, began earlier or lasted noticeably longer than the so-called axial epoch; there was also no instantaneous gap between the epochs, rather, they are united by a succession relationship. A number of authors insist that the axial epoch, accentuated by Jaspers, was not the only one in history. The universality of Jaspers' theory and its applicability to all cultures are also being questioned. In the era of specialization and microhistory, the concept of axial time is a rare example of a comprehensive idea that connects antiquity with modernity and provides a platform for interdisciplinary dialogue. The data from these sciences tellingly confirms the theory of A. Weber, with whom Jaspers entered into a controversy.

Keywords: philosophy of history, civilization, culture, Karl Jaspers, Alfred Weber, Axial Age.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-65-74

Citation: Matveychev, Oleg A. (2026) “Axial Age: Contemporary Debates”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 65–74.

Понятие осевого времени (Achszeit) было введено К. Ясперсом в 1949 г., то есть вскоре после окончания Второй мировой войны. Философ стремился выявить общие духовные истоки для разных культур, которые могли бы послужить основой взаимопонимания между народами после пережитых катастроф.

Осевое время Ясперс датирует периодом примерно 800–200 гг. до н. э. – именно тогда одновременно и независимо друг от друга в нескольких регионах Евразии возникли принципиально новые религиозно-философские учения и интеллектуальные традиции, оказавшие значительное влияние на последующие эпохи: конфуцианство, даосизм, моизм и легизм в Китае, Упанишады и буддизм в Индии; в Персии пророк Заратустра учил о космической борьбе добра и зла, в Палестине пророками Илией, Исайей, Иеремией была сформирована монотеистическая религиозная традиция, в Греции зародились литература (Гомер), философия (Фалес, Гераклит, Парменид, Платон), историография (Фукидид), наука (Архимед). Практически синхронно в культурах Дальнего Востока, Индии и Запада начинаются интенсивные духовные поиски, появляется рефлексия как феномен: сознание обращается на само себя, мышление становится объектом размышления. Рождается философия. Происходит «открытие того,

что позже стало называться разумом и личностью» [Ясперс 1991, 35] – человек впервые осознает себя как индивидуума, способного к рефлексии и самостоятельному поиску истины, а мир – как целостность, требующую теоретического осмысления. Происходит трансформация традиционных обществ, начинается переход от мифологического восприятия мира к рациональному мышлению и этическим принципам.

Именно в эту эпоху, по Ясперсу, «были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей» [Там же, 33]. Аксиальные (то есть принадлежащие осевому периоду) учения продолжают существовать в том или ином виде и влиять на человечество – напротив, те древние цивилизации, которые не прошли через такой перелом (например, Древний Египет или Вавилон), безвозвратно ушли со сцены истории.

Концепция осевого времени – это не просто вариант исторической периодизации, но философско-историческая теория о едином стержне духовной эволюции человечества. Ясперс видел в ней свидетельство единства человеческого духа: разные народы независимо пришли к сходным прорывам – осознанию универсальных истин, рождению рациональной философии и этической рефлексии. Эта идея закладывала основу для диалога культур, коль скоро у всех великих традиций оказались общие истоки в осевой эпохе.

Простая и изящная концепция породила огромную литературу в сферах исторической социологии, религиоведения и философии культуры. Ее сторонники принимают идею осевого времени как эвристически ценную категорию исторического анализа, способствующую пониманию общих закономерностей развития культуры и религии. Противники подвергают сомнению универсальность предложенной Ясперсом модели и считают, что данная концепция искусственно сглаживает разнообразие исторических процессов.

Наиболее очевидными кажутся проблемы с периодизацией. Многие описанные Ясперсом процессы начались раньше или длились заметно дольше так называемой осевой эпохи. Если, например, в Китае ключевые изменения действительно связаны с эпохой Конфуция (VI–V вв. до н. э.) и последующей эпохой Воюющих царств, то позднеантичные события, в первую очередь, становление христианства (I–IV вв. н. э.), никак не вписываются в створ 800–200 гг. до н. э., хотя по значению сопоставимы с осевыми прорывами. Так корректно ли считать Иисуса или Магомета «неосевыми» только из-за того, что их время наступило позже? Ведь их появление тоже радикально изменило духовную историю. Более того, из рассмотрения выпадают некоторые древние фигуры, предвосхитившие аксиальные идеи. Например, ранним пророком монотеизма нередко называют правившего в XIV в. до н. э. египетского фараона Аменхотепа IV (Эхнатона), который провозгласил культ единого бога Атона, однако Ясперс его в свою схему не включает, трактуя как случайный элемент («то, что удается совершить отдельному человеку или узкому кругу людей, совсем не обязательно должно быть воспринято всем народом и стать характерной чертой его культуры... Астрономия Аристарха (коперниканский мир) не была воспринята в Греции, как не была воспринята в Египте мудрость Аменхотепа и его вера в единого Бога» [Там же, 256]).

Критики концепции Ясперса (И. Моррис, Я. Ассман и др.) полагают, что говорить об осевом времени как о единой эпохе – не что иное, как гиперобобщение. У духовных движений Китая, Индии, Греции и Палестины нет явного общего знаменателя – каждое развивалось по своим причинам и в своем темпе. Сравнение их представляет надуманным: например, китайские мыслители не говорили о трансцендентном Боге или индивидуальном спасении (что было в Израиле и Индии), а греческие философы не создали религии спасения. Каждая культура развивалась в своем уникальном направлении, хотя и сталкивалась со схожими проблемами перехода от архаичных моделей к новым структурам мышления. Если убрать абстрактные формулировки вроде «осевого времени», то останется лишь мозаика несвязанных событий.

По мнению немецкого египтолога Я. Ассмана, Ясперс скорее мистифицировал феномен осевого времени, чем его прояснил, и если мы подставим в ряд «аксиальных»

мыслителей Эхнатона и Магомета, то «загадка синхронности легко оборачивается оптическим обманом» [Ассман 2004, 313]. Ряд историков призывают рассматривать осевую эпоху в преемственности с доаксиальными временами, указывая, что мгновенного разрыва не случилось: так называемые «осевые» мыслители опирались на достижения предыдущих эпох (например, греческие философы – на мифологию Гомера и Гесиода; Будда – на опыт ведической религии; пророки – на традиции Храма Соломона). Следовательно, аксиальный период – скорее эволюция, а не резкая революция. После него тоже не было полного разрыва: мифологическое сознание в виде народной религии и мистических культов долгое время еще доминировало в народных массах, в то время как философия представляло собой достояние весьма узкой прослойки интеллектуалов.

Возник и отдельный спор: была ли осевая эпоха, описанная Ясперсом, единственной в истории? По словам религиоведа Б. Шевела, «концептуальный недостаток логики Ясперса можно выявить, просто отметив, что, помимо важных религиозных и философских традиций, которые, безусловно, возникли в 1-м тысячелетии до н. э., “человек, каким мы его знаем сегодня”, появился также и благодаря возникновению в палеолите языков и социальных моделей малых сообществ, одомашниванию неолитическими народами растений и животных, созданию ранними цивилизациями городов и бюрократических государств, появлению в эпоху Нового времени новых форм технических исследований. Почему же тогда мы должны описывать только один из этих периодов как осевой?» [Schewel 2018 web].

В самом деле, не является ли поворотной эпохой Новое время, период научной революции и великих географических открытий? В XVII–XVIII вв. произошел не менее заметный скачок в мышлении по разным направлениям (секулярная философия в Европе, реформы в Китае, синтез новой индуистской мысли в Индии, интеллектуальный подъем исламской мысли). По мнению израильского социолога Ш. Эйзенштадта, модерность, развернувшаяся в Новое время в Западной Европе, и является «вторым осевым временем» [Eisenstadt 2000]. Французский социолог Ив Ламбер расширяет «второе осевое время» едва ли не до наших дней, относя к его представителям не только И. Ньютона, но и А. Эйнштейна [Lambert 1999]. И, наконец, в последние годы нередко ставится вопрос: нельзя ли считать очередным осевым временем рубеж XX–XXI вв., отмеченный мощнейшим рывком в области цифровых технологий, становлением информационной и культурной глобализации [Вермандер 2022]? Американский политический философ Дж. Торпи говорит о трех осевых эпохах: моральной (совпадающей с ясперсовской), материальной (приходящейся на XIX в., время промышленной революции) и ментальной, происходящей прямо сейчас и ведущей к торжеству искусственного интеллекта [Торпеу 2017]. В любом случае, проблемы с периодизацией учат нас осторожности: история редко укладывается в аккуратные рамки, и осевое время не является строго однородным интервалом, но, скорее, – совокупностью тенденций, растянутых во времени.

Другим аспектом концепции Ясперса, подвергающемся сомнению, является ее универсальность: действительно ли все человечество было затронуто аксиальным сдвигом? Насколько, например, вписываются в нее цивилизация майя, Персия эпохи Ахеменидов? Корректно ли считать их испытавшими влияние «осевых» цивилизаций или же догоняющими их? Можно ли считать «опоздавшими» японскую цивилизацию с ее эпохой Хэйан (794–1185) или цивилизацию майя, чей поворотный период истории, отмеченный появлением городов и календаря, пришелся на IV в до н. э. – III н. э.? Дискуссия об универсальности задает важные вопросы о том, можно ли применять одну и ту же схему к разным культурам без искажений, и где пролегают границы такой схемы? Как не парадоксально, но концепцию осевого времени, которая изначально стремилась объединить Запад и Восток, нередко обвиняют в скрытом евроцентризме и игнорировании вклада в мировое культурное наследие незападных народов («народов без истории», как вслед за Марксом называет их американский антрополог Э. Вульф [Wolfe 2010]).

Критики указывают, что критерии, которыми Ясперс определял «осевость» – рациональность, стремление к трансцендентному единому началу, рождение индивидуального субъекта – отражают ценности одной лишь европейской философской традиции (во многом опирающейся на греко-иудейские корни). По утверждению австралийского религиоведа Дж. Цониса, концепция осевого времени построена на расовых, этнических и религиозных стереотипах колониальной эпохи, и сам термин Ясперса подобно понятию «мировые религии» сохраняет европейский универсализм под языком плюрализма. Иными словами, Запад, признав наряду с собой несколько аксиальных культур, все равно возводит их в модель, удобную для европейского взгляда на историю.

Подобная критика созвучна постколониальной мысли: любые глобальные схемы, пришедшие из Европы, подозреваются в том, что они навязывают единую мерку многообразию мирового развития. В случае осевого времени утверждается, что оно привилегировано линии развития, ведущие к явлениям, важным для Запада (греческая философия → европейская наука, еврейство → христианство → секулярный гуманизм и пр.), игнорируя культуры, не вписывающиеся в эту схему. В частности, вне поля зрения Ясперса остались высокие цивилизации доколумбовой Америки (ольмеки, майя), так же, как и духовные традиции субсахарской Африки или Океании. Таким образом, универсальность осевого времени ставится под сомнение: не проецируем ли мы историю Евразии на историю всего человечества?

Постколониальная мысль призывает внимательнее отнестись к тем культурам, которые не вписываются в ясперсовскую схему, и ценить множественность голосов истории. Например, индийские и китайские ученые могут по-своему истолковывать осевую эпоху: для них она – часть их национального наследия (Будда, Конфуций), но они не хотят видеть ее интерпретацию монополизированной западной наукой. Возникает интересный диалог: с одной стороны, акцентируется многоцентричность осевого времени (несколько равноправных центров: Китай, Индия, Средиземноморье), что соответствует духу деколонизации знания. С другой стороны, сама эта концепция остается продуктом западной философии истории, и поэтому вызывающим подозрение.

Обвинения в евроцентризме напоминают, что ни один глобальный нарратив не свободен от перспективы наблюдателя – и Ясперс как западный мыслитель невольно придал привилегированный статус ценностям рациональности и персональности, исторически культивируемым в Европе. В более общем плане постколониальный анализ поднимает вопрос: нужен ли человечеству единый метанарратив о своих истоках или лучше отказаться от подобных универсалий? В постмодернистском контексте осевое время выглядит как классический метанарратив о рождении Разума и Морали. Его защита (например, Б. Шевелом и др.) часто звучит так: да, это повествование, но оно плюралистично, оно утверждает множество равных истоков цивилизации, а не один (европейский) [Schewel 2018 web]. В этом смысле осевая гипотеза может рассматриваться не как евроцентризм, а, напротив, как первый шаг к децентрации истории, признанию вкладов незападных культур в формирование универсальных ценностей.

О множественных формах модерна как продукте самостоятельного развития различных аксиальных цивилизаций писал Ш. Эйзенштадт. По его мнению, современный мир – это не просто вестернизация, но результат творческого развития разных цивилизационных наследий осевого времени. Отсюда его концепция «множественности модерностей» (multiple modernities): западный путь – лишь один из вариантов, хотя он и возник первым, а другие общества (Индия, Китай, исламский мир и т.д.) модернизируются по-своему, исходя из своих осевых ценностей [Eisenstadt 2000]. Развивая теорию осевого времени, Эйзенштадт приходит к выводу, что ни одна культура не является «неисторической» или «недоразвитой». В каком-то смысле концепция Ясперса воплощает идею единства в многообразии: единый поворотный период, но осуществленный по-разному в разных цивилизациях.

Наконец, в рамках философии истории идут споры о значимости концепции сегодня. Скептики в духе постмодерна могут заявить, что мы ушли от больших схем, но практика показывает обратное: «аксиальный» язык проник и в социологию,

и в богословие. Возрастающий интерес к теме осевого времени показывает, что в повестку дня возвращаются «большие вопросы» социальной и культурной эволюции. В эпоху специализации и микроисторий концепция осевого времени – редкий пример всеобъемлющей идеи, соединяющей античность с современностью. Потому она продолжает притягивать как сторонников, так и оппонентов, обеспечивая платформу для междисциплинарного диалога (между философами, историками, социологами, религиоведами).

Сегодня мало кто уже воспринимает «осевое время» как термин, относящийся к строго очерченной эпохе. Как отмечает религиовед Бенуа Вермандер (Вэй Миндэ), осевое время следует рассматривать, скорее, как аналитический инструмент, позволяющий сгруппировать уникальные явления различных культур, нежели «как историческую реальность, твердо закрепленную во времени (наподобие промышленной революции или той или иной династии)» [Вермандер 2022 web]. Споры теперь идут не о содержании термина или его праве на существование – исследователи задают более конкретные вопросы: что именно произошло в осевую эпоху в каждой культуре, как они взаимодействовали (имело ли место взаимовлияние между ними, либо же они были автохтонны), что стало причиной коренного осевого поворота (рост населения, появление железа, экология, биологические процессы)? Таким образом, дискуссия вокруг осевого времени стимулировала историков и социологов искать многомерные объяснения вместо простой схемы. Тем не менее сама идея о «водоразделе» в интеллектуальной истории остается вполне влиятельной – даже скептики часто исходят из нее, когда обсуждают, например, отличие традиционных обществ от современных.

Термин «осевое время» становится достоянием не только гуманитарных, но и естественных дисциплин, что позволяет раскрыть дополнительные грани проблемы. Представители эволюционной биологии и нейронауки пытаются объяснить феномены культурного перелома через изменения в когнитивных процессах и структуре мозга человека, стимулировавших возникновение абстрактного мышления и морали.

Так, американский нейроэндокринолог Р. Сапольски связал духовный поворот человечества с гормональными изменениями – такими, как снижение уровня тестостерона, сделавшим поведение мужчин менее агрессивным и более восприимчивым к альтруизму и сотрудничеству [Сапольски 2020]. Это позволило развивать общественные институты и разрабатывать первые этические системы. По мнению итальянского нейробиолога Дж. Риццоллатти, к формированию гуманистической этики и религиозных традиций, основанных на любви и сострадании, привело развитие зеркальных нейронов, позволяющих человеку понимать эмоции и намерения окружающих [Риццоллатти, Синигалья 2012]. А когнитивный психолог С. Пинкер высказал гипотезу о влиянии увеличения лобных долей мозга на умение планировать будущее и предвидеть последствия действий [Пинкер 2017]. Благодаря таким качествам человек смог осознать конечность жизни и приступить к разработке моральных и религиозных концепций, обеспечивающих смысл и порядок в повседневной жизни.

Феномен осевого времени пытаются объяснить не только биологи. Так достаточно популярной является концепция, связывающая возникновение осевого времени с незапамятными изменениями климата, которые могли стать триггером для одновременного появления в различных уголках Евразии философских и религиозных систем (С. Сандерсон, М. Островски и др.). Все новые аргументы находят и представители других наук, в том числе изучающих исторические миграции индоевропейских народов (лингвистика, фольклористика и культурология, археология, генетика и палеогенетика).

Известно, что у самого Ясперса каузального объяснения описанного им удивительного параллелизма не было – философ объяснял его духовным единством человечества, питаемым из некоего таинственного трансцендентного источника. Различные социальные условия – политическая раздробленность, бесконечные войны и вызванные ими тяготы жизни, сомнения в справедливости вековых устоев, – по мнению Ясперса, не раскрывают тайны феномена осевого времени, поскольку сами являются его составной частью. «Может создаться впечатление, – оговаривается он, – будто,

не признаваясь в этом, я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только *salto mortale* из сферы познания в сферу видимости познания, но и непозволительной навязчивостью по отношению к божеству. Я стремлюсь только опровергнуть удобное и, по существу, ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного развития человечества... стремлюсь сохранить этот вопрос открытым и оставить место для возможных новых концепций, которые мы теперь даже не можем себе представить. Удивление перед тайной является само по себе плодотворным актом познания, источником дальнейшего исследования» [Ясперс 1991, 48].

Как слишком рациональную версию Ясперс отвергал и теорию А. Вебера [Ясперс 1991, 46–47]. Знаменитый немецкий социолог полагал, что причиной «духовного обращения больших частей... человечества, – точнее всех значительных тогдашних культурных регионов западной и южной Евразии, от китайцев на востоке до греков на западе, – к вопросу о смысле существования и к разработке универсальных религиозных, философских и художественных толкований бытия» могла являться экспансия индоевропейских кочевых племен [Вебер 1998, 218]. Тип сознания арийских и дорийских племен, характеризующийся стремлением к экспансии, к риску, к «свободному существованию в большом пространстве», противоположный менталитету зависимых от обрабатываемой ими земли пеласгов, жителей Междуречья, Нила и других аграрных народов, способствовал формированию условий для наступления осевой эпохи [Вебер 1998, 219]. Как можно заметить, А. Вебер был сторонником так называемой диффузионной теории исторического процесса, полагающей (в отличие от доктрины автохтонизма) главным фактором развития культуры народов распространение фундаментальных идей из одних центров в другие. Эта теория до сих пор имеет большое число сторонников как в естественных, так и в гуманитарных науках.

Евразийские миграции индоевропейских народов начали изучать еще в XIX в. А в 1880-х гг. немецкий филолог О. Шрадер впервые дислоцировал «колыбель» индоевропейцев в южнорусских степях, естественном ареале лошади [Шрадер 1913, 29–30]. В 1920-х гг. эта гипотеза доказывалась британским археологом Г. Чайлдом, настаивавшим, что очагом масштабной экспансии индоевропейцев была Причерноморско-Каспийская степь – именно отсюда во II тыс. до н. э. они начали свое «просачивание» по всему континенту, неся свою культуру, язык и монотеистическую религию [Чайлд 2020, 14]. В середине XX в. эта идея получила развитие в виде «курганной гипотезы» М. Гимбутас.

Настоящую сенсацию вызвало открытие в начале XX в. так называемого сейминско-турбинского феномена, с которым были связаны принципиальные инновации в области металлургии и металлообработки (об истории вопроса см. [Черных, Кузьминых 1989, 5–10]). Сейминско-турбинский феномен (далее СТФ) принято рассматривать не как отдельную археологическую «культуру» в общепринятом смысле, а как транскультурный комплекс, распознаваемый по очень характерному набору бронзового оружия (наконечники копий, топоры-кельты и ножи-кинжалы с навершиями в виде головы оленя) и других изделий из оловянистой бронзы, при изготовлении которых использовалась технология тонкостенного литья. Само название СТФ происходит от открытого в 1912 г. Сейминского могильника в низовьях Оки и кладбища у села Турбино под Пермью, раскопки которого начались в 1924 г. Именно там были обнаружены первые металлические находки указанного типа.

Широта ареала феномена поразительна – от северного Китая через Сибирь и Урал до Финляндии, Балтики и Нижнего Днестра! Распространение технологии началось из района Кузнецкого Алатау, где имелись оловянные месторождения. При этом речь идет не о миграциях одного «народа» и не о механическом копировании отдельных вещей, а о переносе целого технологического пакета: форм и узнаваемой стилистики оружия, приемов литья, создания сплавов, профессиональных навыков литейщиков. Сходные изделия появляются у разных культурных групп, на огромных расстояниях, притом, что местная керамика и прочие признаки часто остаются разными. Именно

поэтому исследователи и говорят о «транскультурном феномене» и о металлургической сети, а не о единой культуре с жесткими этническими границами. По утверждению американского антрополога Д. Энтони, «за пределами своей основной области (Западного Алтая и Среднего Поиртышья) сейминско-турбинский горизонт не составлял единой культуры. Он не имел стандартных типов керамики и поселений или хотя стандартных погребальных обрядов. Скорее, формирующиеся элиты лесостепной полосы Южной Сибири заимствовали технологии металлообработки, возможно под влиянием синташтинских и петровских элит северных степей и в порядке соперничества с ними. ... Скорость и широта распространения этого явления в лесостепной зоне удивительны. По-видимому, новые стили металлических изделий распространялись в большей степени посредством заимствования, нежели миграции, вместе со стремительными политическими изменениями в структуре власти» [Энтони 2023, 601–602].

За более чем сто лет исследований проблемы сейминско-турбинские древности датируются в широких границах от XVII до VIII в. до н. э. Современные радиоуглеродные исследования значительно удревяют феномен, помещая его в интервал XXII–XX вв. до н. э. [Marchenko et al. 2017]. Таким образом, при типологическом сходстве с крито-микенскими, металлические изделия СТФ оказываются на пятьсот лет старше, что доказывает гипотезу о том, что наиболее передовые технологии распространялись, скорее, с севера на юг, а не с юга на север. Сужение хронологического диапазона сейминско-турбинского феномена подтверждает диффузионную теорию: чем уже временное окно, тем труднее объяснить ареал СТФ независимыми локальными изобретениями, и тем убедительнее выглядит быстрое распространение технологий через мобильные группы, обмен и сеть контактов.

По утверждению археологов Р. О'Салливан и Хуэйцю Шао, картина распространения сейминско-турбинских технологий феномен не сводится к прямолинейной схеме «источник – периферия» и ее нельзя описывать как движение вещей вдоль одной магистрали по образцу позднейшего Шелкового пути. Изучая пути распространения бронзовых зеркал и сопутствующих технологий в Центральной Азии и Китае, они пришли к выводу, что в бронзовом веке обмен осуществлялся не по единому «коридору», но «через сложные сети, включающие разнообразные локальные, региональные и дальние связи» [O'Sullivan, Shao 2023 web, 395]. Таким образом, диффузию технологий СТФ необходимо рассматривать как сетевой процесс с целым рядом маршрутов, посредников и стадий переосмысления технологии на местах.

Сетевой характер распространения СТФ демонстрируют и новейшие работы в области палеогенетики. Так, недавние исследования могильника у поселка Ростовка под Омском, произведенные под руководством А. Чилдебайевой, показали заметную генетическую неоднородность людей, связанных с сейминско-турбинским феноменом – они несут смешанные западно- и восточноевразийские компоненты, а сам археологический памятник выглядит как своего рода «плавильный тигель» восточных и западных элементов. Ученые прямо связывают это с сейминско-турбинской металлургической сетью и подчеркивают, что речь идет не о единой популяции, а о более сложном объединении людей разного происхождения. Быстрое распространение передовых металлургических технологий действительно сопровождалось перемещением людей, но эти перемещения не сводились к миграции одной этнически однородной группы [Childebayeva et al. 2024 web]. Таким образом, сейминско-турбинский феномен выглядит не как загадочное «мгновенное переселение», а как ранняя евразийская техносеть. Ее узлами были речные и степные коридоры, обменные контакты, локальные центры переработки и сообщества, готовые принять престижное и эффективное оружие нового типа.

В I тыс. до н. э. территория, бывшая очагом сейминско-турбинского феномена, начали приходиться в упадок. Напротив, на ее бывшей периферии начался бурный рост культуры – в столь далеких друг от друга Китае, Индии, Иране, Палестине, Европе началась описанная Ясперсом осевая эпоха. Несмотря на то, что СТФ не является явлением, связанным исключительно с индоевропейскими народами, диффузионная

теория А. Вебера, с которой так активно полемизировал Ясперс, находит все больше научных подтверждений.

Концепция осевого времени Карла Ясперса за более чем 70 лет существования прошла путь от смелой гипотезы философа-экзистенциалиста до устойчивого элемента интеллектуального ландшафта, вызывающего одновременно и восхищение, и споры. Ее значимость трудно переоценить: идея о том, что в глубокой древности несколько культур независимо совершили рывок к разуму, нравственности и самосознанию, придала новый ракурс пониманию всемирной истории. Ясперс предложил видеть единство исторического процесса не в истории империй, а в созвучии духовных открытий – и этим заложил основу для более инклюзивной философии истории, признающей вклад различных цивилизаций. Сегодня мы знаем, что Ясперс не был полностью оригинален (его предшественники А.Г. Анкетиль-Дюперрон, В. Штраус, Э. фон Ласо, Дж. С. Стюарт-Гленни высказывали близкие догадки), но именно он сформулировал концепцию, стимулировавшую десятилетия межкультурных исследований.

Возможно, главный урок Ясперса для нас сегодня – это признание, что единство человечества заключается не в монолитной культуре, а в созвучии идей, открытых в разных уголках мира и продолжающих диалог через тысячелетия. В эпоху глобальных вызовов этот урок звучит актуально: чтобы двигаться вперед, человечеству необходимо помнить о своих общих духовных истоках, но при этом избегать универсализма, стирающего различия. Концепция осевого времени остается интеллектуальным вызовом – приглашением к дальнейшему осмыслению и, возможно, к переоценке того, что мы считаем осевым стержнем собственной эпохи.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Вебер 1998 – *Вебер А.* Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования // *Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 199–374 (Weber, Alfred, *Der Dritte oder der Vierte Mensch: vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, Russian Translation).

Чайлд 2020 – *Чайлд Г.* Арийцы. Основатели европейской цивилизации. М.: ЗАО Центрполиграф, 2020 (Childe, Gordon V., *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*, Russian Translation).

Шрадер 1913 – *Шрадер О.* Индоевропейцы. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1913 (Schrader, Otto, *Die Indogermanen*, Russian Translation).

Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 28–280 (Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Ассман 2004 – *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Вермандер 2022 web – *Вермандер Б.* «Осевое время» и открытие совместного будущего // Сибирская католическая газета. 2022. 11 авг. URL: <https://sib-catholic.ru/osevoe-vremya-i-otkryitie-sovmestnogo-budushhego>

Пинкер 2017 – *Пинкер С.* Как работает мозг. М.: Кучково поле, 2017.

Риццолатти, Синигалья 2012 – *Риццолатти Дж., Синигалья К.* Зеркала в мозге: О механизмах совместного действия и сопереживания. М.: Языки славянских культур, 2012.

Сапольски 2020 – *Сапольски Р.* Игры тестостерона и другие вопросы биологии поведения. М.: Альпина Нонфикшн, 2020.

Черных, Кузьминых 1989 – *Черных Е.Н., Кузьминых С.В.* Древняя металлургия Северной Евразии (сейминско-турбинский феномен). М.: Наука, 1989.

Энтони 2023 – *Энтони Д.* Лошадь, колесо и язык: Как наездники бронзового века из евразийских степей сформировали современный мир. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023.

References

Anthony, David W. (2007) *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton University Press, Princeton (Russian Translation 2023).

Assmann, Jan (1992) *Kulturelle Erinnerung: Schrift, Erinnerung an das Vergangene und politische Identität in hochkulturellen Gesellschaften*, Verlag C.H. Beck (Russian Translation 2004).

Childebayeva, Ainash, Fricke, Fabian, Rohrlach, Adam Benjamin, et al. (2024 web) “Bronze Age Northern Eurasian Genetics in the Context of Development of Metallurgy and Siberian Ancestry”, *Communications Biology*, Vol. 7, 723, URL: <https://doi.org/10.1038/s42003-024-06343-x>

Chernykh, Evgeny N., Kuzminykh, Sergey V. (1989) *Ancient Metallurgy of Northern Eurasia (Seimin-Turbino Phenomenon)*, Nauka, Moscow (in Russian).

Eisenstadt, Shmuel (2000) “Multiple Modernities”, *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, pp. 1–29.

Lambert, Yves (1999) “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, *Sociology of Religion*, Vol. 60 (3), pp. 303–333.

Marchenko, Zhanna V., Svyatko, Sergey V., Molodin, Vladimir I., Grishin, Artyom E., Rykun, Mikhail P. (2017) “Radiocarbon Chronology of Complexes with Seima-Turbino Type Objects (Bronze Age) in Southwestern Siberia”, *Radiocarbon*, Vol. 59 (5), pp. 1381–1397.

O’Sullivan, Rebecca, Shao, Huiqiu (2023 web) “Exploring Complexity in Bronze Age Exchange Networks by Revisiting the Bronze Mirrors of Central Asia and China”, *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 34 (3), pp. 385–402, URL: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/8A7A35E5B253408FD12B3738F1849003/S0959774323000343a.pdf/div-class-title-exploring-complexity-in-bronze-age-exchange-networks-by-revisiting-the-bronze-mirrors-of-central-asia-and-china-div.pdf>

Pinker, Steven (1997) *How the Mind Works*, W.W. Norton & Company (Russian Translation 2017).

Rizzolatti, Giacomo, Sinigaglia, Corrado (2007) *Mirrors in the Brain – How Our Minds Share Actions and Emotions*, Oxford University Press (Russian Translation 2012).

Sapolsky, Robert Morris (1997 web) “The Trouble with Testosterone”, *Nature Medicine*, Vol. 3, 926, URL: <https://www.nature.com/articles/nm0897-926> (Russian Translation 2020).

Schewel, Benjamin (2018 web) “Should the Axial Age be Renamed?”, *Existenz*, Vol. 13, No. 2, URL: <https://www.existenz.us/volumes/Vol.13-2Schewel.html>

Torpey, John C. (2017) *The Three Axial Ages: Moral, Material, Mental*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Vermander, Benoît (2021 web) “The “Axial Age” and the Invention of a Shared Future’, *La Civiltà Cattolica*, 5 October 2021, URL: <https://www.laciviltacattolica.com/the-axial-age-and-the-invention-of-a-shared-future/> (Russian Translation 2022).

Wolfe, Eric (2010) *Europe and the People without History*, University of California Press.

Сведения об авторе

МАТВЕЙЧЕВ Олег Анатольевич – доктор философских наук, профессор факультета социальных наук и массовых коммуникаций Финансового университета при Правительстве РФ.

Author’s Information

MATVEYCHEV Oleg A. – DSc in Philosophy, Professor of the Faculty of Social Sciences and Mass Communications, of the Financial University under the Government of the Russian Federation.

Незнаковые психо-когнитивные состояния в слово-содержащем семиотическом акте. О (не)полноте лингвистической прагматики и невозможности «собственного значения» слова. Знакоцентризм vs прагматический подход*

© 2026 г. А.В. Вдовиченко

*Институт языкознания РАН, Москва, 125009, Большой Кисловский пер., д. 1, стр. 1;
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, 115184,
ул. Новокузнецкая, д. 23 Б.*

E-mail: an1vdo@mail.ru

Поступила 29.12.2025

В статье подвергается сомнению распространенное в лингвистике, семиотике и философии языка убеждение, что знак способен обладать собственным содержанием («значением», «смыслом», «означаемым» и др.). Для этого рассматривается сложившееся в лингвистической прагматике разделение на дейктические и недейктические единицы языка: одни лексемы будто бы обладают полноценным содержательными свойствами, другие приобретают значения только в акте коммуникации. В рамках коммуникативной модели смыслообразования констатируется невозможность слова иметь собственное значение ввиду того, что любое тело знака представляет собой всегда только след личного психо-когнитивного процесса, входит в состав организованной актором попытки коммуникативного воздействия. Вербальные данные не обладают содержательным тождеством, если не возводятся к данному когнитивному режиму сознания данного актора. Когнитивные состояния, в свою очередь, не имеют знаковой формы, и одновременно являются подлинным основанием мыслимого контента. Признание ошибочности автономного языкового значения дает возможность более последовательно реализовать прагматическую установку на понимание семиотического актора (а не знака), его незнаковых когнитивных режимов. В статье предлагается понятие полимодальной слово-содержащего семиотического воздействия как более естественной единицы коммуникативного процесса, вместо речевого акта, языковой игры, прагмемы и др., в которых так или иначе сохраняется понятие самоорганизованного вербального языка и собственного значения вербальных единиц.

Ключевые слова: прагматика, дейктические и недейктические единицы языка, собственное значение слова, коммуникативная модель, языковая модель, попытка семиотического воздействия, незнаковое когнитивное состояние, понимание семиотического актора.

УДК 81.13

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-75-85

Цитирование: *Вдовиченко А.В.* Незнаковые психо-когнитивные состояния в слово-содержащем семиотическом акте. О (не)полноте лингвистической прагматики и невозможности «собственного значения» слова. Знакоцентризм vs прагматический подход // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 75–85.

*Исследование выполнено в рамках проекта FMNE-2024-0001, поддержанного Министерством образования и науки РФ.

Non-Symbolic Psycho-Cognitive States in a Word-Containing Semiotic Act. On Linguistic Pragmatics and The Impossibility of a Word's “Proper Meaning”. Sign-centrism vs. Pragmatic Approach*

© 2026 Andrey V. Vdovichenko

*Institute of Linguistics, Russian academy of Sciences, 1 b.1, Bolshoi Kislovskii per., Moscow, 125009,
Russian Federation; Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities,
23b, Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russian Federation.*

E-mail: an1vdo@mail.ru

Received 29.12.2025

This article challenges the common belief in linguistics, semiotics, and the philosophy of language that a sign possesses its own content (“meaning”, “sense”, “signified”, etc.). To this end, it examines the division established in linguistic pragmatics between deictic and non-deictic units of language: some lexemes possess fully-fledged substantive properties, while others acquire meaning only in the act of communication. Contrary to the linguistic perspective on verbal data, the article, within the framework of the communicative model of meaning formation, asserts the impossibility of a word having its own meaning, given that any sign body is always only a trace of a personal psycho-cognitive process, part of an attempt at communicative influence organized by the actor. Verbal data, including text, do not possess a substantive identity unless they are traced to a given cognitive mode of consciousness of a given actor. Cognitive states, in turn, do not possess a symbolic form, yet they are the true foundation of conceptual content, which in linguistic theory is often metaphorically associated with the body of a sign, analogous to physical bodies possessing their own properties. Recognizing the fallacy of autonomous linguistic meaning allows for a more consistent implementation of a pragmatic approach to understanding the semiotic actor (rather than the sign) and its non-symbolic cognitive modes. This article proposes the concept of polymodal word-containing semiotic influence as a more natural unit of the communicative process, replacing speech acts, language games, pragmemes, and other concepts that somehow retain the concept of self-organized verbal language and the inherent meaning of verbal units.

Keywords: pragmatics, deictic and non-deictic units, proper meaning of a word, communicative model, language model, attempt at semiotic influence, non-sign cognitive state, understanding of a semiotic actor.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-75-85

Citation: Vdovichenko, Andrey V. (2026) ‘Non-Symbolic Psycho-Cognitive States in a Word-Containing Semiotic Act. On Linguistic Pragmatics and The Impossibility of a Word’s “Proper Meaning”. Sign-centrism vs. Pragmatic Approach’, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 75–85.

* This work was supported by the Ministry of Education and Science of the Russian Federation under project FMNE-2024-0001.

Возникновение в вербальной последовательности мыслимого контента (то есть «значения», «смысла», «семантики», «означаемого», «содержания», «плана содержания», «оценки», «эмоции» и др.) классическая лингвистическая теория (например, Ф. де Соссюр), а также классическая семиотика и философия языка (например: [Платон 1990; Pierce 1906; Потебня 1999; Хайдеггер 1993; Гадамер 1988] и др.), связывают непосредственно с телами знаков, которые рассматриваются как элементарный состав интерпретируемого смысло-формального единства. Последующее появление в поле теории идеи действия (воздействия), производимого «говорящим» (например, Остин), как правило, не вызывает, казалось бы, ожидаемого переосмысления сложившегося классического *status quo*, ввиду того что действие, с точки зрения классической теории, считается *идентичным используемому в нем знаковому составу* («действие говорящего – произнесение данных слов»), а знаковый состав по умолчанию признается *единообразным* для всех участников языкового (знакового) коллектива. В результате индивидуальность семиотического поступка оказывается детерминированной всеобщими свойствами самих знаков, как, например, общий для всех вербальный язык охватывает всех носителей и знатоков языка и тем самым вынуждает каждого «говорящего» быть всего лишь очередным статистическим пользователем всеобщих единообразных слов (например: [Деррида 2000]). Так, Ф. де Соссюр, несмотря на признание за единицами языка психического контента, настаивает на их тождестве среди пользователей, тем самым помещая психику (и сознание) в непреодолимый замкнутый круг вербальных знаков.

Такой подход ведет к своего рода знакоцентризму в гуманитарном поле. Крайними формами этой тенденции можно считать признание вербальности (и в целом знаковости) человеческого мышления (идентичности форм говорения/письма и психо-когнитивных процессов – например: [Выготский 1982]), семантическую автономность слова (например: [Лосев 1990]) и вербального текста (например: [Лотман 1992]), смерть автора [Барт 1994], механистичную интерпретацию вербальных структур как суммы слов (повсеместно), введение языковой картины мира и зависимости от нее говорящего (например: [Гумбольдт 1984]). По сути сама языковая модель словосодержащего семиотического процесса представляет собой реализацию *принципа знакоцентризма*, возникающего из убеждения, что, кроме всеобщих слов-знаков, в слово-содержащем акте нет иных носителей контента (Платон в «Кратиле» (425d), рассуждая устами Сократа о значениях («правильности») имен, даже рискуя показаться смешным, признает, что «у нас нет ничего иного, к чему мы могли бы прибегнуть», кроме звуко-буквенных вербальных форм).

Однако в русле самой классической лингвофилософской традиции не могло не возникнуть подозрение, что в актуальных вербальных структурах, кроме коммунальных слов, должно присутствовать *что-то еще* в качестве «смыслообразователя». В самом деле, сложно, например, не заметить, что «единообразные грамматикализованные слова языка» произносятся/пишутся *кем-то*, и что контент одного и того же слова может существенно варьироваться в зависимости от этого «ситуативного» прагматического признака. При этом мнимо автономная и всеобщая форма слова не обладает собственными указателями на произносившего/написавшего, но от последнего полностью зависит модус понимания данного слова. Так, скажем, слово [надежда] не может означать кого-то/что-то само, пока не определен говорящий, называющий кого-то/что-то данным «всеобщим знаком» здесь и сейчас. Для понимания контента слова – данного и, как выяснится, любого другого – оказывается необходимым не само тело знака, а гораздо более комплексный феномен – *процесс* означивания, производимый актором в каких-то целях.

Иными словами, обладатель сознания («говорящий/пишущий»), обязательно присутствующий в вербальном акте, парадоксальным образом вовсе не предусматривается языковой моделью, но, будучи как минимум организатором акта, он заведомо играет существенную роль в происходящем и потому претендует на законное место в описательной схеме. К тому же, забегая вперед, заметим, что *мыслимое воздействие*

на постороннее когнитивное состояние (то есть целевая причина, или смысл, любого семиотического акта, не замечаемые классической языковой моделью) можно локализовать только в сознании говорящего, но не в коммуналном языке.

Прагматический подход, или *прагматика* как методологический принцип, раздвигает границы языковой модели как раз вследствие ориентированности на пользователя знаков, который сквозь звуки, морфемы, слова и языки все же возникает в теоретическом поле лингвистики и семиотики. При условии *последовательной реализации прагматической установки* в описании словосодержащего акта, пользователь, то есть не скованный знаками обладатель сознания, требует радикальной трансформации общей модели смыслообразования в знаковой структуре.

На примере дейктических слов (полноценно представляющих, как будет показано далее, все прочие слова и не имеющих принципиальных отличий от «не-дейктических») можно наблюдать незнаковое *психо-когнитивное состояние* как смысловой предел интерпретируемого акта, при этом сам интерпретируемый акт далеко не совпадает со своим знаковым составом и не исчерпывается им. То, что производится и понимается в коммуникативном акте, представляет собой психо-когнитивный контент, совершенно реальный для обладателя сознания, но не заданный (не детерминированный, не связанный с) непосредственно знаками. Процедура интерпретации знаков (а также иных параметров данной попытки семиотического воздействия), как со стороны актора, так и со стороны прямого или косвенного реципиента, заключается в своего рода возвращении к незнаковым состояниям, единственной твердой почве семиотической процедуры, несмотря на «размытость» и скрытость этих состояний. В свою очередь, знаковые структуры, некогда рассматриваемые при описании семиотического акта в качестве главных и единственных элементов смыслообразования, обнаруживают нетождественность (вариативность, нестабильность, неопределенность) своих «значений» как раз по причине того, что в реальном коммуникативном смыслообразовании так или иначе присутствуют (констатируются, интерпретируются, изыскиваются) *не обусловленные знаками психо-когнитивные основания* семиотического процесса.

Собственные и коммуникативные (дейктические) значения единиц

Выделение дейктических слов в отдельную категорию лексических единиц возникает на почве коммуникативно ориентированных (то есть прагматически направленных, но зачастую не достигающих полноты) размышлений о содержательных свойствах вербальных данных: предполагается, что одни слова имеют присущие им языковые значения, другие, дейктические, приобретают значения только в акте коммуникации. Например (здесь и далее в качестве образчика языковой интерпретации, с которой, как правило, комбинируется прагматическая установка, приводится статья [Успенский 2011]): «Дейктическими принято называть слова, которые соотносятся со своими обозначаемыми не непосредственно, но в процессе коммуникации, то есть не в *языке*, а в *речи*, – иначе говоря, через речевой акт. В обычном случае слова относятся в нашем сознании к некоторой реальности – актуальной или виртуальной – независимо от процесса коммуникации. Так, например, слово *стол* служит для обозначения любого члена открытого класса отождествляемых объектов, которые ассоциируются на основании тех или иных характеристик. Такого рода классификация представлена в языке, которым мы пользуемся, – независимо от того, имеет ли место процесс коммуникации, то есть в отвлечении от речевой деятельности. Дейктические слова между тем непосредственно относятся к акту коммуникации и только опосредованным образом – через речевой акт – соотносятся с той реальностью (актуальной или виртуальной), которая является предметом коммуникации. Эти слова не обладают абсолютно независимым содержанием, в полной мере абстрагированным от акта коммуникации» [Успенский 2011, 4].

Разделение на собственное (независимое, языковое) значение слова, с одной стороны, и возникающее (коммуникативное, контексто-зависимое, несобственное) значение,

с другой, обозначилось в теории языка и познания уже на ранних стадиях, проявившись, например, в выделении класса местоимений по признаку употребления в речи вместо «настоящих», имеющих полноценные значения, имен (*греч.* *antonymia* «вместо-именные» [Комарова, Шадрин 2010, 34]; ср. *санскр.* *sarvanama* «имя для всего» [Greenberg 1986, XVII]), в признании предварительной обусловленности понимания слов (предпосылочного знания, например, стоический *prolepsis, praenotio* [Габдуллин 2014, 59–60]), во введении понятия «контекст», востребованного по преимуществу в античной риторике, в теории и практике христианского истолкования Писания [Богданов 2010]. В этих наблюдениях вербальные единицы (которые, якобы, суммируясь, со всей очевидностью составляют собой значимые высказывания), в некоторой своей части предстали в неожиданном ракурсе – не автономными и стабильными в своем контенте, а, скорее, *формируемыми данностями*, которые создаются *ad hoc* как бы извне – другими единицами («именами»), вводимыми предпосылками, вариативным контекстом.

В более обширной теоретико-методологической перспективе постулирование «своего значения» знака (слова), с одной стороны, и последующее наблюдение за его использованием («значением в употреблении»), с другой, оборачиваются констатацией известных дихотомий: правило *vs* узус, язык *vs* речь (речевая деятельность), предложение *vs* высказывание, язык *vs* «присвоенный» (авторский, индивидуальный) язык (идиолект), язык *vs* «речевой акт», язык *vs* дискурс, буквальное *vs* фактическое значение, первичное *vs* вторичное значение, язык *vs* «языковая игра», «симметричное» *vs* асимметричное строение знака, языковая *vs* ситуативная семантика, язык *vs* коммуникация, семантика/синтактика *vs* прагматика, и пр.

Причина введения этих оппозиций, призванных «объять» и «учесть» замечаемую нестабильность контента в знаке, состоит в изначальном (спонтанном) стремлении теоретика *навязать знаковому телу присущие ему всеобщие содержательные свойства* (например, значения словам в рамках «языка»; ср.: «Только через речевой акт действительные слова соотносятся со своими денотатами. В обычном случае связь между словами и денотатами – иначе говоря, идентификация предметов или явлений – осуществляется через значения» [Успенский 2011, 4]). Однако при встрече с реальностью эти свойства оказываются не настолько всеобщими, конкретными и постоянными, чтобы знаку («тело плюс контент») можно было приписать ту же меру определенности свойств, какой обладает *отдельный физический предмет*, – то, чему изначальное в упрощенной семиотической схеме уподоблен знак.

Так, даже в том случае, когда слово рассматривается как intersубъективно существующее «название»/«имя» какой-то вещи/явления (то есть при предельно упрощенном объяснении контента в слове, по аналогии со свойством физической вещи), неизбежно возникает *проблема многозначности*, замеченная уже Аристотелем («Об истолковании», 16a). Несмотря на декларированную способность слов «по установлению» (*греч.* *kata thesin*) означать предметы и явления [Аристотель 1978б, 91], при ближайшем рассмотрении сторонник упрощенной семиотической схемы (модульного единства «тело знака – значение») не может не признать, что сам фонетический (или фонетико-графический) комплекс не способен предъявлять определенное «означаемое» ввиду того, что «число слов ограничено, ограничено и множество речений, предметы же беспредельны по числу. Поэтому неизбежно одно и то же речение и одно и то же слово означают многое» («О софистических опровержениях», I, 5; курсив мой. – А.В.) [Аристотель 1978а, 547].

Поясняя Аристотеля, нужно отметить, что такую неопределенность «собственного значения слова» можно констатировать как вне границ «родов и видов», так и внутри одного «рода и вида»: скажем, русское слово [язык] одновременно «означает» мускульный орган в ротовой полости и средство общения (разные рода/виды), но также и различные «языки» (разные представители одного и того же рода или вида – мускульного органа или средства общения, например, восточно-семитские *языки*, собаки с высунутыми *языками*). Ясно, что способность данного слова «означать» неопределенное

число различных объектов не может считаться семантической («означающей») функцией данного слова, поскольку функция как упорядоченное соответствие между множествами (в данном случае множеством «знаковых тел» и множеством объектов обозначения) как раз отсутствует. В отношениях между объектами и «означающими» их словами языка (математическую) функцию констатировать нельзя. Поэтому на основании идеи *собственного значения* (ср.: [Успенский 2011, 4]) объяснить словообразование данного слова не представляется возможным.

Так, приведенное в статье Б.А. Успенского слово *стол* как обладающее собственным языковым значением [Там же], не может доподлинно свидетельствовать о нем ввиду аристотелевской «многозначности». В самом деле, данный фонетический комплекс, во-первых, может обозначать *любой* из «обычных» столов, то есть предметов мебели, обладающих поверхностью для размещения на ней предметов (многозначность в рамках одного и того же рода или вида), но, во-вторых, может «обозначать» также и паспортный стол, стол находок, стол заказов, стол трамплина, стол станка, диетический стол, прозвище человека (многозначность различных видов и родов) и др.

Здесь-то, заметим, у добросовестного теоретика и возникают сомнения, заставляющие при интерпретации данного (якобы «самозначного») слова прибегать к понятиям контекста, пресуппозиции, других слов, что фактически подтверждает, что контент данного «знака» формируется каким-то иным способом, не вследствие наличия значения в нем самом.

Значение слова как метафора

В самом деле, «наличие значения/смысла в слове» представляет собой лишь *метафору*, созданную на основе *уподобления слова материальному предмету* («вещи»), обладающему собственными неотъемлемыми свойствами (скажем, данное яблоко обладает своим цветом, весом, размером, формой и пр.). Эта метафора, допустимая в упрощенных (бытовых) рассуждениях о словосодержащих актах и их элементах, сущностно не точна и не верна ввиду того, что любой семиотический объект *заведомо не обладает свойствами* тех предметов/явлений, которые он «обозначает» (не говоря уже об указаниях на «невещественные» значения, приписываемые вербальным элементам – грамматические значения, модальности, оценки, интенции и пр.).

Так, знаковое тело *стол* не обладает само формой, цветом, весом и пр. «стола» – конкретного и всех вместе предметов мебели, учреждений, угощений, специфических наборов употребляемых в пищу блюд и продуктов, человека (людей) по прозвищу *стол* и пр. Специфика любого семиотического – в отличие от физического – объекта заключается в обязательном психо-когнитивном опосредовании, в непрременном участии какой-то «когнитивной призмы», где происходит моментное соединение знакового тела с конкретным понимаемым контентом. В самих объективно существующих знаковых телах (и в составленном из них коммунальном «языке») это соединение невозможно ввиду отсутствия данной «когнитивной призмы», производящей данное сопряжение в каких-то целях. Реальным «означающим» в любом семиотическом акте заведомо является не знаковое тело (фонетическое клише), а тот, кто обладает способностью ассоциировать мыслимые объекты, то есть семиотический актер. Несмотря на распространенную метафору «собственного значения слова» (ср.: [Там же, 8]), у знакового тела (клише) в области контента *нет и не может быть ничего «своего»*, поскольку любой условно обособляемый знаковый комплекс всегда и исключительно есть лишь *след личного психо-когнитивного процесса*, который принципиально отсутствует в автономном знаковом теле на любом уровне исследования (в отличие от физического предмета с присущими ему собственными свойствами). В ходе распространенных попыток интерпретировать знак не могут обнаруживаться его «собственные» свойства (которых нет), эти попытки так или иначе ведут к подлинному источнику содержания – психо-когнитивному состоянию, единственной твердой почве словообразования в семиозисе. Контент «знака» всегда полагается за пределами знакового

тела, требует его воссоздать в интерпретации, реконструировать когнитивный статус актора.

Иными словами, в семиотической ситуации действует и понимается не знак (знаки) языка, а пользователь знаков, что само по себе составляет квинтэссенцию прагматического подхода в объяснении знаковой (вербальной) структуры (ср. отношение говорящего к знаку у Морриса [Morris 1938, 6; Morris 1946, 219] и др. как главный принцип конституирования прагматики). Интерпретируется, таким образом, не сама знаковая последовательность, а семиотическая активность коммуниканта (воображаемая, наблюдаемая, гипотетически воссозданная и пр.). Понимается то, что происходит в данный момент в сознании актора (а это, в свою очередь, изначально лишено знаковой формы, представляет собой психический феномен переживания, представления и пр.; так, видение предмета, или воспоминание о данном предмете, или переживание чувства/эмоции – боли, голода, радости, стыда, жалости и пр. – не имеют знаковой формы; о незнакомости психического контента, см. далее, часть 2).

На фоне неспособности слова к автономному словообразованию, с одной стороны, и психо-когнитивных оснований слово-содержащего процесса, с другой, *несколько теоретических позиций* оказываются принципиально важными для *последовательной реализации прагматического подхода* к вербальным данным. Нужно заметить, что оппозиционирующая прагматической *языковая установка* (внутренне обоснованная «метафорической» концепцией «собственного значения слова») всегда так или иначе сохраняется в качестве методологического инструмента даже в прагматически ориентированных исследованиях, где внимание к *употреблению* знака декларируется как руководящий принцип. В попытках комбинировать языковой подход с прагматическим неизбежно возникают очевидные концептуальные нестыковки, спровоцированные, в конечном счете, желанием теоретика опереться в рассуждениях на идею *языкового* («собственного», *абсолютного*) значения слов, которые, напротив, постоянно свидетельствуют о неспособности иметь какие-либо собственные свойства (так, Б.А. Успенский предполагает, как эксплицитно, так и по умолчанию, что для понимания вербальной структуры необходимо обнаружить *определенные свойства* самих указывающих на что-то лексем, в то время как сам же постоянно констатирует *вариативность* контента в дейктических и недейктических словах, в том числе способность одной и той же лексической единицы выступать в качестве дейктической и недейктической: «Обычно (по умолчанию) слова *вперед, назад или направо, налево* предполагают ориентацию на говорящего. Вместе с тем нетрудно представить себе ситуацию, когда их употребление ориентировано на слушающего или на кого-то, кто не является ни говорящим, ни слушающим... Эти слова могут иметь также недейктический смысл, не будучи соотносены с участниками коммуникации» [Успенский 2011, с. 7]; ср. также понятия *языковой игры* [Витгенштейн 1994, 82; 99], *речевого акта* [Остин 1999; Сёрл 2010], *прагмемы* [Meu 2001; Meu 2016], в которых, несмотря на прагматический вектор, сохраняется идея языка и собственного содержания его единиц). Приводимые теоретические позиции необходимы для последующего уточнения прагматического по своей сути вопроса о сходстве/различии дейктических и иных слов:

1. Конечным искомым в процедуре порождения/интерпретации знаковых тел (сказанных/написанных слов, словосочетаний, предложений, текстов) являются не сами фонетические/фонетико-графические клише, а стоящий за ними *актор*, который совершает *здесь и сейчас*, в том числе с вовлечением данных знаковых тел, *попытку изменить какое-то внешнее мыслимое им когнитивное состояние*. Эта попытка прямо обусловлена его собственными когнитивными состояниями – представлениями о мыслимых адресатах и условиях акта, назначенными множествами объектов, фокусами внимания, выделенными признаками, установленными связями, ценностями, эмоциями, индивидуальными интенциями к изменению когниции мыслимого реципиента в данный момент и пр.

2. Семиотический актер, в том числе использующий слова «говорящий», не обозначает (не называет, не отражает и пр.) что бы то ни было *ввиду бессмысленности*

дублирования (называния, подражания, обозначения, отражения, изображения) уже существующего, в том числе «предметов» и «своих мыслей». Тем более, если «обозначаемые» им референты и без того являются общеизвестными «вещами», коммуналными «денотатами» (идеями, сущностями, объектами, явлениями, понятиями, значениями, концептами и пр.).

3. *Задача, которую исполняет семиотический актор, заключается в производимой попытке изменить внешнее когнитивное состояние, в достижении мыслимого результата своего опосредованного воздействия на адресата, в трансформации иного сознания, в обновлении внешнего когнитивного статуса, в провоцировании мыслительной новизны в посторонней когниции, в конечном счете, в создании того, что еще не существует в психо-когнитивной сфере другого обладателя сознания до момента производимого воздействия.* Если метафору «какой-то вещи» все же пытаться сохранить, то *семиотический актор*, беря на себя труд выйти в коммуникативное пространство, не называет/отражает/обозначает уже существующие «вещи», а *старается произвести новую, не существовавшую прежде «вещь»* – новое когнитивное состояние мыслимого адресата.

4. Производиться и интерпретироваться в тождестве, достаточном для интересубъектного понимания, может только коммуникативный акт, или данная попытка семиотического (воз)действия, на основе данного когнитивного состояния семиотического актора, которое воссоздается в процедуре интерпретации («понимается») (подробнее, см., например, [Вдовиченко 2022; Вдовиченко 2024а; Вдовиченко 2024б]). Автономные «слова» и сконструированный из них «язык» (или общеизвестные клишированные формы), не обладая сознанием и конкретным когнитивным состоянием (фокусами внимания, эмоциями, желаниями, ценностями, интенциями, представлениями и пр.), не могут, в отличие от коммуникативного актора, быть носителями контентных свойств («значения», «смысла», «семантики», «означаемого» и пр.). Хотя эти свойства в упрощенной модели слово-содержащего семиозиса метафорически, по аналогии с «неотъемлемыми» свойствами предметов, приписываются знаковым телам, теоретические *попытки представить слова модулями «форма – значение»*, то есть постулировать их собственный контент, закрепленный за данным знаковым телом (см., например: [Успенский, 2011]), *не могут быть успешными* вследствие индивидуально-когнитивного опосредования любого означивания, вследствие психических, интеллектуальных, культурных, социальных, моментных и пр. различий среди «носителей языка». Отражением контентной вариативности является упомянутая концепция «многозначности слов».

5. Любое тело знака в составе слово-содержащего коммуникативного акта представляет собой *намек* на конкретный психический (когнитивно-эмоциональный) процесс. Любое «знаковое тело в употреблении» есть *след* какого-то режима сознания, который может быть восстановлен по *множеству* полимодальных параметров совершения коммуникативного, в том числе слово-содержащего, акта (вследствие этого нужно, скорее, говорить о всегда комплексном *семиотическом акте*, вместо одноканальных языковых, жестовых, графических и пр. актов). *Смысловым пределом* значения данного, выделенного в конкретном действии «знака» является не его собственные свойства (носителем которых автономное знаковое тело выступать не может), а мыслимый пользователем контент. Прагматический вектор в сторону пользователя фактически означает оправданное требование воссоздать какое-то психическое состояние – *конкретный эмоционально-когнитивный режим*, имевший место при вовлечении в акт данного знакового тела, что зачастую условно рассматривается как «определение значения знака». В обнаружении конкретного когнитивного состояния (режима сознания) состоит процедура интерпретации, зачастую ошибочно называемая «интерпретацией знака». Заметим, что изыскания в области контента данного знака данного языка были бы излишними, если бы язык и его единицы (заведомо известные «носителям языка» или знающим язык) обладали «собственными значениями» (ср. неинтерпретируемые исполняемые команды, которыми обмениваются компьютерные устройства; в отношении таких команд можно говорить о «собственных значениях знаков»,

о наличии модулей «форма – значение», но естественные семиотические действия существенно иные, в них присутствуют не команды, а *намек*, которые нужно разгадать в ходе интерпретации, возвести к источнику намека. Повсеместные ситуации интерпретации «языковых знаков», тем более их недостаточного понимания или полного непонимания, были бы невозможны при условии существования самозначного языка (ср.: [Успенский 2011]), языка-кода (ср.: [Jakobson 1960]), языка – смыслоформальной системы (ср.: [Сосюр 1998] и др.), языка – носителя информации (ср.: [Кубрякова 1996] и др.).

6. *Отсутствие контентного тождества (невозможность «собственного значения») в вербальном теле означает, что слово и словесный текст в естественной коммуникации не являются последним «пунктом назначения», к которому стремятся процедура порождения, производимая говорящим/пишущим, и затем процедура интерпретации, производимая слушающим/читающим. Когнитивное состояние, несмотря на отсутствие в семиотическом пространстве модулей «форма – значение», с различной мерой успешности может быть обнаружено, интерпретировано, воссоздано, понято. Но понимание не происходит исключительно вследствие присутствующих в акте слов (которые не могут сами иметь/воспроизводить значения). В состав коммуникативного действия включены не только слова, но и множество иных параметров, не отраженных в вербальных единицах, но учитываемых самим актором и затем принимаемых к сведению при интерпретации его когнитивных состояний: кто говорит/пишет, в каком психо-когнитивном статусе производит попытку воздействия, какие референты подразумевает в знаковых телах, к кому при этом обращается и в какой момент последовательности действий производит очередной акт, каковы дополнительные обстоятельства и сопутствующие незнаковые действия, и пр. При этом когнитивное состояние актора всегда остается вершиной пирамиды, к которой сводятся значимые параметры смыслообразования в момент порождения и интерпретации семиотического акта.*

7. Семиотический актер, в отличие от мгновенных когнитивных операций, *производит знаковые воздействия последовательно, линейно, шаг за шагом демонстрируя свои усилия по изменению внешних когнитивных состояний на основе собственного акционального («воздейственного») состояния в имеющихся условиях, мыслимых здесь и сейчас. В свою очередь, наблюдатель (в том числе адресат) может понимать только одну данную попытку воздействия (или один момент данного воздействия). Можно условно признать, что порождается и понимается при этом «знак» (вовлеченное в процедуру на данном отрезке предметной последовательности клише), но действительности *здесь и сейчас* понимается сам актер, мыслимый им акт, не совпадающий с числом и объемом условно выделяемых в его составе знаков (которые получают определенный контент только в связи с «означивающим» их обладателем сознания). Поэтому, например, написанный или устный текст, воспринимаемый как замкнутый набор предметных единиц («слов», «предложений», «изображений», «жестов» и пр.), не может представлять собой корректный объект содержательного анализа. Обладатель сознания *не может производить и понимать одновременно несколько попыток воздействий*, в том числе иметь несколько фокусов внимания, разнонаправленных интенций, эмоций, ценностей и пр. В каждый из моментов «вербального текста» воспроизводится и понимается *данное когнитивное состояние воздействующего актора*, который не способен реализовывать свои интенции неопосредованно и все сразу. Поэтому адресат всегда имеет дело с данным «намеком» на акциональное состояние, произведенным в данных мыслимых условиях в данный момент. Так, например, создавая письменный текст, автор в каждом из моментов формирует последовательные попытки изменить внешнюю когницию, пользуясь имеющимися возможностями, в том числе вовлекая слово-содержащие клише. Как сам «автор текста», так и реципиент всегда находятся *в одной точке* развертываемого акта, где симультанно фиксируется когнитивное состояние актора, как со стороны самого актора, так и со стороны интерпретатора. Вербальный текст представляет собой только партитуру последовательно*

разворачивающихся воздействий, по формальным и неформальным признакам которой (телам знаков и другим параметрам) адресатом (наблюдателем) восстанавливаются сами смыслодержащие воздействия. Поскольку понимается коммуницирующий обладатель сознания, а не знак, получают объяснение случаи, когда смыслообразованье реализуется (или может реализоваться) в условиях заведомого недостатка вербальных клише (недоговоренные предложения, обрывочные фразы, фрагментарные надписи, сказанные по ошибке или отсутствующие слова, а также сопутствующие жесты, выражения лица, демонстративное поведение и пр.).

(Продолжение следует)

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 1978а – *Аристотель*. О софистических опровержениях // *Аристотель*. Соч. В 4 т. / Ред. В.Ф. Асмус. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 535–593 (Aristotle, *De Sophisticis Elenchis*, Russian Translation).

Аристотель 1978б – Аристотель. Об истолковании // *Аристотель*. Соч. В 4 т. / Ред. В.Ф. Асмус. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116 (Aristotle, *De interpretatione*, Russian Translation).

Барт 1994 – *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. С.Н. Зенкина. М.: Прогресс, 1994. С. 384–391 (Barthes, Roland, *La mort de l'auteur*, Russian Translation).

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994 (Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Russian Translation).

Выготский 1982 – *Выготский Л.С.* Мышление и речь // *Выготский Л.С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии / Под ред. В.В. Давыдова. М.: Педагогика, 1982 (Vygotsky, Lev S., *Thinking and Speech*, in Russian).

Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988 (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Russian Translation).

Гумбольдт 1984 – *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. яз. под ред. и с предисл. Г.В. Рамишвили. М.: Прогресс, 2000 (Humboldt, Friedrich Wilhelm, von., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Russian Translation).

Деррида 2000 – *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000 (Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Russian Translation).

Лосев 1990 – *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М.: МГУ, 1990 (Losev, Alexey F., *The Philosophy of Name*, in Russian).

Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Семиотика культуры и понятие текста // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи в трех томах. Т.1. Таллин: Александра, 1992 (Lotman, Yuriy M., *Semiotics of Culture and the Concept of Text*, in Russian).

Остин 1999 – *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов? // *Остин Дж.* Избранное / Пер. с англ. Л. Макеевой, В.П. Руднева. М.: Дом интеллектуальной книги Идея-Пресс, 1999. С. 13–138 (Austin, John L., *How to Do Things with Words?*, Russian Translation).

Платон 1990 – *Платон.* Кратил / Пер. Т.В. Васильевой // *Платон.* Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990 (Plato, *Cratylus*, Russian Translation).

Потебня 1999 – *Потебня А.А.* Полное собр. трудов: Мысль и язык / Подгот. текста Ю.С. Рассказова и О.А. Сычева. Комм. Ю.С. Рассказова. М.: Лабиринт, 1999 (Potebnya, Aleksandr A., *Thought and language*, in Russian).

Сёрл 2010 – *Сёрл Дж. Р.* Что такое речевой акт? / Пер. И.М. Кобозевой // *Философия языка / Ред.-сост. Дж.Р. Сёрл*, пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2010. С. 56–74 (Searle, John R., *What is a Speech Act?*, Russian Translation).

Соссюр 1998 – *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Пер. А.М. Сухотина; под ред. Н.А. Слюсаревой. М.: Логос, 1998 (de Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Greenberg, Joseph H. (1986) "Introduction: Some reflections on pronominal systems", Wiesemann, Ursula, ed., *Pronominal systems*, Gunter Narr, Tübingen, S. XVII–XXI.

Jakobson, Roman (1960) "Linguistics and Poetics", Sebeok, Thomas A., ed., *Style in Language*, MIT Press, Cambridge, pp. 350–377.

Morris, Charles W. (1938) *Foundations of the theory of signs*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Morris, Charles W. (1946) *Signs, Language and Behavior*, Braziller, New York.
Pierce, Charles S. (1906) "Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", *The Monist*, Vol. XVI, No. 4, pp. 492-546.

Ссылки – References in Russian

- Богданов 2010 – Богданов К.А. Антропология контекста: к истории «общепонятных понятий» в филологии // Новое литературное обозрение. 2010 № 2. С. 12–30.
Вдовиченко 2022 – Вдовиченко А.В. Коммуникативная референция: к знаку и обратно // Язык. Человек. Культура. Сборник научных трудов, посвященных юбилею М.Л. Ковшовой. М.: Ин-т языкознания РАН, 2022. С. 22–31.
Вдовиченко 2024а – Вдовиченко А.В. Смыслообразование в слово-содержащем семиозисе: анекдоты, демонстрации, некоммуникативные действия // Логический анализ языка. Язык и мир. К столетию со дня рождения Н.Д. Арутюновой. М.: Канцлер, 2024. С. 376–385.
Вдовиченко 2024б – Вдовиченко А.В. Чтение и письмо как когнитивно-коммуникативный процесс // Когнитивные исследования языка. Вып. 5 (61): Когнитивные описания языка: концепции, методы, процедуры. М.; Тамбов: Тамбов, 2024. С. 230–239.
Габдуллин 2014 – Габдуллин И.Р. Становление предпосылочного контекста знания в античном теоретическом дискурсе // Вестник Оренбургского государственного университета. 2014. № 3 (164). С. 58–61.
Комарова, Шадрина 2010 – Комарова З.И., Шадрина Ю.Ю. Проблемное поле местоименности и местоимений: история и современность // Вестник ЮУрГУ. 2010. № 1. С. 32–39.
Кубрякова 1996 – Кубрякова Е.С. Концепт // Краткий словарь когнитивных терминов. М.: МГУ, 1996. С. 90–93.
Успенский 2011 – Успенский Б.А. Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3–30.

References

- Bogdanov, Konstantin A. (2010) "Anthropology of context: towards the history of "commonly understood concepts" in philology", *NLO*, No. 2, URL: <https://ruins.magazines.gorky.media/nlo/2010/2.html> (in Russian).
Gabdullin, Ildar R. (2014) "Formation of the prerequisite context of knowledge in ancient theoretical discourse", *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, Vol. 3 (164), pp. 58–61 (in Russian).
Komarova, Zoya I., Shadrina, Yunona Yu. (2010) "The problematic field of pronouns and pronominals: history and modernity", *Vestnik YuUrGU*, Vol. 1, pp. 32–39 (in Russian).
Kubryakova, Elena S. (1996) "Concept", *Brief dictionary of cognitive terms*, MSU, Moscow, pp. 90–93 (in Russian).
Mey, Jacob L. (2001) *Pragmatics. An Introduction*, Blackwell, Oxford.
Mey, Jacob L. (2016) "Why We Need the Pragmeme, or: Speech Acting and Its Peripeties", Keith, Allan, Capone, Alessandro, Kecskes, Istvan, eds., *Pragmemes and Theories of Language Use*, Springer, Cham, pp. 133–140.
Uspensky, Boris A. (2011) "Deixis and secondary semiosis in language", *Voprosy yazykoznaniiya*, Vol. 2, pp. 3–30 (in Russian).
Vdovichenko, Andrey V. (2022) "Communicative reference: to the sign and back again", *Language. Man. Culture. Collection of scientific papers*, Institute of Linguistics, RAS, Moscow, pp. 22–31 (in Russian).
Vdovichenko, Andrey V. (2024) "Meaning formation in word-containing semiosis: jokes, demonstrations, non-communicative actions", *Logical Analysis of Language. Language and Wordl. In the Honor of Nina D. Arutyunova*, Kanzler, Moscow, pp. 376–38 (in Russian).
Vdovichenko, Andrey V. (2024) "Reading and writing as a cognitive-communicative process", *Cognitive language descriptions: conceptions, methods and procedures*, Tambov Publ., Moscow, Tambov, pp. 230–239 (in Russian).

Сведения об авторе

ВДОВИЧЕНКО Андрей Викторович – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН; профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Author's Information

VDOVICHENKO Andrey V. – DSc in Philology, Lead Researcher, Institute of Linguistics, Russian Academy of Science; Professor, St. Tikhon's Orthodox University for Humanities.

**Н.М. Карамзин в научном наследии Ю.М. Лотмана:
эволюция оценки**

© 2026 г. Н.С. Чижков

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: nik.fall@gmail.com

Поступила 07.01.2026

В статье исследуется эволюция научной позиции Ю.М. Лотмана в отношении творческого и интеллектуального наследия Н.М. Карамзина. Обращение к данной теме обусловлено как значимостью фигуры Карамзина для отечественной интеллектуальной традиции, так и особым местом, которое проблема его наследия занимает в научной биографии Лотмана. В качестве отправной точки анализа рассматривается кандидатская диссертация Лотмана, в которой Карамзин предстает идейным противником А.Н. Радищева и оценивается преимущественно через призму общественно-политических воззрений и «дворянской эстетики». Показано, что эта ранняя позиция формировалась в контексте господствовавшей в советской науке вплоть до середины XX в. идеологической методологии, предполагавшей жесткое противопоставление «реакционного» и «прогрессивного» начал в русской культуре. В рамках этой схемы деятельность Карамзина неизбежно трактовалась как выражение классовых интересов дворянства. В более поздних трудах Лотман осуществляет принципиальный методологический сдвиг. На смену внешней идеологической оценке приходит реконструкция внутренней логики культурного поведения и мировоззрения Карамзина. Исследователь обращается к анализу личности, поведения, языкового самосознания и духовной биографии своего героя, рассматривая их как единый семиотический текст эпохи. Этот переход квалифицируется в статье как становление имманентно-критического подхода, при котором исследователь стремится понять изучаемую личность изнутри ее собственного культурного универсума, не навязывая ей внешних оценочных категорий. В итоге показано, что Карамзин в концепции Лотмана трансформируется из объекта идеологической критики в ключевую фигуру отечественной интеллектуальной традиции.

Ключевые слова: Н.М. Карамзин, Ю.М. Лотман, имманентная критика, эволюция, анализ, идеологическая критика, научная позиция.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-86-96

Цитирование: *Чижков Н.С.* Н.М. Карамзин в научном наследии Ю.М. Лотмана: эволюция оценки // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 86–96.

N.M. Karamzin in the Scientific Heritage of Yu.M. Lotman: the Evolution of Assessment

© 2026 Nikolay S. Chizhkov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: nik.fall@gmail.com

Received 07.01.2026

This article traces the evolution of Yu. Lotman's scholarly position on the heritage of N.M. Karamzin. The subject is significant both because of Karamzin's foundational role in the Russia intellectual tradition and because of the sustained attention that Lotman devoted to him across his career. The starting point of the analysis is Lotman's PhD dissertation, in which Karamzin appears as an ideological opponent of A. Radishchev and is evaluated chiefly through the lens of his socio-political views and what Lotman calls his "noble aesthetics". This early stance, it is argued, was shaped by the ideological imperatives of Soviet scholarship, which demanded a rigid demarcation between "reactionary" and "progressive" currents in Russian culture – a framework that cast Karamzin's activity as an expression of aristocratic class interests. In his later works, however, Lotman effects a decisive methodological reorientation. External ideological judgment gives way to a reconstruction of the internal logic of Karamzin's cultural behavior and worldview. Lotman approaches his subject's personality, conduct, linguistic self-consciousness, and spiritual biography as a unified semiotic text of the age. The article characterizes this transition as the development of an immanent-critical method – one in which the scholar seeks to interpret a historical figure from within that figure's own cultural universe, resisting the imposition of external evaluative frameworks. The outcome of this shift is that Karamzin is reconceived in Lotman's work not as an object of ideological critique, but as a central figure of the Russian intellectual and cultural tradition.

Keywords: N.M. Karamzin, Yu.M. Lotman, immanent critique, evolution, analysis, ideological critique, scholarly position.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-86-96

Citation: Chizhkov, Nikolay S. (2026) "N.M. Karamzin in the Scientific Heritage of Yu.M. Lotman: the Evolution of Assessment", *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 86–96.

Введение

В истории русской культуры Николай Михайлович Карамзин занимает важное место, так как является одним из ключевых преобразователей русского языка, литературы, исторического мышления и концепции национальной идентичности в России конца XVIII и первой четверти XIX столетий. Его наследие неизменно вызывает большой общественный и академический интерес, становясь предметом острых научных дискуссий. Несмотря на огромный вклад отечественного мыслителя в русскую культуру оценки его творческого наследия не всегда однозначны. В русской дореволюционной мысли существовало преимущественно два подхода в изучении творческого наследия Н.М. Карамзина – критико-идеологический и апологетический. Наиболее яркими дореволюционными идеологическими критиками его творчества были: А.Н. Пыпин

[Пыпин 1930], Н.В. Шелгунов [Шелгунов 1874], С.С. Шашков [Шашков 1871], П.Н. Милоков [Милоков 1913] и др. Критико-идеологический подход доминировал и в советской литературе вплоть до середины XX в. Апологетического подхода придерживались М.П. Погодин [Погодин 1866], В.Г. Белинский [Белинский 1953], Н.Н. Страхов [Страхов 1984], П.Б. Струве [Струве 1911], В.В. Леонтович [Леонтович 1995] и др. Апологетический подход прекратил свое существование в Российской империи, однако ненадолго еще сохранился в русской эмигрантской среде.

В советской историографии Карамзина прежде всего воспринимали как историка, писателя и реформатора русского языка. Его философские и общественно-политические взгляды в послереволюционной России, как правило, анализировались поверхностно, а критические оценки нередко носили огульный характер. Однако в 60-е гг. XX в. ситуация существенным образом меняется, так как появляются работы Ю.М. Лотмана [Лотман 1997], Н.Я. Эйдельмана [Эйдельман 1983], Л.Г. Кислягиной [Кислягина 1976] и других исследователей, в которых реализуются принципиально новые подходы к анализу мировоззрения Карамзина и его идейной эволюции (более подробно см.: [Чижков 2023]).

В этом контексте особенно значима фигура выдающегося советского и российского филолога, культуролога и теоретика культуры – Юрия Михайловича Лотмана. Он один из первых всесторонне осмыслил Карамзина и его эпоху, поэтому представляется важным проследить то, как менялось его собственное отношение к личности и творческому наследию отечественного мыслителя и историографа. Ю.М. Лотман прошел путь от строгой критики в кандидатской диссертации до комплексного культурологического анализа в более поздних работах, создав новый тип критического осмысления интеллектуального наследия отечественного мыслителя, который можно назвать имманентно-критическим. Эта трансформация взглядов свидетельствует как о прогрессе научного мышления самого Лотмана, так и об эволюции в гуманитарных парадигмах второй половины XX в.

Кандидатская диссертация Лотмана, отчасти посвященная сопоставительному анализу взглядов Карамзина и Радищева, представляет собой детальное и критически выстроенное исследование: во втором томе диссертации он выявляет противоречия и специфические черты мышления Карамзина в его историческом, культурном и идеологическом контексте. В этом труде историограф нередко предстает в качестве компромиссной фигуры, склонной к эстетизации истории и общественных проблем, а влияние западной культуры в его творчестве формирует амбивалентное отношение к собственной национальной идентичности.

В дальнейшем своем творчестве Лотман вновь возвращается к фигуре Карамзина, к его проблематике, но уже располагая более широкой культурологической рамкой анализа. В последующих работах, написанных после кандидатской диссертации, отечественный исследователь подчеркивает значение Карамзина как культурного посредника и интегратора, человека, который сыграл роль моста между Россией и Западом, элитной и массовой культурой, традицией и новаторством. В этом новом измененном ракурсе Лотман видит вклад Карамзина в формирование российской национальной идеи и исторической памяти.

Таким образом, возникает уникальная возможность проследить в работах Лотмана трансформацию его научного взгляда на Карамзина, который отражает общие тенденции развития гуманитарных наук – от идеологически заряженного анализа к многослойному культурологическому пониманию. Цель данного исследования – раскрыть глубинные причины изменений в подходах Лотмана, определить неизменные и пережившие элементы его интерпретаций, а также показать, каким образом взгляды Лотмана способствовали переосмыслению историко-культурного наследия Карамзина в современную эпоху.

Важность данной темы выходит далеко за пределы традиционной филологической проблематики: обращение к тому, как Лотман конструировал исторический образ Карамзина, способствует более глубокому пониманию многослойности национальной

идентичности, характера культурного диалога России с Европой и методологических стратегий изучения историко-культурных процессов. Данная работа актуализирует не только наследие отечественного историографа, но и методологические горизонты выдающегося советско-российского исследователя.

Н.М. Карамзин в кандидатской диссертации Ю.М. Лотмана: критика и идеологическая оценка

Кандидатская диссертация Лотмана является важнейшей работой для понимания ранней позиции отечественного исследователя по отношению к наследию Карамзина. В этой работе, защита которой состоялась в 1952 г., Лотман демонстрирует высокую степень критической рефлексии, подробно анализируя социально-философские, исторические и литературные аспекты творческого наследия мыслителей.

В диссертации рассматривается творчество Карамзина и Радищева в контексте эпохи конца XVIII в. – времени бурных политических и социальных изменений, эпохи Просвещения и революционных идей. Лотман уделяет особое внимание тому, как каждый из авторов формирует свою концепцию исторического и социального развития России. Карамзин в ней выступает в качестве представителя умеренного реформаторского направления, стремящегося сохранить социальную стабильность и историческую преемственность, тогда как Радищев предстает как радикальный критик существующего порядка.

Методологически Лотман использует сравнительно-исторический анализ, акцентируя внимание в первую очередь на идеологических позициях и культурных предпосылках, которые так или иначе влияют на развитие и становление мысли историографа. Лотман анализирует сложную взаимосвязь личностных особенностей, культурного контекста и исторических обстоятельств, то есть не ограничивается только оценкой творчества Карамзина.

Одним из центральных тезисов Лотмана является характеристика отечественного мыслителя как автора, стремящегося к компромиссу в самых разных сферах – в понимании национальной идентичности, в историческом осмыслении событий, а также в политических установках. Так, например, Лотман считает, что когда мы изучаем вопрос о негативном отношении Карамзина к Французской революции не следует учитывать «Письма русского путешественника», так как они вышли в свет позднее и были написаны уже зрелым Карамзиным, претерпевшим идейную эволюцию под цензурным давлением, которая «не оставила и следа от его настроений 1790–1792 гг.» [Лотман 1951, 297]. Тем самым Карамзин, склонный к внешней гармонизации, по мнению Лотмана, пытался скрыть свое реальное отношение к существовавшим тогда общественным конфликтам. Лотман критикует Карамзина за то, что тот в силу своего привилегированного статуса в обществе и страха перед властью, в отличие от Радищева, избегает радикализма и революционных идей, предпочитая неискреннюю умеренную позицию. В дальнейшем, полагает исследователь, «удары правительственной реакции и, в частности, цензурные потрясения, сказались и на его литературной деятельности» [Лотман 1951, 354], превратив будущие произведения Карамзина в апологику существующего режима, а сентиментально-революционная составляющая, которая наблюдалась в его ранних работах и «Московском журнале», практически полностью отошла в прошлое.

Еще одним важным элементом критики Карамзина становится оценка стиля и метода его как историка. Лотман полагает, что из-за доминирования литературно-эстетического подхода, который подчиняет себя задачам изящного повествования и эмоционального вовлечения читателя, в «Истории государства Российского» снижается научная строгость истории, что превращает ее в инструмент идеологической поддержки существующего строя, где происходит поэтапное оправдание самодержавной власти, и эстетического удовлетворения читателей. Лотман полагает, что историческое повествование у Карамзина часто превращается в романтический нарратив, где

главенствуют красота и эмоциональный эффект, а вместо глубокого анализа появляются исторические события, изображаемые по отдельности и в благоприятном свете. Например, Лотман обращает внимание на то, что вопрос об отношении славян с варягами в начале XIX в. был дискуссионным, а «Карамзин настойчиво проводил мысль о добровольном призвании варягов, причем аргументировал это спасительностью самодержавия» [Лотман 1951, 408].

Не менее значимым аспектом, на который следует обратить внимание в диссертационном исследовании Лотмана является анализ влияния западноевропейской культуры на личность и творчество Карамзина. Этот вопрос отечественный исследователь рассматривает с двух сторон. С одной стороны, Карамзин активно изучает, переводит и использует новаторские западные идеи и методологию, что во многом расширяет культурные горизонты России. Однако, с другой стороны, он в значительной степени остается зависимым и ориентированным на запад, и у него не всегда получается органично перенести иностранные достижения на российскую культурную почву.

На протяжении всей работы Лотман отмечает широкое влияние французской культуры и мысли на интеллектуальное становление русского мыслителя. Однако он практически ничего не говорит о влиянии на мировоззрение Карамзина немецкой мысли, в диссертации Лотмана эта часть интеллектуального наследия историографа остается фактически не затронутой, чего нельзя сказать о его более поздних работах.

В рамках своего диссертационного исследования Лотман приходит к выводу, что основные трудности Карамзина связаны во многом с неспособностью выработать уникальную, внутренне последовательную философскую позицию, благодаря которой можно было бы объединить реформаторские устремления и требования социальной целостности. Не получилось у него это сделать, полагает исследователь, как в силу не полной самостоятельности его мысли, так и из-за его происхождения. «Социально-исторически обусловленная ограниченность мировоззрения Карамзина, дворянский характер этого мировоззрения приводил к тому, что он подчеркивал в наивно-сенсуалистических элементах своего мышления не материалистические, а релятивистские моменты» [Лотман 1951, 320]. Несмотря на серьезную идеологизированность ранней позиции Лотмана по отношению к Карамзину, его исследование задает существенный базис для последующего изучения и переосмысления творческого наследия Карамзина.

Поздние работы Ю.М. Лотмана: культурологический взгляд и имманентная критика

В поздних исследованиях интеллектуального наследия Карамзина, которые публиковались с 1957 г. по 1990 г. наблюдается принципиальное изменение подхода к личности и творчеству Карамзина. Если в своей кандидатской диссертации Лотман выступает как критик отечественного мыслителя, то в более поздних работах он начинает рассматривать его как центральную фигуру своей эпохи. Такая эволюция связана с развитием гуманитарной мысли в советский период и переходом от идеологически заданных подходов к многомерному и глубокому культурологическому анализу.

Карамзин в последующих работах Лотмана перестает быть объектом критики за конформизм и склонность к компромиссам. На первый план выводится его роль культурного посредника и интерпретатора европейских идей, который вводит их в российское культурное пространство. Лотман пишет: «Карамзин завещал русской культуре не только свои произведения и не только созданный им новый литературный язык – он завещал ей свой образ, свой человеческий облик, без которого в литературе пушкинской эпохи зияла бы ничем не заполнимая пустота» [Лотман 1997, 16]. Карамзин теперь рассматривается как архитектор уникальной культурной традиции, объединяющей русские национальные особенности с установками и методологией Просвещения.

Благодаря этому в российской культуре появляются новые рационалистические подходы, ценностные системы и историографические практики. В такой перспективе Карамзин предстает перед читателем в качестве ключевой переходной фигуры от старой модели к новому этапу развития России.

Особый интерес Лотман проявляет к вкладу Карамзина в формирование национального исторического нарратива. Вслед за В.Г. Белинским он считает, что Карамзин выстраивает прошлое России как последовательный и осмысленный процесс, наделяя его цельной повествовательной и философской структурой, которая становится фундаментом массового исторического сознания. Белинский писал: «Одни называются великими... Бессмертие – удел движущихся поэтов. Если и прошли навсегда интересы их времени, – их поэзия непреходяща именно потому, что представляет собой памятник эпохи: так вечно история, написанная великим историком, хоть она и содержит в себе давно прошедшие дела и интересы» [Белинский 1955, Т. 6, 488]; «здесь [в Истории Государства Российского] автор черпал из родных источников, упитан духом исторических памятников» [Белинский 1953, Т. 1, 60]. Лотман полагает, что «Белинский был глубоко прав, указывая на принципиальное отличие “Истории государства Российского” от всего предшествующего творчества Карамзина» [Лотман 1997, 382]. По его наблюдениям исторический труд Карамзина объединяет художественные средства с установкой на создание коллективной памяти, так как его содержание составляет не просто сухая фиксация исторических фактов, а эмоционально окрашенный рассказ, рассчитанный на широкий круг читателей и формирующий культурный код нации. Таким образом, историограф с его «Историей» для Лотмана предстает в качестве создателя первого национального исторического дискурса в России, чье влияние выходит за пределы узкой академической сферы. С этой оценкой творческого исторического наследия Карамзина соглашается профессор О.А. Жукова, полагая, что «его труд является гражданским и научным подвигом», благодаря которому появляется «культурно значимая категория читателя» [Жукова 2016, 114].

Внедряя литературный повествовательный стиль в сухую историческую науку, Карамзин делает историю доступной, живой и эмоциональной, не теряя при этом серьезности и важности ее осмысления. Лотман акцентирует внимание на инновации, которую создает отечественный мыслитель, – это синтез литературного творчества и исторической науки, тем самым он формирует новый тип исторического знания. Карамзин предстает создателем новой культурной оси, где искусство и наука взаимодополняют друг друга и служат единой цели.

Еще один важный аспект позиции Лотмана, претерпевший существенные изменения, касается амбивалентности Карамзина. То, что представлялось исследователю в его ранней работе проявлением слабости и внутренней непоследовательности, теперь рассматривается им как продуктивный ресурс, обеспечивающий гибкость и разнообразие культурных прочтений. Наиболее отчетливо это видно в том месте, где он разбирает влияние И. Канта и И. Лафатера на молодого Карамзина. Он пишет: «Кант и Лафатер как бы замыкали две границы философского пространства эпохи... Карамзин хотел выслушать обоих и не подчинить себя ни одной из точек зрения. Он не торопился встать в ряды каких бы то ни было приверженцев. Он выше всего ценил независимость мысли» [Лотман 1997, 63]. Такой ракурс изучения творческого наследия Карамзина выводит исследования Лотмана далеко за пределы узкой идеологической критики, которая местами проявлялась в его ранней работе. В своих последующих работах он демонстрирует более глубокое понимание национальной культуры, видя в ней подвижный и развивающийся процесс.

Не менее важным аспектом творческого наследия Карамзина, претерпевающим эволюцию в оценках Лотмана становится представление о нем как о фигуре культурного посредничества. Исследователь обращает наше внимание на то, что Карамзин активно перерабатывает западные образы и идеи, а не просто заимствует их, как он полагал ранее. Следовательно, мыслитель формирует для России особую, оригинальную культурную модель. Лотман предлагает рассматривать деятельность Карамзина

«по переносу» западных культурных смыслов на российскую почву исключительно как творческий процесс, включающий в себя как переосмысление, так и применение этих идей в специфически российской ситуации. Тем самым Лотман считает, что можно говорить об активной позиции Карамзина в развитии русской культуры и русского языка, поскольку в ней наблюдается его отход от прямолинейной односторонней ориентации на Западную модель развития. Следует отметить, что Карамзин действительно придерживался этого принципа уже в «Письмах русского путешественника», он публикует свое письмо к Боннету, где, говоря о недостаточной развитости русского языка и отсутствии книг по философии и физике, он предполагает следующее: «Надобно будет составлять или выдумывать новые слова, подобно как составляли и выдумывали их немцы, начав писать на собственном языке своем; но, отдавая всю справедливость сему последнему, которого богатство и сила мне известны, скажу, что наш язык сам по себе гораздо приятнее. Перевод мой может быть полезен – и сия мысль послужит мне ободрением к преодолению всех трудностей» [Карамзин 2009, 208].

Говоря об отечественном мыслителе как о великом деятеле отечественной культуры, Лотман стремится показать, что Карамзин возлагает на себя важную социальную миссию и понимает всю ответственность перед отечественной культурой. В Карамзине Лотман видит фигуру, которая не только осознает масштаб задач национального возрождения и культурного строительства, но и сохраняет при этом баланс между новаторством и традициями, избегая резких социальных конфликтов. Карамзин, по мнению Лотмана, понимал, что формирование национальной культуры – это трудный и долгий процесс, требующий изучения иностранного опыта и выстраивания обновленной системы ценностей, что в некоторых случаях делает из него сложную и неоднозначную фигуру.

Таким образом, мы можем видеть, что последующие работы Лотмана о Карамзине демонстрируют значительное расширение методологического и идеологического инструментария, в рамках которого мыслитель рассматривается как сложный и многогранный феномен отечественной культуры. Рассматривая работы Лотмана, написанные после его кандидатской диссертации, профессор В.А. Китаев пишет: «Отвергая как “предвзятые обвинения”, так и “предвзятую апологетику” в отношении Карамзина, Лотман видит свою задачу в том, чтобы “понять” его позицию» [Китаев 2008, 40]. В этих работах Карамзин действительно предстает уже в качестве актора культурного синтеза и творца новой национальной идентичности и исторического сознания, а идеологическая критика из них исчезает вовсе. Лотман показывает, как личность и творчество Карамзина интегрируются в масштабные процессы общеевропейской модернизации, при этом порождаются новые уникальные российские культурные модели. Такое понимание творческого и интеллектуального наследия историографа отечественным исследователем по сути открыло новые горизонты для понимания роли Карамзина в русской культуре и истории, а также способствовало определению методологических ориентиров для будущих исследований.

Сравнительный анализ подходов Ю.М. Лотмана к творческому наследию Н.М. Карамзина

В своей ранней и более поздних работах Лотман выстраивает две принципиально разные системы оценки, которые в свою очередь связаны с разными историческими и культурными контекстами и методологическими ориентирами. Эти оценки отражают разные парадигмы гуманитарного знания и раскрывают напряжение между идеологической зависимостью и стремлением к целостному культурологическому осмыслению.

В своей кандидатской диссертации Лотман руководствуется строгим критическо-идеологическим подходом, характерным для ранней советской гуманитаристики, которая преобладала вплоть до середины XX в. Схожие по смыслу идеологические

подходы мы наблюдали и ранее, о некоторых из них мы упомянули в начале данной работы. Мы видим, что у раннего Лотмана Карамзин рассматривается главным образом сквозь призму классовой борьбы, социальной динамики и идеологической чистоты. Сам тон анализа достаточно жесткий, что, собственно, обуславливает акцент на компромиссности мыслителя, уклонении от радикальных реформ и его эстетизации истории. Основной задачей этого подхода было выявление столь важных для марксистского историзма «недостатков» Карамзина как мыслителя.

В противоположность этому, в более поздних работах Лотман осуществляет переход к более сдержанной, мягкой культурологической позиции. Диалог культур, интертекстуальные связи, антропологический взгляд и признание внутренней двойственности позиции Карамзина – все это выводится на первый план анализа. Поздний Лотман видит в Карамзине в первую очередь культурного посредника, творца кода национальной идентичности, человека, который обладает сложной и многоплановой ролью, а не политическую фигуру склонную к компромиссам. Его ранняя критика чрезмерного компромисса и уклонения от радикальных трансформаций превращается в поздних текстах в структурную особенность эпохи и культурную стратегию мыслителя, которая позволяет ему быть мостом между традициями и новаторством, объединяя разные социальные группы.

В диссертационном исследовании западное воздействие на Карамзина оценивается скорее критически и воспринимается как тормоз и чуждое влияние, которое ограничивает национальную самостоятельность автора. Западные философские и культурные модели предстают в качестве готовых шаблонов и используются им для навязывания российской действительности элементов западных образцов поведения. В последующих работах влияние западноевропейских интеллектуальных и философских систем рассматривается как наиболее важный ресурс культурного обновления Карамзина. Он выступает в роли посредника, который осваивает европейские идеи и переводит их в русское культурное пространство, участвуя тем самым в становлении новых форм национального самосознания.

Если в диссертации Лотман подчеркивает ограниченность теоретического и практического влияния Карамзина, то в дальнейших исследованиях значимость мыслителя вырастает до уровня одной из ключевых фигур русской отечественной культуры, внесшей значительный вклад в формирование исторического сознания у последующих поколений и закрепление уникальной национальной идеи. Такая эволюция взгляда Лотмана на творческое наследие отечественного историографа иллюстрирует общую динамику в гуманитарных науках второй половины XX в., когда идеологические оценки все больше уступают место комплексному анализу, отражающему многомерность и неоднозначность исторических фигур и процессов.

Имманентно-критический подход в исследованиях Ю.М. Лотмана

Комплекс позднейших текстов Лотмана, по сути, создает новый подход к изучению его творческого и интеллектуального наследия. Его можно назвать имманентно-критическим. Первым, кто заговорил о необходимости использования такого подхода был Н.Н. Страхов, но фактически в своих работах он так его и не реализовал. Страхов считал, что взгляды Карамзина нельзя рассматривать как простое отражение чьих-либо интересов, их нужно изучать как целостную систему, основанную на определенных идеях и принципах. Поэтому критика должна заключаться в проверке того, насколько Карамзину удалось или не удалось воплотить свою задумку на практике. То обстоятельство, что Страхов подходил к осмыслению наследия историографа преимущественно с апологетических позиций, было отмечено в работе одного из наиболее известных исследователей его творчества профессора П.А. Ольхова: «Страхов предпочитает описывать базовые презумпции исторического понимания Карамзина как “вековечно” близкое свое» [Ольхов 2009, 130]. Вероятнее всего именно столь близкое

идейное родство Страхова с интеллектуальным наследием Карамзина и его желание побороть идеологических критиков великого отечественного мыслителя в конечном счете не позволили ему встать на предложенный им путь имманентно-критического подхода.

Этот подход серьезным образом отличался от традиционной историко-биографической, идеологической критики или апологетики. В первую очередь его отличие заключалось в том, что он сосредоточивался на внутренней структуре, логике и смысловой организации текстов Карамзина. Лотман отказался от внешних оценочных суждений и обратился к рассмотрению его произведений, углубляясь в их культурно-смысловую структуру, обнаруживая и раскрывая внутренние смысловые связи и взаимодействия.

Отправным пунктом данного подхода является отказ воспринимать Карамзина в рамках одной закрепленной за ним роли в культурно-историческом процессе. Исследователь показывает, что отечественный мыслитель не просто писатель или историк, а в первую очередь сложный культурный феномен, соединяющий в себе противоборствующие начала. Такой ракурс позволяет увидеть в творчестве Карамзина сложность, многогранность и внутреннюю динамику, без которой невозможно понять закономерность и логику его произведений.

Второй важнейший аспект заключается в том, что Лотман рассматривает тексты Карамзина не просто как прозаические произведения, а как тексты, наполненные символами, архетипами и устойчивыми культурными структурами. Такой семиотический и структурный анализ позволяет открыть новые горизонты понимания исторического нарратива историографа, который оказывает влияние на формирование коллективного сознания и национальной памяти. Творческое наследие Карамзина у Лотмана выходит за пределы исключительно литературной ценности, оно становится основой формирования исторической идентичности нации.

Третий, не менее важный тезис подхода Лотмана, связан с его представлением Карамзина как посредника или «переводчика» культурных идей и смыслов. Лотман подчеркивает, что мыслитель, творчески адаптируя европейские концепции для отечественной культурной среды, не занимается их копированием или слепым переводом, а создает уникальные системы, отражающие особенности российской культуры, которые формируют обновленную национальную идею. Такой взгляд снимает идеологическую оценочность и подчеркивает роль Карамзина как активного участника культурного диалога.

Еще одна особенность подхода Лотмана состоит в том, что амбивалентность и противоречивость историографа рассматривается как конструктивный ресурс, а не как недостаток. В своих последующих исследованиях Лотман показывает, как внутренние противоречия и двойственность мышления Карамзина отражают сложность российской ментальности и той исторической ситуации, в которой смешиваются разные культурные традиции и политические парадигмы. Такая полифоничность взглядов становится важным инструментом осмысления творческого фундамента мыслителя.

Таким образом, вместо наложения извне определенных идеологических или политических рамок, метод Лотмана нацелен на раскрытие внутренней логики Карамзина. Его интересует в первую очередь то, как строились смыслы в его работах, как они функционировали в самих текстах и в реальной жизни. Такой подход позволяет полностью погрузиться в культурный мир автора. Своим подходом «наш выдающийся карамзиновед Ю.М. Лотман», как справедливо назвал его профессор А.А. Кара-Мурза [Кара-Мурза 2016, 67], безусловно, расширил рамки анализа и интерпретации Карамзина, переведя его из разряда исключительно исторических фигур в активные участники культурного процесса. Такое понимание творческого и интеллектуального наследия Карамзина позволило увидеть в нем источник актуальных смыслов, в том числе для современности. Имманентный подход, который получил свое развитие в трудах Лотмана, стал доминировать в большинстве современных исследований, посвященных его наследию.

Заключение

В кандидатской диссертации, написанной в рамках идеологических ограничений советской науки XX в., Лотман подчеркивает компромиссность и конформизм Карамзина, подвергая идеологической критике его стремление к эстетизации исторического повествования и монархического строя. В этой его ранней работе отечественный историограф предстает в качестве умеренного представителя элиты, выбирающего путь постепенных реформ через гармонизацию общественных противоречий и избегающего, в силу своего привилегированного положения, радикальных изменений. В свою очередь влияние западноевропейских интеллектуальных и философских систем рассматривается им как внешнее ограничение, мешающее формированию самостоятельной русской культурной идентичности. Особое внимание исследователь обращает на недостатки философской глубины и оригинальности в мышлении Карамзина.

В своих последующих работах, которые начинают выходить уже спустя 5 лет после защиты диссертации, Лотман серьезным образом пересматривает свои взгляды и в дальнейших исследованиях реализует новый подход в изучении творческого наследия Карамзина, который доминирует в академических исследованиях по сей день. Эта трансформация взглядов согласуется с эволюцией гуманитарного знания второй половины XX в., где наблюдается переход от жестких идеологических схем к культурологическому плюрализму. Лотман в своих исследованиях об отечественном мыслителе демонстрирует, что историческая и культурная рефлексия нуждается в гибкости и многомерности, чтобы полноценно воспринимать фигуры подобные Карамзину.

Источники – Primary Sources

Белинский 1953 – *Белинский В.Г.* Полное собр. соч. В 13 т. М.: Издательство Академии наук СССР, 1953–1959 (Belinsky, Vissarion G., *Complete Set of Works*, in Russian).

Карамзин 2009 – *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника // *Карамзин Н.М.* Полное собр. соч. В 18 т. Т. 15. М.: Терра, 2009. С. 7–472 (Karamzin, Nikolay M., *Letters of a Russian Traveler*, in Russian).

Леонтович 1995 – *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995 (Leontovich, Viktor V., *History of Liberalism in Russia*, in Russian).

Лотман 1951 – *Лотман Ю.М.* А.Н. Радищев в борьбе с общественно-политическими воззрениями и дворянской эстетикой Карамзина: дисс. ... канд. филол. н. Ленинград, 1951 (Lotman, Yuri M., *A.N. Radishchev in the Struggle against Karamzin's Socio-political Views and Noble Aesthetics*, in Russian).

Лотман 1997 – *Лотман Ю.М.* Карамзин. СПб.: Искусство–СПб, 1997 (Lotman, Yuri M., *Karamzin*, in Russian).

Милюков 1913 – *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. СПб.: Издание М.В. Аверьянова, 1913 (Milyukov, Pavel N., *The Main Currents of Russian Historical Thought*, in Russian).

Погодин 1866 – *Погодин М.П.* Николай Михайлович Карамзин, по его сочинениям, письмам и отзывам современников. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1866. Ч. 1–2 (Pogodin, Mikhail P., *Nikolay Mikhailovich Karamzin, according to His Works, Letters, and Contemporaries' Responses*, in Russian).

Пыпин 1930 – *Пыпин А.Н.* Исторические очерки. Общественное движение в России при Александре I. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1900 (Pupin, Aleksandr N., *Historical Essays: the Social Movement in Russia under Alexander I*, in Russian).

Страхов 1984 – *Страхов Н.Н.* Бедность нашей литературы // *Литературная критика* / Сост. Н.Н. Скатова. М.: Современник, 1984. С. 44–95 (Strakhov, Nikolay N., *The Poverty of Our Literature*, in Russian).

Струве 1911 – *Струве П.Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм: сборник статей за пять лет (1905–1910 гг.). СПб.: Изд. Д.Е. Жуковского, 1911 (Struve, Petr B., *Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism: Collected Articles over Five Years (1905–1910)*, in Russian).

Шашков 1871 – *Шашков С.С.* Движение русской общественной мысли в начале XIX века // *Дело. 1871. № 5–7* (Shashkov, Sergey S., *The Movement of Russian Social Thought in the Early 19th Century*, in Russian).

Шелгунов 1874 – Шелгунов Н.В. Попытки русского сознания // Дело. 1874. № 1–2 (Shelgunov, Nikolay V., *Attempts of Russian Consciousness*, in Russian).

Эйдельман 1983 – Эйдельман Н.Я. Последний летописец. М.: Книга, 1983 (Eidelman, Natan Ya., *The Last Chronicler*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Жукова 2016 – Жукова О.А. Читая Карамзина: философские вопросы российской истории // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 111–116.

Кара-Мурза 2016 – Кара-Мурза А.А. Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016.

Кислягина 1976 – Кислягина Л.Г. Формирование общественно-политических взглядов Н.М. Карамзина (1785–1803 гг.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976.

Китаев 2008 – Китаев В.А. К спорам о консерватизме Карамзина (А.Н. Пыпин и его оппоненты) // Китаев В.А. XIX век: пути русской мысли. Научные труды. Н. Новгород: Изд-во Нижегород. ун-та, 2008. С. 29–44.

Ольхов 2009 – Ольхов П.А. Здравый смысл и история (заметки к полемической эпитафии Н.Н. Страхова «вздых на гробе Карамзина») // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 125–132.

Чишков 2023 – Чишков Н.С. Философские идеи Н.М. Карамзина: становление, сущность и их оценка в истории русской мысли: дисс. ... канд. философ. наук. М., 2023.

References

Chizhkov, Nikolay S. (2023) *Philosophical Ideas of N.M. Karamzin: Formation, Essence, and Their Assessment in the History of Russian Thought*, CSc in Philosophy Diss., Abstract, Moscow (in Russian).

Kara-Murza, Aleksei A. (2016) *Swiss Wanderings of Nikolai Karamzin (1789–1790)*, Akvilon, Moscow (in Russian).

Kislyagina, Larisa G. (1976) *The Formation of N.M. Karamzin's Socio-Political Views (1785–1803)*, Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta, Moscow (in Russian).

Kitaev, Vladimir A. (2008) “On the Debates about Karamzin’s Conservatism (A.N. Pypin and His Opponents), Kitaev, Vladimir A., *The 19th Century: Paths of Russian Thought. Scholarly Works*, Nizhny Novgorod State University Publ., Nizhny Novgorod, pp. 29–44 (in Russian).

Olkhov, Pavel A. (2009) ‘Common Sense and History (Notes on N.N. Strakhov’s Polemical Epitaph “a sigh at Karamzin’s grave”)', *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 125–132 (in Russian).

Zhukova, Olga A. (2016) “Reading Karamzin: Philosophical Questions of Russian History”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12, pp. 111–116 (in Russian).

Сведения об авторе

ЧИЖКОВ Николай Сергеевич –
кандидат философских наук, научный сотрудник
сектора философии российской истории
Института философии РАН.

Author’s Information

CHIZHKOV Nikolay S. –
CSc in Philosophy, Research Fellow
at the Department of Philosophy of Russian History,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Совесть как источник морали: анализ с точки зрения западной философии*

© 2026 г. А. Гафаров

*Институт Теологии Азербайджана, 29, Mahammad Nakchivani, Baku, AZ1065, Azerbaijan;
Институт философии и социологии Азербайджанской национальной академии наук,
4, Istiglaliyyat str., Baku, Azerbaijan.*

E-mail: anargafarov@ait.edu.az

Поступила 07.11.2025

Понятие совести тесно связано с процессом самопознания человека в его внутреннем мире. Систематическое изложение философских дискуссий, посвященных понятию совести вплоть до современности, важно для прояснения вопроса о происхождении морали, моральных суждений, а также о субъективности или объективности ценностей. В настоящем исследовании понятие совести рассматривается в контексте западной философии; проводится сравнение основных подходов западных философов к понятию совести с метафизической, онтологической и этической точек зрения, а сама проблема рассматривается в метафизическом, теологическом, психологическом и социологическом контексте. Согласно основному тезису статьи, две метафоры «я» в трагедии Еврипида «Орест» представляют собой первые примеры понятия совести. Другой тезис статьи заключается в том, что философское понимание совести в западной мысли представлено двумя основными позициями. Первая трактует совесть как врожденную, внутреннюю силу, обладающую метафизическим, психологическим, эпистемологическим и волевым измерениями. Согласно второй позиции, совесть – это качество, возникающее у человека благодаря знаниям и опыту, полученным в общественной жизни. Автор заключает, что совесть в понимании западных мыслителей представляет собой сложный механизм, объединяющий когнитивные, эмоциональные и волевые функции в нравственной жизни человека, побуждающий его делать выбор между добром и злом, истиной и ложью.

Ключевые слова: этическая философия, совесть, моральное чувство, *syn-eidesis*, *daimonion*, моральное сознание, моральный закон, разум.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-97-110

Цитирование: *Гафаров А.* Совесть как источник морали: анализ с точки зрения западной философии // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 97–110.

* Публикуется в авторской редакции.

Conscience as the Source of Morality: An Analysis in terms of Western Philosophy

© 2026 Anar Gafarov

Azerbaijan Institute of Theology, 29, Mahammad Nakchivani, AZ1065;
Azerbaijan National Academy of Sciences, 24, Istiglaliyyat str., Baku, Azerbaijan.

E-mail: anargafarov@ait.edu.az

Received 07.11.2025

The concept of conscience is an ancient phenomenon closely linked to the process of self-awareness within the inner world of the human being. A systematic presentation of philosophical discussions on the concept of conscience up to the present day is of great significance for clarifying the question of the origin of morality, moral judgments, and the subjectivity or objectivity of values. The study examines the notion of conscience in the context of Western philosophy, provides a comparative analysis of the main approaches of Western philosophers to the concept of conscience from metaphysical, ontological, and ethical perspectives, while also evaluating the problem within metaphysical, theological, psychological, and sociological contexts. According to the article's central thesis, the two "I" metaphors in Euripides' tragedy *Orestes* constitute the earliest examples of the concept of conscience. The second thesis of the article argues that philosophical debates on conscience in Western thought can be classified into two main categories. The first regards conscience as an innate, inner faculty with metaphysical, psychological, epistemological, and volitional dimensions. The second view considers conscience a learned attribute, formed through the knowledge and experience gained in social life. In conclusion, conscience is presented as a complex and multidimensional mechanism that unites cognitive, emotional, and volitional functions in a person's moral life and compels the individual to choose between good and evil, truth and falsehood.

Keywords: moral philosophy, conscience, moral sentiment, syn-eidesis, daimonion, moral consciousness, moral law, reason.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-97-110

Citation: Gafarov, Anar (2026) "Conscience as the Source of Morality: An Analysis in terms of Western Philosophy", *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 97–110.

Введение

Понятие совести – одно из широко обсуждаемых в истории философской мысли. Его интерпретации можно рассматривать с этимологической и терминологической точек зрения. Этимологические толкования слова «совесть» опираются преимущественно на классические словари, тогда как анализ термина основывается в первую очередь на богословских текстах, а также на памятниках древней, средневековой и современной западной философии и арабо-турко-исламской философской традиции. При обращении к этим текстам становится очевидным, что совесть является одной из самых загадочных способностей человека.

Хотя в истории мысли не было достигнуто консенсуса относительно сущности совести, тем не менее можно утверждать, что в повседневной речи именно с ней связано большинство выражений, относящихся к сфере морали [Conn 1981, 18]. Примеры –

чувство раскаяния, возникающее вследствие негативного поступка и воспринимаемое как «угрызение совести»; пробуждение чувства справедливости, когда совесть не позволяет нам закрыть глаза на несправедливость; внутреннее умиротворение, возникающее после проявления заботы, милосердия или любви к нуждающемуся. Все эти случаи свидетельствуют о существовании определенной силы, морального сознания, духовного механизма, который позволяет нам в эпистемологическом и психологическом плане оценивать правильность наших рациональных, эмоциональных и практических реакций на происходящее. В этом контексте встает ряд фундаментальных вопросов. Например: можно ли рассматривать совесть как критерий моральности или как внутренний голос, отличающий добро от зла, правильное от неправильного?

Определение взаимоотношений между совестью и моралью, а также обоснование источников морального поведения ставит перед нами и другие вопросы, прежде всего касающиеся самой сущности совести, ее онтологической структуры и тех элементов, которые ее формируют. Важны также вопросы о степени влияния совести на человека и о ее характере: объективном или субъективном. Сравнительный анализ существующих в истории философии подходов к понятию совести приобретает особую значимость в контексте одной из фундаментальных проблем нравственной философии – выяснения источников моральных суждений и поступков, а также природы ценностей с точки зрения их субъективности и объективности. В этом смысле включение понятия совести наряду с понятием разума в дискуссии о происхождении морали в философско-теологической традиции представляется отнюдь не случайным [Гафаров 2024, 176–180; Gafarov 2018, 249–256]

Теме совести посвящено немало работ: [Leirvik 2002; Leirvik 2004; Koç, 2015; Zulliger 1996; Menguşoğlu 1988; Gul 2008; Zengin, Arslan 2018; Demir 2013; Cengiz, Çinar (Eds.) 2018], но они, к сожалению, не охватывают всех измерений этого понятия и в них трудно найти сравнительный анализ западных интерпретаций совести. Цель нашей работы – обсудить метафизическое, эпистемологическое и психологическое измерения понятия совести в западной традиции, выделить отсылки к этому понятию в западной теории морали, которую чаще обсуждают в ее правовой и политической составляющих, а также рассмотреть понятия, соотносимые с совестью, и в конечном счете проанализировать понятие совести с точки зрения источника морали.

Мы постараемся прояснить фундаментальных вопросов. Может ли совесть являться элементом какой-либо силы? Можем ли мы говорить об основных и второстепенных составляющих совести? Является ли совесть чем-то сформированным или проявленным вследствие человеческой интеллектуальной деятельности – или она онтологически более первоначальна? Можем ли мы говорить о совести как о врожденной особенности человека? Если да, то можно ли говорить о единой, общей сути для всех людей? Быть может, совесть есть онтологическое вмешательство Бога с целью помочь людям найти истину? И если принять существование такого вмешательства, то можем ли мы говорить, что прямой доступ к добродетели обеспечивает Бог? Если совесть есть врожденная способность, сформированная вмешательством Бога, снабженная знанием добра и зла и тягой к добродетельности, то можем ли мы интерпретировать злодеяния, совершаемые человеком, как результат его отрыва от сути, отчуждения от самого себя? Стремление человека к добродетели можно тогда объяснить его приближением к этой сути, освобождением от бесконечных желаний, а его низость – как состоянием отчуждения от этой сути? Или совесть является итогом целого ряда свойств, которыми снабдило человека его семейное или социальное окружение? Можно ли совесть, как и ум, считать источником моральных побуждений, говорить о ее функциональности и полномочиях? И если да, то как разграничиваются сферы действия ума и совести? Может ли совесть так же, как и ум, отличать добро от зла, участвовать в моральном осуждении? Какова природа совести: когнитивная, чувственная или волевая? Имея в виду эти вопросы, мы сначала проясним этимологию слов, используемых для «совести», а после проанализируем понятие совести в метафизическом, эпистемологическом и психологическом плане.

Этимология слов для обозначения «совести»

Понятие совести на латыни звучит как *conscientia*, на греческом – *syneidesis*, на английском – *conscience* и *consciousness*; во всех этих словах мы видим приставку со значением «вместе с [кем-то/чем-то]» и корень со значением «знание» [Wehmeier 1994, 242; Saraç 1985, 306]. «Знает» ли человек в этом случае нечто «вместе с» самим собой – или с кем-то другим? Можем ли мы говорить о направленности фундаментальных элементов совести вовнутрь или вовне? Или «совестное» знание – такое, которым можно поделиться с кем-то, «со-знать»? Содержит ли совесть только персональные выводы или также и социальную ответственность (со-знание с другим)?

Напряжение между направленностью вовнутрь (к себе) и вовне (к другим) рассматривается как один из образующих элементов совести как понятия [Leirvik 2004, 152]. Отдельно нужно подчеркнуть, что наряду с такого рода этимологическими представлениями эпистемологического направления совести, в западных языках для выражения нравственной направленности понятия используется также выражение «*conscience morale*» (моральное сознание) [Fenni 1341, 125]. Немецкий эквивалент понятия «совести», *Gewissen*, также имеет содержание близкое по смыслу к «сознанию» [Önen, Şanbey 1993].

С понятием совести соотносятся греческие *daimonion* (внутренний или божественный голос) и *eudaimonia* (успокоенная совесть, жизнь в гармонии со своим внутренним миром), *conscience morale* (моральное сознание) в средневековой и современной западной философии, «конституция морали», «категориальный императив», «ум», «супер-эго», «гуманистическая совесть», «авторитарная совесть». Совесть объединяет в своем содержании внутренний голос, чувство различения добра и зла. С одной стороны, совесть может быть определена как нечто метафизическое, с другой – эпистемологическое, а с третьей – психологическое.

Понятие совести в западной мысли

Исторически самыми ранними свидетельствами о содержательном наполнении понятия совести можно считать трагедию Еврипида «Орест», тексты Нового Завета, а также произведения античной греческой философии. Еврипид описывает двойственность человеческого «я»: один аспект личности раскрывает тайну, другой ее выслушивает. Эта внутренняя раздвоенность ярко воплощена в образе главного героя, Ореста. Подобно ему, каждый человек состоит из двух начал: одно – это тот, кто осознает свою вину, но скрывает ее; другое – тот, кто готов эту вину признать и разделить [Sorabji 2014, 2–5; Atkins 2014, 1–22]. Такое внутреннее расщепление, связанное с самосознанием, в дальнейшем стало смысловым содержанием древнегреческого глагола *syneidenai*. Следовательно, совесть, *syneidesis*, здесь трактуется как знание, которое человек разделяет не с другими, а исключительно с самим собой. Именно это знание приводит к внутреннему разделению субъекта: одна часть личности осознает свою ошибку, а другая сопротивляется ее признанию. Аналогичные представления можно обнаружить в текстах Аристофана, где совесть обсуждается в контексте супружеской измены или неправомерного оправдания обвиняемого; схожие интерпретации присутствуют и в произведениях Софокла. У обоих авторов совесть, по существу, осмысливается как форма самосознания, возникающего на почве совершенного проступка. Образы совести, предложенные античными авторами, содержат в себе примеры моральной несостоятельности человека [Sorabji 2014, 1; İnci 2021, 15]. В конечном итоге совесть – это структура, сокрытая внутри ошибок и проступков и проявляющаяся в форме стыда и чувства вины, когда содеянное становится явным.

Совесть, классифицированная Еврипидом как «добрый» и «злой» стыд, получила дальнейшее развитие у стоика Эпиктета, особенно в аспекте так называемого «добро-го стыда» (*aidos*), который стал одним из ключевых понятий его учения. Под *aidos*

Эпиктет подразумевает совесть, препятствующую человеку совершать зло. Философ устанавливает прямую связь между совестью и чувством стыда, утверждая, что стыд выступает не только проявлением совести, но и важным элементом культуры. В этом смысле греческая культура в целом может быть охарактеризована как «культура стыда» [Sorabji 2014, 5].

После трагедии «Орест» одним из наиболее значимых текстов, в котором концепция совести занимает центральное место, является рассуждение Иеронима о книге пророка Иезекииля (1:1–28). Этот текст, обсуждаемый в «Сентенциях» Петра Ломбардского – одним из основополагающих трудов средневековой теологии, – оказал значительное влияние на последующую литературу, посвященную теме совести. Иероним рассматривает видение четырех живых существ с четырьмя лицами. Каждое из лиц символизирует одну из составляющих человеческой природы: человек – разум, лев – чувства, бык – вождление, орел – совесть. В данной интерпретации совесть – основная сила, оберегающая человека. Именно благодаря совести, по мнению Иеронима, человек осознает, что согрешил и последовал за ложным разумом. Анализируя данный текст с точки зрения психологических оснований нравственности, можно утверждать, что святой Иероним предлагает концепцию четырехчастной души, отличную от платоновской модели [Langston 2001, 9].

Одним из примечательных моментов является то, что Иероним, говоря о совести, использует как понятие *synderesis* (от греческого *synterein*), так и *conscientia* [Çelik 2018, 81]. Хотя некоторые исследователи утверждают, что Иероним различал эти два термина по смыслу, можно сказать, что оба они выражают различные аспекты одной и той же внутренней реальности – совести. Данный тезис находит подтверждение в интерпретации Бонавентуры, находившегося под влиянием Августина. Так, по мнению Т. Поттса, термин *conscientia* в латинской традиции соответствует греческому *syneidesis*, и оба переводятся как «совместное знание» или «знание с кем-то» [Potts 1980, 11]. Что касается Бонавентуры, то у него также наблюдается связь между понятиями *conscientia* и *synderesis* в контексте совести. Согласно его воззрениям, *conscientia* представляет собой принцип правильного суждения совести, тогда как *synderesis* выражает волевую установку на добро – стремление к реализации правильного. Обе составляющие, по его мнению, имеют божественное происхождение и служат человеку защитой от моральных ошибок. Таким образом, первая функция совести – познавательная: она распознает истину и формирует определенные нравственные принципы. Вторая же – волевая, связанная с *synderesis*, – воплощает стремление следовать этим принципам в практической жизни. Исходя из этого, совесть – источник как знания, так и нравственной мотивации [Bonaventure 2005, 95].

Как видно из вышеизложенного, история понятия совести, которое традиционно ассоциируется со схоластической философией Средневековья, на самом деле уходит корнями в V в. до н.э. Более того, можно утверждать, что дискуссии относительно содержания данного понятия, начатые еще в античной греческой философии, прямо или косвенно прослеживаются вплоть до наших дней. Например, Сократ определял совесть, которую он называл *daimonion*, как божественный голос или внутреннего морального глашатая [Aster 1943, 96; Plato 1998, 60]. Согласно Новому Завету (Послание к римлянам, 2:15) и позже Фоме Аквинскому с его естественным правом, совесть свидетельствует о записи священного писания в сердце каждого человека. Эта трактовка, можно сказать, сформировала фундамент для последующих рассуждений о понятии совести. Мыслители, обсуждавшие эту тему, говорили о совести как о разумном начале, которое говорит нам о правильности или ложности нашего поведения, а некоторые размышляли о ней как о божественном вдохновении, о моральном чувстве и интуиции [Despland 1986].

Божественный голос, *daimonion* Сократа, может быть интерпретирован как голос совести, предупреждающий нас, когда мы отступаем от пути. Поэтому человек, чей *daimonion* хорош, не ошибается и сохраняет свой внутренний мир. Неслучайно слово *eudaimonia* выражает спокойную совесть и внутренне умиротворение. Греческое *eu*

означает «хороший баланс». Следовательно, *eudaimionia* есть согласие с совестью, покой человека, исполнившего свой долг [Poуraz 2016, 60].

Понятие, которое в древнегреческой философии, у Сократа, означало внутреннего морального увещателя, в более поздние времена, в средневековой схоластике, становится «божественным голосом» в каждой душе, во времена Просвещения – «моральным чувством» и «свойством разума», а в эпоху модерна – «гуманистической совестью», которая тоже понимается как «внутренний голос». Утверждая, что счастье человека зависит от его нравственности, Платон тем самым подчеркивает важность совести, ибо, как считал философ, гармония нравственных добродетелей достигается миром с совестью. Путь к обретению таких добродетелей, как справедливость, мудрость, мужество и умеренность, а также к достижению гармонии между ними проходит через прислушивание к голосу совести, который говорит нам истину и указывает на правильное в глубинах нашей души. В этом контексте одним из ключевых понятий философии Платона является *orthos logos*, «правильный разум». Именно это понятие, лежащее в основе совести, впоследствии стало фундаментом и для этического учения Аристотеля [Poуraz 2016, 55–60; İcöz 2018, 49].

В «Никомаховой этике» Аристотель делит добродетели на добродетели мышления (дианоэтические) и добродетели характера (этические), причем такие качества, как мудрость и умение принимать правильные решения, он относит к первым, тогда как щедрость и умеренность – ко вторым. Источник двух видов добродетелей Аристотель объясняет через различие между теоретическим и практическим разумом. Если вспомнить этимологические определения совести, становится очевидным, что подобная классификация добродетелей и их истоков вполне соответствует теоретическому и практическому аспектам совести. Кроме того, говоря о формировании и развитии обеих форм добродетели, философ подчеркивает наличие у человека природной способности воспринимать и усваивать эти качества (то есть теоретического и практического разума). Это позволяет сделать вывод, что в философии Аристотеля совесть с ее теоретическим и практическим измерениями фактически приравнивается к разуму [Aristoteles 1998, 23]. В этом смысле примечательны комментарии древнеримских мыслителей Цицерона и Сенеки. Оба мыслителя видят в совести внутренний голос, осуждающий или оправдывающий человеческое поведение с точки зрения его нравственного содержания. Один из представителей философии стоицизма, Хрисипп, характеризует совесть как самозащиту человека и его милосердие, «осознание человеком своей внутренней гармонии» [Fromm 1995, 172].

Понятие совести, рассмотренное нами в контексте разума в философии Аристотеля, можно также проанализировать через призму понятия «здравый смысл», *bon sens*, в философии Рене Декарта. Декарт приравнивает здравый смысл к разуму как способность к здравому суждению, а также умение отличать истину от заблуждения. По мнению Декарта, эта способность в равной степени присуща всем людям [Descartes 1996, 13].

В средневековой Европе споры о понятии совести хотя и идут, но остаются на втором плане, но в период Ренессанса мы видим возврат их популярности. Это можно объяснить вторым – после Античности – открытием важности человеческой экзистенции. Человек, которого представлял Ренессанс, занимает центральное место в бытии [Коç 2015, 179]. Начиная с этого периода подход западных мыслителей к пониманию совести разделяется на две ветви: одни мыслители утверждали, что моральные запреты существуют в человеке с рождения, а другие придерживались мнения, что они приобретенные. Первый подход дал такие определения совести как, «глас божий», «сила, заставляющая нас быть верным изначальным и вечным идеалам», «суд разума, данный человеку Богом, чтобы он мог отличать правду от кривды» [Zulliger 1996, 9; Mengüzoğlu 1988, 57]. Среди таких интерпретаций, важных с точки зрения онтологического источника совести, особняком стоят идеи Жан-Жака Руссо. Считающий совесть даром, данным Богом с рождения, Руссо характеризовал ее как голос духа, а страсти, в свою очередь, называл голосом тела. По Руссо, в отличие от ума, который

часто вводит человека в заблуждения, совесть никогда не обманывает человека. Философ стоял на позиции, что совесть – это прежде всего чувство. Желания избежать зла и достичь добра естественны для человека, но сознание этого зиждется не на разуме, а на чувствах, которые врожденны. Руссо считал, что в глубине наших душ есть врожденные принципы справедливости и чести. Свои и чужие действия мы квалифицируем как добро и зло именно отталкиваясь от этих принципов, то есть от совести. «Совесть – божественный инстинкт, нравственный наставник сердца, направляющий к хорошим поступкам, хорошим мыслям, хорошей жизни. Без нее я не чувствую в себе ничего, что возвышало бы меня над животными». Таким образом, становится понятным, почему Руссо утверждал, что в процессе познания добра разум непременно должен сопутствовать совести [Rousseau 2009, 15, 214–218; Kahveci 2012, 211].

В связи с индивидуальным источником совести вспоминаются имена таких западных мыслителей, как Барух Спиноза, Энтони Эшли Купер Шефтсбери, Фрэнсис Хатчeson, Дэвид Юм, Джозеф Батлер, Томас Рид, Иммануил Кант, Адам Смит. Учения философов последующих периодов о природе совести опираются в том числе и на взгляды этих авторов. Мы не будем перечислять все имена и подходы, ограничившись только самыми, на наш взгляд, существенными из них.

Спиноза ставит в центр мышления Бога и философию морали строит на этом. В его философии «Бог» – это универсальный закон, растворенный в природе [Armstrong 2008, 445, 473]. Освобождение и счастье человека Спиноза связывает с интуитивным познанием божественных законов. Освобождение человека, находящегося в путях страстей, философ видит лишь в подчинении божественной воле: только в гармонии с божественной волей человек может достичь сути правды и добра [Spinoza 2011, 60, 64; Deleuze 2008, 79].

Граф Шефтсбери, последний представитель английской платонической традиции, стремился обосновать моральные мысли и поступки с метафизической и психологической точек зрения. Основой его этической философии является понятие морального чувства [Altunışık 2020, 337; Klein 1994, 1]. По мнению философа, у каждого человека, хотя и в разной степени, существует моральное чувство, которое позволяет различать правильное и неправильное и оказывается более эффективным средством поддержания общественного единства, нежели простая рациональность. Ненависть человека к несправедливости и любовь к равенству и справедливости проистекают именно из этого чувства. Шефтсбери утверждает, что моральное чувство практически невозможно отключить или подорвать с помощью противоречащих ему идей и убеждений. Философ делит человеческие чувства на естественные и неестественные, относя моральное чувство к категории естественных. Под естественными чувствами он понимает любовь, сострадание, духовный покой и добрые намерения, способствующие благу общества; неестественными же считает личные страсти, злобу, варварство, аморальные желания и суеверия. Акты пыток, массовых убийств, угнетения, грабежа, насилия, мести, зависти, вражды, ненависти и сексуальных извращений являются проявлением неестественных чувств человека [Shaftesbury 2001, 18, 25–27, 30, 50, 57, 93–96; Gill 2006, 89; Eagleton, 2010, 57]. Исходя из взглядов Шефтсбери отчуждение человека от самого себя и его безнравственные поступки являются результатом утраты или подавления естественного чувства.

Является ли моральное чувство автономным? Какие рекомендации дает Шефтсбери для того, чтобы моральное чувство было активным и эффективным? Он считает, что моральное чувство должно быть защищено и воспитано разумом. Мораль, имея чувственную природу, одновременно является сознательным и рациональным явлением. Следовательно, для того чтобы наше моральное чувство на практическом уровне могло превратиться в добродетель, требуется рациональное действие. Учитывая конфликт между человеческими чувствами и страстями, Шефтсбери рассматривает разум как дополняющий фактор в функционировании морального чувства [Shaftesbury 2001, 5, 33, 56, 60, 78; Altunışık 2020, 342–343]. Если обратиться к его объяснениям

понятияморального чувства, можно сказать, что по содержанию этот термин является альтернативой понятию совести. Теория морального чувства, введенная Шефтсбери в философскую литературу в начале XVIII в., впоследствии получила развитие с разными акцентами у Хатчесона, Юма, Батлера и Рида. Однако подходы Хатчесона и Юма к проблеме соотношения чувства и разума значительно различаются. Хатчесон считал моральное знание дарованным человеку Богом через моральное чувство и не признавал разум как достаточный для моральной мотивации и направления человека к моральному поступку без участия чувств [Vorlander 2017, 458; Bakır 2016, 31]. Юм утверждает, что добро и зло, или добродетель и порок, не могут быть познаны исключительно разумом – их можно понять только через чувства. Юм отрицает, что моральные принципы происходят от разума, и, следовательно, не считает разум источником морального чувства. Основой этого взгляда служит предположение, что разум является рабом страстей [Hume 2009, 309, 312, 316–317, 392]. Если это верно, то изменить нашу совесть невозможно никакими методами. Чтобы избежать логического тупика, Юм разделяет понятия морального чувства и совести. В этом контексте сочувствие (*sympatie*) становится одним из ключевых понятий его этической философии. Юм объясняет совесть именно через это понятие: чтобы оценить моральное состояние человека, необходимо знать его внутренний мир, что возможно лишь посредством оценки действий морального субъекта. Для этого мы должны развить привычку сопереживать действиям человека, которого оцениваем. По Юму, совесть возникает как результат такого процесса. Следовательно, совесть является не врожденным даром, а продуктом социальных и коллективных отношений [Hume 1978, 415; İcöz 2018, 50–51; Tillich 2006]. В итоге можно сказать, что Шефтсбери рассматривал чувство как главный элемент морали, а разум как важнейший вспомогательный фактор; Хатчесон отошел разум на второй план, а Юм вовсе исключил его из рассмотрения, считая совесть продуктом сочувствия.

Батлер и Рид также основывали мораль на чувствах и рассматривали совесть как естественную способность, которая удерживает человека от зла и направляет к добру. По мнению Батлера, эта способность – мыслительный принцип, оценивающий правильность поступков, отличающий человека от других существ и имеющий божественное происхождение. Мотивация к добрым поступкам проистекает из морального восприятия добра и зла, присущего человеческой природе. В философии Батлера совесть выступает как метафизическая, психологическая и эпистемологическая структура. Добродетели возникают, когда мы находимся в согласии с нашей природной моральной способностью, она же совесть, а пороки – в случае отступления от нее. Добродетель можно рассматривать как следствие согласия с нашей моральной природой, а порочность – как отчуждение от нее. Батлер выступал против тех, кто утверждал, что человеческая природа эгоистична и что человек будет поступать правильно или избегать зла только под внешним влиянием наказания и награды [Butler 1841, 8–9, 26, 32–33; Fromm 1995, 172; Koç 2015, 171–172].

Концепции этического чувства у Рида, основателя Шотландской школы здравого смысла и критика философии Юма, тесно связаны с понятиями «здравого смысла» (*common sense*) и «активной силы» (*active power*), которые он сопоставляет с совестью. В его философии здравый смысл представляет собой совокупность самоочевидных (*self-evident*) первоначальных принципов. Здравый смысл оценивает истинность наших убеждений и чувств без необходимости логического рассуждения. Рид объясняет наличие у индивида нравственной личности через существование здравого смысла, обеспечивающего моральную свободу человека. Отвергая эпистемологический и этический скептицизм, Рид утверждает, что мы рождаемся с ментальной способностью, называемой совестью, – нравственным даром, который позволяет нам различать правильное и неправильное, сообщает нам понятия добродетели и порока, вины, долга и моральной ответственности. Первоначальные принципы нашей нравственности суть веления этой способности, которую Рид также называет этическим чувством и активной силой [Reid 2022, 43; Reid 2010, 180]. Полагая, что

совесть является нравственной способностью ума, Рид на этом основании утверждает, что знание и принципы морали предсуществуют и что осознание этой интуитивной способности возможно только через интроспекцию. Поскольку моральные принципы выражают неизменные основы истины и являются самоочевидными, человек может воспринимать их истинность без логического рассуждения или вывода; человек с развитой нравственной способностью так же уверен в истинности утверждения «нельзя лжесвидетельствовать, воровать, убивать», как в аксиомах геометрии Евклида [Reid 2010, 39, 42].

Тот факт, что человек может реализовать себя как нравственное существо через свои поступки, привел Рида к рассуждениям об «активной силе». Она является основным фактором, обеспечивающим применение принципов здравого смысла в человеческих действиях. Между активной силой и волей существует тесная связь. Рид утверждает, что эта сила имеет метафизическую, то есть божественную природу. Добродетель или порочность человека связаны с тем, правильно ли человек использует эту силу, дарованную Богом. Итак, если принципы здравого смысла отражают теоретический и психологический аспект совести, то активная сила – ее практическое измерение. В итоге Рид обосновывает свою теорию действия, учитывая человеческие побуждения и убеждения, а также делая акцент на активной силе, воле и свободе [Bayoghlu, 2024, 162–163].

Здесь возникает резонный вопрос: если мы естественным образом обладаем нравственным знанием и неизменными принципами здравого смысла, основанными на непреложной истине, и если эти самоочевидные принципы не являются результатом рассуждения или выводами на основе некоего рационального озарения – то какова теоретическая и практическая роль нашего разума в нравственных действиях? Рид напоминает, что по своей природе мы являемся существами, способными к суждению, и утверждает, что часть этого нашего свойства является интуитивной, а часть основана на аргументах. Под интуитивными суждениями здесь понимаются независимые от разума первые принципы, самоочевидные истины и общие понятия. Разум не может вмешиваться в них – они составляют основу рационального суждения, само функционирование разума зависит от них. Рид сравнивает это с отношением между телескопом и глазом: разум – это телескоп, а указанные принципы – глаз. Без глаза телескоп не может предоставить нам никакой информации о зримом мире. Если же мы ошибаемся относительно принципов и самоочевидных истин, которые являются фундаментальной частью нашей природы, это значит, что мы обмануты Творцом [Reid 2022, 109].

Что касается суждений, основанных на аргументах, то они возникают в результате мышления. Разум при этом может обращаться и к естественно известным первоначальным принципам. Учитывая возможность разногласий относительно первичных принципов, Рид настаивает, что таковые принципы должны служить основой для всех знаний, получаемых посредством рассуждения. В противном случае разум не смог бы прийти к последовательным знаниям. Следовательно, принятие первичных принципов в качестве основания всех знаний и исследований, полученных разумом, обеспечивает достижение последовательного знания и прогресс человечества [Reid 1785, 242–243, 250].

В заключение можно сказать, что в нравственной философии Томаса Рида такие понятия, как моральное чувство и нравственная способность, первоначальные принципы и активная сила, представляющие, соответственно, психологический, эпистемологический и практический аспекты совести, предоставляют нам ясное понимание метафизического и онтологического вмешательства божественной воли в наши мысли, чувства и поступки. Это, в свою очередь, указывает на метафизическое происхождение совести. По мнению Рида, моральное чувство предлагает нам множество представлений о правильном и неправильном; они содержат в себе триаду обязанностей, наложенных Богом: обязанности перед собой, перед Богом и перед другими людьми. Под моральными первыми принципами подразумеваются прежде всего именно эти обязанности и содержащие их понятия.

Что касается нравственной способности, то именно она позволяет нам выносить суждения о моральной правильности или неправильности наших поступков в конкретных ситуациях. Именно здесь можно говорить о функции разума: он помогает нам при оценке моральной ценности наших действий. Однако разум способен выполнять эту функцию только на основе первых моральных принципов, содержащих в себе предписания божественного закона, возложенного на человека [Reid 2010, 194].

Иммануил Кант утверждал, что совесть есть закон внутри нас. Мы становимся нравственными существами, только если наш ум постигает идею долга и закона. Рассматривая совесть в качестве «судебного органа», Кант одновременно считал ее представителем Бога в человеке [Kant 2007]. В этой связи, ключевыми понятиями являются «моральный закон» и «категорический императив». Никакой обусловленный нравственный императив, по Канту, не является моральным: моральный долг должен обладать безусловным характером, в противном случае он превратится в средство. Кант называет категорическим тот императив, который не является производным, то есть основывается на самом себе. Как в логике принцип «целое больше его частей» не нуждается в доказательстве, так и в основе этики должен существовать такой принцип; Кант видит совесть в качестве категорического императива ответственности перед собой. Совесть является «мучительным чувством», которое человек переживает при оценке своих действий в рамках существующей моральной конституции. Когда наши поступки идут вразрез с моральными требованиями, какие оправдания мы бы не находили, глубоко внутри нас остается некий протестующий, успокоить которого мы не в силах. Именно это чувство, которое заставляет нас сожалеть, когда мы поступаем неправильно, и есть способность, которую мы называем совестью [Kant 1994, 107–108; Özyaydın 2011, 99–102]. Со своей стороны, моральный закон диктует человеку поступать согласно долгу, под которым Кант подразумевает голос разума, высшую ценность человека. А суть нравственного содержания долга заключается в «доброй воле». Добрая воля при любых условиях имеет абсолютную моральную ценность; она – критерий, которым мы пользуемся при оценке наших поступков с нравственной точки зрения. По Канту, это опять-таки совесть как способность определения чего-либо в качестве добра или зла, уяснения того, соответствует это человеческой природе или нет, выяснения границ морального поведения. Если исходить из категорического императива и естественного нравственного закона, можно утверждать, что Кант воспринимал совесть как объективную данность. Она не проявляется как субъективное чувство, вызванное реакцией на внешний раздражитель, а представляет собой нечто сущностное [Gül 2008, 71; Zengin, İçöz 2018, 333–334].

Согласно Адаму Смиту, содержание совести составляют чувства, которые мы испытываем по отношению к другим, и наши реакции на одобрение или неодобрение этих чувств. Подчеркнем, что хотя в западной философии часто проводятся параллели между «внутренним моральным законом» Канта, «супер-эго» Фрейда, «автономной моралью» Пиаже и т.д., некоторые авторы предупреждают об ошибочности отождествления, например, фрейдовского супер-эго с совестью [Budak 2000, 810].

В системе западной мысли наряду с такими интерпретациями, которые помещают совесть во внутренний мир индивида, существуют и трактовки моральных законов как приобретаемых, а не врожденных, и совесть в этих случаях интерпретируется как видение и знание, приобретаемые в условиях общественного взаимодействия. В этом плане уместно вспомнить имена таких философов, как Джон Локк, Георг Вильгельм Фридрих Гегель и Людвиг Фейербах.

По Локку, человек с рождения не обладает никакими знаниями; все знания, нужные ему для жизнеобеспечения, он приобретает через опыт. Поэтому искать онтологическую основу для моральных ценностей и совести в разуме человека бессмысленно: эти ценности – приобретенные и субъективные. Локк старается обосновать свою мысль обращая внимание на существование универсальной системы морали, принимаемой всеми людьми безоговорочно. Кроме этого, объясняя суждения о добре и зле в системе человеческого мышления тем наслаждением, которое получает

человек, Локк признает также, что наслаждения и ум недостаточны для формирования ценностей совести. И здесь становится важным существование морального закона, исходящего из божественной воли. Локк утверждает, что для формирования ценностей совести нужно, чтобы какая-то божественная воля установила моральный закон и предупредила о наказании в случае пренебрежения им [Locke 1992, 63, 148; Ceylan 2017, 190].

Гегель считал недостаточным тезис Канта об индивидуализированной совести, подчеркивал важность понимания совести как «со-знания» с другими и представлял ее в качестве социального элемента индивидуального сознания [Leirvik 2004, 153; Hegel 1952, 150]. Фейербах отделяет совесть от ее метафизического источника и объясняет ее влиянием других людей на индивида: «Совесть – вторая личность, другое Я во мне» [Leirvik 2004, 153]; «Совесть – значит “совместное знание”, и пока она не станет выражением совместности и общечеловечности, она – отпечаток влияния другого на мое сознание, представление и даже на внутренний мир» [Leirvik 2004, 153–154; Feuerbach 1960, 282]. Таким образом, можно сказать, что как и Гегель, Фейербах также настаивал на общественной природе совести.

В современной западной философии совесть рассматривается как индивидуальная характеристика, направленная на поиски самости человека, и как моральная автономность. Целостность индивида в обоих случаях является общим местом. С этой точки зрения весьма показательным является понятие «гуманистическая совесть» Эриха Фромма. Под «гуманистической совестью» он подразумевал то, что мы можем назвать чисто природным «внутренним голосом», независимым от внешних наказаний и поощрений, хотя он и подвержен социокультурным влияниям [Fromm 1995, 188; Güler 2010, 105]. По Фромму, человеку, чтобы действовать в согласии с этим внутренним голосом, необходимо пройти определенное нравственное воспитание. Кроме того, укрепление совести прямо пропорционально продуктивности человека в жизни. Это крайне важно с точки зрения способности человека услышать самого себя и сохранить свою внутреннюю целостность. Ибо совесть, которая выражает осуждение человеком самого себя, является глашатаям нашей внутренней целостности [Fromm 1991, 160]. Иными словами, совесть, будучи знанием, есть больше, чем знание из области абстрактной мысли. (Можно сказать, что Фромм, возможно, вдохновляли идеи Макса Шелера, утверждавшего, что совесть является осуждением, не чуждым уму, но все же осуществляемым не на уровне мысли, а на уровне чувств [Fromm 1995, 172].) Совесть является реакцией не только нашего ума, но и всей нашей личности. По Фромму, такая реакция, должно быть, и есть голос нашего истинного Я, призывающий нас опомниться, жить согласно моральным принципам и взрослеть целостно и гармонично [Fromm 1995, 188–189]. И гармоничное поведение человека, согласное с этим глубоким внутренним голосом, судя по всему, невозможно без осуществления нравственного образования [Fromm 1991, 160].

Близкие «гуманистической совести» Фромма суждения высказывал и Мартин Хайдеггер. Он рассматривал совесть, опираясь на понятие «призыв», *Ruf*. «Призыв не сообщает о событиях, не объясняя ничего, просто призывает и говорит из странной тишины. Ибо призыв приглашает призываемое не на всеобщее обозрение, а наоборот, на скрытое экзистенциальное бытие» [Heidegger 2009, 285].

Одним из примечательных моментов в западной философии является амбивалентная трактовка совести с точки зрения ее влияния на человека: психологическая и моральная. Психологическая совесть раскрывается как «состояние сознания, которое обеспечивает восприятие всех психологических активностей, появляющихся у живого существа», а моральная совесть – как «система контроля, присущая человеку, которая оценивает его помыслы и действия по моральным критериям» [Demir 2013, 102] Если попытаться прочесть эту дихотомию с точки зрения аристотелевского разделения разума на теоретический и практический, то первую совесть можно отнести к теоретическому, а вторую к практическому разуму. В истории философии было немало мыслителей, приписывающих совести характеристику практического ума [Bertrand 1999, 17].

Заключение

Понятие совести тесно связано с процессом самопознания человека. Метафора двух «я», представленных в трагедии Еврипида «Орест», – личности, скрывающей грех, и личности, осознающей его и сообщающей о нем, – может быть воспринята как одно из первых выражений идеи совести. На этой основе формировалось понятие *syneidesis* – совесть как вид знания, которым человек делится не с другими, а исключительно с самим собой, и который выражает внутреннее расщепление субъекта.

В текстах Аристофана и Софокла совесть чаще всего предстает как форма нравственного провала и внутреннего раскаяния. Эпиктет анализирует это понятие через категорию *aidos*, рассматривая совесть как внутренний регулятор, препятствующий совершению зла и выражающий культурную норму. Согласно этому подходу, совесть выступает как проявление древнегреческой «культуры стыда», играя центральную роль в поддержании как нравственного, так и общественного порядка.

В Средние века начинается новый этап в теологической и метафизической интерпретации совести. Особенно важным здесь является образ четырехликого существа, предложенный Иеронимом: в этом образе совесть понимается как внутренний божественный охранитель человека. Иероним трактует совесть как способность не только осознавать грех, но и сталкиваться с ним лицом к лицу. В этом контексте на первый план выходят два ключевых аспекта совести: *synderesis* и *conscientia*.

Бонавентура систематизировал эти понятия, утверждая, что совесть включает как познавательный аспект (распознавание добра), так и волевой (стремление поступать правильно). По Бонавентуре, *conscientia* – это способность к нравственному суждению, тогда как *synderesis* – внутренняя склонность, побуждающая нас к реализации этого суждения. Божественное происхождение той и другой свидетельствует о том, что совесть несет в себе не только психологическую, но и метафизическую составляющую.

В западной философии споры о понятии совести могут быть рассмотрены как противостояние двух позиций. Первая говорит о врожденности совести. Согласно ему совесть, хотя подвержена окружающим факторам и переживаниям человека, все же в общем представляет собой автономную структуру в природе человека. Этой позиции придерживались Платон, Цицерон, Сенека, Спиноза, Руссо, Шефтсбери, Хатчесон, Юм, Батлер, Рид, Кант, Адам Смит, Фромм, Хайдеггер и другие.

Вторая позиция считает совесть приобретенным состоянием, формируемым на основе приобретаемого знания в течение человеческой жизни. Такого подхода придерживаются Локк, Гегель, Фейербах. Согласно этому подходу, который принят также исламскими моральными философами, факторы социальной среды не могут игнорироваться в сознательном формировании личности, поскольку они способствуют формированию совести.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

- Aristoteles (1998) *Nicomachean Ethics*, Trans. Saffet Babür, Ayraç, Ankara (Turkish Translation).
Aristoteles (2001) *De Anima*, Trans. Zeki Özcan, Alfa, Bursa (Turkish Translation).
Bonaventure (2005) *Works*, Vol. IX, Ed. Karris, Robert J., Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, New York.
Butler, Joseph (1841) *Fifteen Sermons Preached At The Rolls Chapel, To Which Are Added Six Sermons Preached on Public Occasions*, Thomas Tegg, London.
Deleuze, Gilles (2008) *Eleven Lessons on Spinoza*, Trans. Ulus Baker, Kabalıcı, İstanbul (Turkish Translation).
Descartes Rene (1996). *Discourse/Theories/Meditations*, Trans. A. Yardımlı, İdea, İstanbul (Turkish Translation).
Desplant, Michel (1986) “Conscience”, *The Encyclopedia of Religion*, Macmilan, New York, Vol. 4, p. 45.
Eagleton, Terry (2010) *Estetiğin İdeolojisi*, Trans. Bülent Gözkân et al., Doruk, İstanbul (Turkish Translation).

- Feuerbach, Ludwig (1960) *Theogenie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altherthums*, Frommann, Stuttgart (Sämtliche Werke, Vol. 9).
- Fromm, Erich (1991) *Self-Advocating Person*, Trans. Necla Arat, Say, İstanbul (Turkish Translation).
- Fromm, Erich (1995) *Virtue and Happiness*, Trans. Ayda Yörükün, Press 3, Türkiye İş Bankası, Ankara (Turkish Translation).
- Hegel (1952) *Phänomenologie des Geistes*, Neukritische Ausgabe, Felix Meiner, Hamburg (Sämtliche Werke, Vol. 5).
- Heidegger, Martin (2009) *Being and Time*, Trans. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul (Turkish Translation).
- Hume, David (2009) *A Treatise on Human Nature*, Trans. Ergün Baylan, Bilgesu, Ankara (Turkish Translation).
- Kant, Immanuel (1994) *Critique of Practical Reason*, Trans. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara (Turkish Translation).
- Kant, Immanuel (2007) *On Education*, Trans. Ahmet Aydoğan, Say, İstanbul (Turkish Translation).
- Locke, John (1992) *An Essay on Human Understanding*, Trans. V. Hacıkadıroğlu, Kabakı, İstanbul (Turkish Translation).
- Plato (1998) *Appologia*, Trans. Numan Özcan, Şule, İstanbul (Turkish Translation).
- Reid, Thomas (2010) *Essays on the active powers of man*, Eds. Haakonssen, Knud, Harris, James A., Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Reid, Thomas (1785) *Essays on the intellectual powers of man*, Ed. Bennett, Jonathan, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reid, Thomas (2022) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Trans. Erdinç Boyacı, Fol Kitap, Ankara (Turkish Translation).
- Rousseau (2009) *Emile or on Education*, Trans. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür, İstanbul (Turkish Translation).
- Spinoza, Baruch (2011) *Ethica*, Trans. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara (Turkish Translation).
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of (2001) “An Inquiry concerning Virtue and Merit”, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. II, Liberty Fund, Indianapolis, pp. 1–100.
- Tillich, Paul (2006) *Ethics and Beyond*, Trans. A. Çınar, Elis, Ankara (Turkish Translation).
- Von Aster, Ernst (1943) *History of Philosophy Courses*, Trans. Macit Gökberk, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, İstanbul (Turkish Translation).
- Vorlander, Karl (2017) *History of Philosophy*, Trans. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz, İstanbul (Turkish Translation).
- Conn, Walter E. (1981) *Conscience Development and Self-Transcendence*, Religious Education Press, Birmingham.
- Zulliger, Hans (1996) *Child Conscience and We*, Trans. Kamuran Şipal, Cem, İstanbul (Turkish Translation).

Словару – Dictionaries

- Budak, Selçuk (2000) *Dictionary of Psychology*, Bilim ve Sanat, Ankara.
- Fenni, İsmail (1341) *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Amire, İstanbul.
- Saraç, Tahsin (1985) *French-Turkish Dictionary*, Adam, İstanbul.
- Wehmeier, Sally (1994) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University Press, New York.
- Yaşar Önen, Şanbey Cemil Ziya (1993) *German-Turkish Dictionary*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara.

Ссылки – References in Russian

- Гафаров 2024 – Гафаров А. Размышление о понятии совести: сравнительный анализ подходов в арабо-тюркской исламской философии // Вопросы философии. 2024. № 10. С. 176–186.

References

- Altunışık, Mehmet Akif (2020) “The Basis of Morality for Shaftesbury: Moral Sense”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No. 48, pp. 335–362 (in Turkish).
- Armstrong, Karen (2008) *God's History*, Trans. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Aytaç, Ankara (Turkish Translation).
- Atkins, Jed W. (2014) “Euripides' Orestes and The Concept of Conscience in Greek Philosophy”, *Journal of History of Ideas*, Vol. 75, pp. 1–22.

- Bakır, Kemal (2016) *Francis Hutcheson and His Theory of Moral Sense The Law of the Heart*, Doğu Batı, Ankara (in Turkish).
- Bayoğlu, Filiz Kuna, (2024) “On Thomas Reid’s Fundamental Concepts of Action Philosophy”, *Journal of the World of Philosophy*, Vol. 80, pp. 154–170 (in Turkish).
- Bertrand, Alexis (1999) *Moral Philosophy*, Trans. Salih Zeki, Simplified: Hayrani Altuntaş, Seba, Ankara (Turkish Translation).
- Cengiz, Yunus, Çınar, Selime, eds. (2018) *The Concept of Conscience in Islamic Thought*, Nobel, İstanbul (in Turkish).
- Ceylan Davut (2017) “Psychological and Religious Approaches to the Concept of Conscience”, *Katire: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* (İktisat Sayısı), No. 3, pp. 185–199.
- Çelik, Şengül (2018) “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Nobel, İstanbul, pp. 77–103 (in Turkish).
- Demir, Osman (2013) “Vicdan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, Vol. 43, pp. 100–102 (in Turkish).
- Gafarov, Anar (2018) “The Foundations of the Concept of Conscience in Nasiruddin Tusi's Moral Thought”, Yunus Cengiz, Selime Çınar, eds., *The Concept of Conscience in Islamic Thought*, Nobel, İstanbul, pp. 225–276 (in Turkish).
- Gafarov, Anar (2024) “Reflection on the Concept of Conscience: a Comparative Analysis of Approaches in Arab-Turkic Islamic Philosophy”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2024), pp. 176–186 (in Russian).
- Gill, Michael B. (2006) *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, New York.
- Gül, Fikri (2008) “On the Whatness of Conscience: the Rousseau – Kant Example”, *Kayı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Bölümü Dergisi*, Vol. 11, pp. 69–76 (in Turkish).
- Güler, İlhami (2010) “Unscrupulousness as Self-Deception of Conscience”, *Eskiyeşi Sonbahar*, No. 19, pp. 101–108.
- İçöz, Elif Arslan (2018) *Religious, Philosophical, Psychological and Sociological Dimensions of Conscience and the Place of Conscience in Values Education*, MS. Thesis, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya (in Turkish).
- Kahveci, Ali (2012) “Moral Conscience and Its Value in J.J. Rousseau”, *Çukurova University, Journal of Faculty of Theology*, No. 12 (1), pp. 205–213.
- Klein, Lawrence E. (1994) *Shaftesbury and the Culture of Politeness Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-century England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Koc, Zeynep Humeyra (2015) *The Ethical and Theological Fundamentals of Conscience*, MA Thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (in Turkish).
- Langston, Douglas C. (2001) *Conscience and Other Virtues, from Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania.
- Leirvik, Oddbjorn (2002) *Knowing by Oneself, Knowing with The Other: Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relation*, Unipub, Oslo.
- Leirvik, Oddbjorn (2004) “Tolerance, Conscience and Solidarity: Globalizing Concepts in Moral and Religious Education”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Vol. 2, No. 7–8, pp. 147–167 (in Turkish).
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1988) *Human Philosophy*, Remzi Kitabevi, İstanbul (in Turkish).
- Özaydın Özge (2011) “The Moral Law Within Me: A Critical Examination of Kant’s Moral Theory”, *Felsefe Arşivi*, No. 34, pp. 97–117 (in Turkish).
- Potts, Timothy C. (1980) *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Poyraz, Hakan (2016) “Morality as Self-Realization of Human Being”, Ömer Türker, ed., *The Foundation of Morality*, Nobel, Ankara, pp. 55–66 (in Turkish).
- Sorabji, Richard (2014) *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Oxford Scholarship Online, Oxford.
- Zengin, Mahmut, Arslan, Elif İçöz (2018) “Conscience with Its Religious, Philosophical, Psychological Aspects and Its Role in Values Education”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol. 6, No. 10, pp. 323–345 (in Turkish).

Сведения об авторе

ГАФАРОВ Анар –
доцент Института теологии Азербайджана,
заведующий кафедрой религиоведения
Института философии и социологии
Азербайджанской национальной академии наук.

Author’s Information

GAFAROV Anar –
Associate Professor,
Azerbaijan Institute of Theology;
Azerbaijan National Academy of Sciences.

Кант об эпикурейской теории познания (источниковедческий этюд)

© 2026 г. С.А. Мельников

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: melnikow@inbox.ru

Поступила 15.09.2025

Нечасто в исследовательской литературе, посвященной рецепции Кантом античных философских учений, уделялось трактовке немецким мыслителем эпикурейской теории познания (так называемой канонике). Источники информированности Канта в отношении философских учений представителей древнего эпикуреизма – это, прежде всего, латиноязычные философские эпикурейские тексты (Лукреций) и античная доксография (Цицерон), а также, отчасти, XX книга сочинения Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (в изложении Т. Стэнли, переведенного Г. Олеарием). Особую трудность для ученых интерпретаторов составляет текст из «Критики Чистого разума» [AA 03,152; Кант, 1994⁶, 177], где сложность заключается в том, что в указанном случае Кант предлагает своеобразное «априорное» толкование *prōlēpsis* Эпикура. Ситуация объясняется тем, что по причине приоритетности для него, в первую очередь, данных, почерпнутых из латиноязычных источников и компендиумов, Кант был вынужден опираться по преимуществу на свидетельства Цицерона и восходящей к нему традиции, в которой заметно присутствие стоицизирующей интерпретации *prōlēpsis / anticipatio*, более импонирующей Канту по складу его ума.

Ключевые слова: Кант, «Критика чистого разума», Эпикур, Диоген Лаэртский, Цицерон, источники, библиотека, каноника, *prōlēpsis*, *anticipatio*.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-111-118

Цитирование: Мельников С.А. Кант об эпикурейской теории познания (источниковедческий этюд) // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 111–118.

Kant on the Epicurean Theory of Knowledge (a Source Study)

© 2026 Sergei A. Melnikov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: melnikow@inbox.ru

Received 15.09.2025

Rarely in the research literature devoted to Kant's reception of ancient philosophical teachings has attention been paid to the German thinker's treatment of the Epicurean theory of knowledge (the so-called canonica). Kant's sources of information regarding the philosophical teachings of the representatives of ancient Epicureanism are, first of all, Latin-language Epicurean philosophical texts (Lucretius) and ancient doxography (Cicero), as well as, in part, the tenth book of Diogenes Laërtius's work "On the Lives, Teachings, and Sayings of Famous Philosophers" (as presented by Th. Stanley, translated by G. Olearius). The text from the "Critique of Pure Reason" poses a particular difficulty for scholarly interpreters – [AA 03, 152; Kant, 1994^b, 177]. The difficulty lies in the fact that in this case Kant offers a kind of «a priori» interpretation of Epicurus' prolēpsis. The situation is explained by the fact that due to priority given to him, first of all, to information drawn from Latin sources and compendiums, Kant was forced to rely primarily on the testimony of Cicero and tradition that goes back to him, where the presence of a stoicizing interpretation of prolēpsis / anticipatio is noticeable, which Kant, due to his mentality, was more impressed with and appealing to.

Keywords: Kant, *Critique of Pure Reason*, Epicurus, Diogenes Laërtius, Cicero, sources, library, canonica, prolepsis, anticipatio.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-111-118

Citation: Melnikov, Sergei A. (2026) "Kant on the Epicurean Theory of Knowledge (a Source Study)", *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 111–118.

Кантовские приоритеты в области античной философии впервые должным образом были выявлены и поименованы в пионерском исследовании Вильгельма Трауготта Круга (22.06.1770 – 12.01.1842), профессора логики и метафизики в Королевском Университете Альберта в Кенигсберге (1805 – 1809), сменившего на этом посту своего предшественника И. Канта, который скончался 12 февраля 1804 г. Сочинение Круга было издано в Виттенберге в 1800 г. под названием: «Диссертация, в коей кратко сопоставляются суждения Зенона и Эпикура о высшем благе с кантовским учением об этом же самом предмете» [Krug1800]. По мнению Круга, «среди философов, наиболее последовательных и стойких в утверждаемых ими принципах», распространены три мнения, касающиеся природы высшего блага: «Так, согласно Эпикуру, высшее благо – относительно (relativum), согласно Зенону Китайскому, благо – абсолютно (absolutum), тогда как, по Канту, высшее благо – в равной степени и относительно, и абсолютно» [Ibid., 15–16]. «Зенон и Эпикур полагали, что нравственность и счастье необходимо связаны по своей природе, как если бы это были тождественные понятия (notiones identicae)... Кант же, напротив, указывает на то, что все вышесказанное полностью противоречит здравому смыслу и всякому опыту. Достаточным будет из многих

примеров выяснить для себя, что люди честные и порядочные иногда подвергаются величайшим мучениям тела и духа, и подчас им случается быть угнетенными бедностью и унижением. Напротив, те люди, которые наслаждаются жизнью приятной и беззаботной, радующей их успехами всяческих начинаний, изобилующей почестями, богатством и всякого рода удовольствиями, зачастую несколько не утруждают себя постижением добродетели. Из этого Кант заключает, что добродетель и счастье не связаны необходимо между собой по своей природе, поскольку проистекают от действия совершенно различных законов: первая, разумеется, от этических, второе же – от физических» [Krug1800, 14–15].

Наиболее обстоятельным образом кантовский интерес к наследию именно эллинистических философских школ (с особым акцентом на античном стоицизме), в противовес наследию представителей так называемой античной философской классики – Платона и Аристотеля – в недавнее время был представлен и всесторонне изучен в диссертации Ульрики Сантоцки, защищенной в Марбургском университете в 2004 г. и опубликованной отдельным изданием в 2006 г. [Santozki 2006]. Автор пишет: «Главной целью моего исследования является показать, что утверждение о значительной близости Канта к классической греческой философии Платона и Аристотеля – ошибочно, как с точки зрения знания Кантом подлинных сочинений этих двух авторов, так и с систематической точки зрения. Основная тенденция кантовской философии, напротив, выстраивается под сильным влиянием *эллинистических* философских школ, с учениями которых, и прежде всего стоиков, он был очень хорошо знаком, благодаря своему интенсивному опыту чтения соответствующих первоисточников» [Ibid., 7].

В значительно меньшей степени, нежели теоретические ассоциации и исторические параллели между кантовской философией и традицией древнего стоицизма, историки философии обращались к анализу связей учения Канта с античной эпикурейской философской школой¹. Это тем более удивительно, что сам Кант иногда признавался, с определенными оговорками, разумеется, в своеобразной симпатии к определенным идеям Лукреция и Эпикура. Так, например, в ранней «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755) Кант сообщает: «Я не буду отрицать, что теория Лукреция или его предшественников Эпикура, Левкиппа и Демокрита во многом сходна с моей» [AA 01, 226; Кант 1994: I, 120].

Целью нижеследующих замечаний, относящихся, прежде всего, к тексту «Критики чистого разума», будет обнаружение ряда источников происхождения нескольких важных заимствований из античной эпикурейской догматики, а именно – гносеологии, или, точнее, «каноники», а также особенностей их соответствующей интерпретации.

Эпикурейские источники Канта

Источники информированности Канта в отношении философских учений представителей древнего эпикуреизма могут быть разделены на четыре группы:

1) Латиноязычные философские эпикурейские тексты и доксография. В соответствии с данными описи библиотеки Канта, составленной Артуром Вардой, в ее составе находились книги Сенеки – «Lucii Annaei Senecae Cordubensis Hispani Opera philosophica. Halae. 1762» [Warda 1922, 55] (№114); Цицерона – «Cicero Marcus Tullius. Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern... übersetzt von Christian Garve. Breslau. 1783»; а также: Garve Christian. Philosophische Anmerkungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Drei Bände. Breslau. 1783» [Ibid., 46] (№21) и Лукреция – «Titi Lucretii Cari De Rerum natura libri sex libri sex. Quibus additae sunt conjecturae et emendationes Tan(aquil) Fabri cum notulis perpetuis. Et praeterea Oberti Gifanii vita Lucretii et de gente Memmia ejusdem prolegomena. Item D. Lambini index per quam necessarius. Cantabrigiae. 1686» [Ibid., 22] (№16).

2) Единственным сохранившимся древнегреческим текстом, посвященным античному эпикуреизму и содержащим в себе аутентичные произведения Эпикура, для Канта, как и для многих других его современников, являлся текст заключительной, то есть

Х части обширного сочинения «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (нач. III в. н.э.). Однако в каталоге домашней библиотеки Канта, составленном А. Вардой, информация о наличии в ней экземпляров данной книги отсутствует. Кроме того, два случая упоминания имени Диогена Лаэртского [Allgemeiner Kantindex 1969, 27], которые мы находим в корпусе кантовских сочинений, также ясно свидетельствуют о том, что у себя «под рукой» Кант данного сочинения не имел: 1) один раз в тексте авторского предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» (В XI–XII)²; 2) дважды в письме, адресованном Кристиану Готтфриду Шютцу, от 25 июня 1787 г.³ В этих двух связанных между собой исторических экскурсах Кант, пересказывая анекдот о Фалесе Милетском как о первом, кто смог доказать теорему о равных углах при основании равнобедренных треугольников, прямо ссылается на сочинение Диогена Лаэртского. Вместе с тем, в данной книге этот рассказ отсутствует и, по всей вероятности, анекдот о Фалесе был заимствован Кантом из другого источника. Вопреки допущению К. Хюльзера [Hülser 1996, 490–491] (см. также [Düsing 1976, 46]), нет никаких оснований уверенно утверждать, что Кант собственноручно штудировал труд Диогена Лаэртского, точно также как и нельзя быть уверенным в том, что Кант мог в достаточной мере владеть древнегреческим языком.

3) Иные источники осведомленности Канта о содержании древнегреческих философских учений, в частности эпикурейской школы, необходимо искать в современных ему историко-философских справочниках и компендиумах. Для того, чтобы раскрыть литературный источник кантовской информации о Фалесе Милетском, необходимо учесть два обстоятельства: а) в названном выше письме к К.Г. Шютцу, говоря о досадной редакторской и типографской оплошности, обнаруженной им во втором издании «Критики» (вместо *равнобедренного* треугольника упомянут *равносторонний*) Кант обозначает ссылку на I книгу «Начал» Евклида в виде латинской аббревиатуры – «Euclid. Elem. Lib. I. Prop. 5»; б) древнейшим и при этом единственным автором, сообщаящим информацию об открытии свойств равнобедренных треугольников Фалесом Милетским был неоплатоник V в. н.э. Прокл Диадох (чье имя в корпусе кантовских сочинений не встречается), написавший об этом в своем комментарии к первой книге евклидовых «Начал» [Proclus 1873, 250, 20–251, 2; Wöhrle, 2009]: «Древнему Фалесу мы обязаны открытием многих теорем, в том числе и следующей теоремы. Как сообщают, он первым установил и сказал (= сформулировал), что-де во всяком равнобедренном треугольнике углы при основании равны, причем равные углы (isas) он на архаический манер назвал «подобными» (homoias)» [ФРГФ, 1989, 113] (11 A 20 DK). Кант в своих рассуждениях о Фалесе, по всей вероятности, был вынужден апеллировать вовсе не к текстам древнегреческих первоисточников, а к какому-то тексту-посреднику, в котором бы рядом соседствовали одновременно имена и Фалеса, и Диогена Лаэртского, и Прокла, а также Евклида, скрывающегося под аббревиатурой «Euclid. Elem. Lib. I. Prop. 5». Нам впервые удалось установить, что такой текст-посредник действительно существовал. Им являлся текст латинского перевода, выполненного Готфридом Олеарием (23.07.1672 – 10.11.1715) в 1702 г., англоязычного переложения книги Диогена Лаэртского, с обширными дополнениями и комментариями, подготовленного Томасом Стэнли (1625 – 12.04.1678) [Stanley 1731]. В первом разделе седьмой главы первого тома (cap. VII: De geometria Thaletis; sect. I: Propositiones ab eo inventa), присутствуют все четыре вышеуказанных элемента замысловатой историко-философской мозаики – Фалес, Диоген Лаэртский, Прокл и Евклид [Stanley 1731, 16].

4) Следует также отметить тот факт, что несмотря на то обстоятельство, что ни сочинение Т. Стэнли, ни его перевод на латинский язык, подготовленный Г. Олеарием, в соответствии с данными о содержании кантовской библиотеки [Warda 1922], не были в ней обнаружены, в непосредственном распоряжении Канта, разумеется, были книжные фонды так называемой Замковой библиотеки (Schloßbibliothek), – как во время его работы помощником библиотекаря (апрель 1766 г. – май 1772 г.) [Warda 1899; Meisels 1981], так и в дальнейшем прошлом времени. Достаточным будет упомянуть, что достоянием этой библиотеки были богатые древнегреческой и латинской

философской классикой собрания книг местных философов и библиофилов – Андреаса Гедиона (16.07.1640 – 11.07.1703) и Пауля Рабе (11.04.1656 – 23.06.1713). Так, к примеру, собрание библиотеки А. Гедиона насчитывало 103 единицы хранения в составе «*Libri philosophici varii*» и 174 тома из коллекции книг «*Scriptores in Aristotelem et Platonem*». Без сомнения, Кант обладал значительным арсеналом возможностей брать из доступных ему королевских библиотечных источников самую разную и полновесную информацию об античных философах, их жизни, учениях и наставлениях.

Античный эпикуреизм в «Критике чистого разума»

Присутствие элементов эпикурейской античной традиции в кантовской «Критике чистого разума» может быть как явным, то есть прямо помеченным в тексте трактата именем Эпикура, так и скрытым. Что касается последнего варианта, то таких элементов, обнаруживаемых, впрочем, без особых усилий, может быть выделено не менее трех.

1. Слово «канон» (*Canon*), используемое Кантом неоднократно. Этот термин является словом с неясным первоначальным значением и негреческим по своему происхождению, но при этом заметно окрашенным в безошибочно распознаваемые эпикурейские тона: «*Общая, но чистая логика имеет дело исключительно с априорными принципами и представляет собой канон рассудка и разума*» (B77) [AA 03, 76; Кант 1994 III, 91]; «*Под каноном я разумею совокупность априорных принципов правильного применения некоторых познавательных способностей вообще*» (B824) [Ibid., 517; Там же, 582].

Эпикуру принадлежало позднее утраченное сочинение под названием «О критерии, или Канон» (*Diogenes Laërtius X, 27; 30–31*). Это был главный труд Эпикура, касающийся вопросов критериев истины и природы познания. Критериев истины, по Эпикуру, три: ощущение (*áisthêsis*, лат. *sensus*), предвосхищение (*prólêpsis*, лат. *anticipatio*) и претерпевание (*páthos*, лат. *passio*). Темы, затронутые Эпикуром в этом трактате, удивительно часто оказывались предметом насмешек со стороны многочисленных комедиографов – Алексида, Батона, Дамоксена и Гегесиппа, что, как ни странно, только способствовало, вопреки ожиданиям, упрочению славы философа и широкому распространению слова «*канон*» («мерило», «правило», «достаточное основание для вынесения соответствующего суждения») в качестве безусловного и надежного термина. Кант об античных истоках понятия, взятого им на вооружение, разумеется, знал: «Логика, которая, как всеобщая пропедевтика всякого применения рассудка и разума вообще, не может проникать в науки и предвосхищать их материю, есть лишь общее искусство разума (*canonica Epicuri*) придавать познанию вообще форму, соответствующую рассудку, и, следовательно, лишь в этом смысле она может быть названа органом, который служит, конечно, не для расширения, а для оценки и исправления нашего знания» [AA 09, 13; Кант 1994 VIII, 268] (См. также: [AA 24, 509]: «Логикку Эпикур называл Каноникой (*canonica*)»).

2. Существенны рассуждения Канта о понимании времени, близкие эпикурейским догматическим установлениям: «Время само по себе нельзя воспринять, и в отношении к нему нельзя определить в объекте как бы эмпирически, что предшествует и что следует» (B233) [AA 03, 167; Кант 1994 III, 194]; *Epicurus, Ep. ad Herodotum ap. Diogenem Laërtium, X, 72*: «Время не поддается такому расследованию, как все остальные свойства предметов, которые мы исследуем, сводя их к предвосхищениям, усматриваемым в нас самих, – нет, мы должны исходить из той непосредственной очевидности, которая заставляет нас говорить о долгом и кратком времени, и выражать ее соответствующим образом» [Диоген Лаэртский 1986, 388]; *Demetrius Laco, test. 6 Gigante ap. Sextum Empiricum, Pyrrhoniae hypotyposes, III, 137* [Gigante 1988, 19]: «Эпикур, как сообщает Деметрий Лаконский, полагает время свойством свойств (*symptomata symptomaton*), сопровождающим дни и ночи, часы, [всяческие] претерпевания и отсутствие таковых, движения и пребывания» (см. подробнее: [Verde 2008]).

3. Отдельные утверждения Канта, явным образом перекликающиеся с наиболее важными положениями эпикурейской каноники: «В самом деле, истина или видимость

находятся не в предмете, поскольку его мыслят. Поэтому можно, пожалуй, с полным правом сказать, что чувства не ошибаются, однако, не потому что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят. Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, то есть только в отношении предмета к нашему рассудку. В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения. В представлении чувств также не бывает никакого заблуждения (потому что они вообще не содержат в себе суждения)» (B350) [AA 03, 234; Кант 1994 III, 270]. С этими рассуждениями Канта могут быть сопоставлены тексты эпикурейской традиции: Diogenes Laërtius, X, 32: «Все наши помышления возникают из ощущений в силу их совпадения, соразмерности, подобия или сопоставления, а разум лишь способствует этому. Видения безумцев и спящих тоже истинны, потому что они приводят в движение [чувства], а несуществующее к этому неспособно» [Диоген Лаэртский 1986, 377]; Epicurus, Ep. ad Herodotum, 50; Lucretius, I, 699–700. См. также: [Taylor 1980].

Имя родоначальника эпикурейской философской традиции и производных от этого имени словообразований встречается в тексте «Критики чистого разума» шесть раз: В 208–209 [AA 03, 152; Кант 1994 III, 177]; В478 [Ibid., 312; Там же, 356]; В499 [Ibid., 327; Там же, 370]; В499* [Ibid., 327; Там же, 370]; В88–882 [Ibid., 551; Там же, 620]; В882–883 [Ibid., 551; Там же, 620]. Особую трудность для интерпретаторов представляет текст с самым первым из вышеуказанных случаев упоминания имени Эпикура: «Всякое знание, посредством которого я могу a priori познать и определить все относящееся к эмпирическому знанию, можно назвать антиципацией; без сомнения, Эпикур употреблял термин *prólèpsis* именно в этом значении. Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познается a priori и поэтому составляет истинное отличие эмпирического знания от априорного, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать» [Ibid., 152; Там же, 177]. Сложность заключается в том, что здесь Кант предлагает своеобразное «априорное» толкование *prólèpsis* Эпикура, что, с одной стороны, согласуется с представлением Канта об Эпикуре как о мыслителе не вполне эмпирическом (таковым, с кантовской точки зрения, является Аристотель), а, с другой – не находит надежного подтверждения в древнегреческих первоисточниках. Данная ситуация объясняется тем, что, при наличии редких, почти не заметных в наследии Канта признаков обращения к философским эпикурейским первоисточникам на древнегреческом языке, Кант был вынужден, в силу разных причин, опираться по преимуществу на свидетельства, сообщаемые Цицероном (Cicero, De natura deorum, I, 16, 43–44; De finibus bonorum et malorum, I, 9, 31: «Таким образом, они (sc. эпикурейцы) утверждают, что в нашей душе заложено своего рода естественное понятие о том, что к одному следует стремиться, другое же – отвергать» [Цицерон 2000, 54], в которых заметно присутствие стоицизирующей интерпретации *prólèpsis* / *anticipatio* [Sandbach 1971; Dyson 2009], Канту по складу его ума более импонировавшей.

Кантовская рецепция эпикурейской догматики и соответствующего ей понятийного аппарата, обусловленная как самобытным характером собственной философской позиции Канта, так и спецификой его отношения к достижениям традиционной философской классики, имеет большое значение для понимания обстоятельств сложения ряда значимых конфигураций кантовской мысли и представляет большой интерес для исследования принципиальных сюжетов, принадлежащих истории мировой философии и содержательной жизни актуальных идей.

Примечания

¹ Среди немногих работ (помимо названных выше диссертаций В.Т. Круга и У. Сантоцки), так или иначе касающихся кантовской философии в ее отношении к античному эпикуреизму, необходимо назвать следующие: [Romundt 1900; Schink 1914a; Schink 1914b; Aubenque 1969; Ley 1974; Düsing 1976; Hülser 1996; Boyer 2004; Verde 2010]. Из более общих работ, посвященных истории

распространения эпикурейских идей в Новое время, см.: [Alberti 1988; Kimmisch 1993; Bonacina 1996; Paganini, Tortarolo 2004; Bloch 2007; Wilson 2008; Wilson 2009].

² «Легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению, даже не требующих доказательства элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой)» [Кант 1994 III, 20].

⁵ «В том случае, если Вы сочтете необходимым рецензировать это второе издание книги («Критики чистого разума»), то я буду Вам очень признателен, если Вы примете во внимание неприятную для меня ошибку в отпечатанном экземпляре, выглядящую следующим образом: в предисловии, на стр. XI, в третьей строке снизу допущена опечатка, поскольку вместо *равнобедренного* треугольника указан треугольник *равносторонний* (Euclid. Elem. Lib. I. Prop. 5). Разумеется, из сообщения Диогена Лаэртского нетрудно увидеть, что в виду имеется первый, а не второй треугольник, однако же, вместе с тем, согласимся, что не каждый читатель волен иметь под рукой своего Диогена» [AA 10, 489].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Диоген Лаэртский 1986 – *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с др.-греч. М.Л. Гаспарова, 2-е изд. М.: Мысль 1986 (Diogenes Laërtius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Russian Translation).

Кант 1994 – *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. / Под. общей ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994 (Kant, Immanuel, *Collected works*, Russian Translation).

ФРГФ 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подгот. А.В. Лебедева, М.: Наука, 1989 (*Fragments of Early Greek Philosophers*, Russian Translation).

Цицерон 2000 – *Цицерон*. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н.А. Федорова. М.: РГГУ, 2000 (Cicero, *About the Ends of Goods and Evils*, Russian Translation).

AA – *Die Akademie-Ausgabe Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademieder Wissenschaften (1900–1966), hrsg. von Aklademie der Wissenschaften zu Göttingen (seit 1966), Georg Reimer, Walter de Gruyter, Berlin.

Allgemeiner Kantindex (1969) *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, Bd. 20, Dritte Abteilung, Personenindex, Martin, Gottfried (Hg.) in Zusammenarbeit mit Heidemann, Ingeborg, Walter de Gruyter, Berlin.

Aubenque, Pierre (1969) “Kant et l'épicurisme”, *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris, 5–10 avril 1968*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 293–303.

Bloch, Olivier (2007) “L'héritagemoderne de l'épicurisme antique”, *Lire Épicure et les épicuriens*, Gigandet, Alain, Morel, Pierre-Marie (dir.), PUF, Paris, pp. 187–207.

Gigante, Marcello (1988) “Testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante”, *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, Edizione, traduzione e commento, Puglia, Enzo (cur.), Bibliopolis, Napoli, pp. 11–23.

Düsing, Klaus (1976) “Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 1, H. 2, ss. 39–58.

Krug, Wilhelm Traugott (1800) *Dissertatio, qua Zenonis et Epicuri de Summo Bono sententiae cum Kantiana hac de Re doctrina breviter comparator*, Literis Chr. Ph. Meltzeri Academiae typographi, Vitebergae (Wittenberg).

Ley, Hermann (1974) “Zu Kants Unterscheidung von Piatonismus und Epikureismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 22, H. 3, ss. 308–320.

Proclus (1873) *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. Ex recognitione Friedlein, Godofredi, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae.

Romundt, Heinrich (1900) “Kants schiedsrichtliche Stellung zwischen Plato und Epikur”, *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben*, Bd. 9, ss. 129–145.

Sandbach, Francis Henry (1971) “Enmoia and Prolēpsis in the Stoic Theory of Knowledge”, Long, Anthony A., ed., *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London, pp. 22–37.

Schink Willi (1914) “Kant und die griechischen Naturphilosophen”, *Archiv für Geschichte der Philosophie. Neue Folge*, Bd. 27, H. 4, ss. 401–427.

Stanley, Thomas (1731) *Historia philosophiae. Vitas, opiniones, resque gestas, et dicta philosophorum sectae, cujus vis complexa autore Thoma Stanlejo ex Anglico sermone in Latinum translata, emendata, variis dissertationibus atque observationibus passim aucta, et tribustomis digesta. Accessit Vita auctoris. Tomus primus*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti.

Warda, Arthur (1899) "Kants Bewerbung um die Stelle des Sub-Bibliothekars an der Schlossbibliothek", *Altpreussische Monatsschrift*, Bd. 36, ss. 473–524.

Warda, Arthur (1922) *Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Verfreigerungskataloges der Bibliothek Kants*, Verlag von M. Breslauer, Berlin.

References

Alberti, Antonina (1988) *Sensazione e realtà: Epicuro e Gassendi*, Olschki, Firenze.

Bonacina, Giovanni (1996) *Filosofia ellenistica e cultura moderna: Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Le Lettere, Firenze.

Boyer, Alain (2004) *Kant et Épicure: Le corps, l'âme, l'esprit*, PUF, Paris.

Dyson, Henry (2009) *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, W. de Gruyter, Berlin, New York.

Hülser, Karlheinz (1996) "Über Immanuel Kants Auseinandersetzung mit Epikurs Naturphilosophie", *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19–26 maggio 1993, Vol. I*, Giannantoni, Gabriele, Gigante, Marcello (cur.), Bibliopolis, Napoli.

Kimmisch, Dorothee (1993) *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Meisels, Henry (1981) "Immanuel Kant and the Royal Castle Library in Königsberg", *The Journal of Library History (1974-1987)*, Vol. 16, No. 3, pp. 517–522.

Paganini, Gianni, Tortarolo, Edoardo, hg. (2004) *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt.

Santozki, Ulrike (2006) *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kriterien*, Walter de Gruyter, Berlin, New York.

Taylor, Christopher Ch. W. (1980) "All perceptions are true", Schofield, Malcolm, Burnyeat, Myles, Barnes, Jonathan, eds., *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, pp. 105–124.

Verde, Francesco (2008) "Rebus ab ipsis consequitur sensus: Il tempo in Epicuro", *Elenchos*, Vol. 29 (1), pp. 91–117.

Verde, Francesco (2010) "L'Épicuro di Kant: Note sulla presenza epicurea nella "Kritik der reinen Vernunft"", *Philosophical Readings*, Vol. 2, No. 1, pp. 179–208.

Wilson, Catherine (2008) *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Press, Oxford.

Wilson, Catherine (2009) "Epicureanism in Early Modern Philosophy", Warren, James, ed., *The Cambridge Companion to Epicureanism*, University Press, Cambridge, pp. 266–286.

Wöhrlé, Georg (2009) *Die Milesier: Thales*, Walter de Gruyter, Berlin.

Сведения об авторе

МЕЛЬНИКОВ Сергей Анатольевич –
кандидат философских наук, доцент,
старший научный сотрудник
Института философии РАН.

Author's Information

MELNIKOV Sergei A. –
CSc in Philosophy, Associate Professor,
Senior Research Fellow of the Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences.

**АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ:
ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД
ИНДОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ**

**Адаптированная идея как адаптирующий метод:
учение о «ритуале» (ли) Сюнь-цзы
в межкультурной философии Р. Невилла**

© 2026 г. П.А. Зайцев

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: zpa28@yandex.ru

Поступила 19.03.2026

В статье проводится сравнительный анализ двух подходов к межкультурному философствованию: сильной («лингвоцентричной») модели межкультурной философии, требующей от исследователя глубокого владения языками обеих традиций, и слабой («безязыковой») модели бостонского конфуцианства, представленной в работах Роберта Невилла. На примере интерпретации Р. Невиллом учения древнекитайского мыслителя Сюнь-цзы (III в. до н.э.) о «ритуале» (ли) показано, что, несмотря на теоретическую уязвимость отказа от языковой компетенции, этот подход обладает практическим преимуществом: он снижает порог вхождения в межкультурный диалог и тем самым расширяет круг его потенциальных участников. При этом сама интерпретация оказывается философски продуктивной: Р. Невилл переосмысливает ритуал как «метазнак», формирующий привычки поведения (в духе семиотики Ч.С. Пирса), и предлагает этику, ориентированную на конкретные практики, что делает учение Сюнь-цзы работающим инструментом для анализа и гармонизации современных межкультурных взаимодействий. Вместе с тем выявляется общая проблема, присущая обеим парадигмам: как межкультурный философы, так и бостонские конфуцианцы оставляют не проясненным вопрос о практической реализации своих идей. Ни в том, ни в другом случае не сформулированы конкретные механизмы и агенты воплощения декларируемых принципов, что позволяет говорить о «недоформулировке» проектов и ставит под сомнение их применимость за пределами академического дискурса.

Ключевые слова: бостонское конфуцианство, Роберт Невилл, Сюнь-цзы, ритуал, Конфуций, интерпретация; межкультурная философия языковая компетенция.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-119-125

Цитирование: *Зайцев П.А.* Адаптированная идея как адаптирующий метод: учение о «ритуале» (ли) Сюнь-цзы в межкультурной философии Р. Невилла // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 119–125.

Adapted Idea as Adapting Method: Xunzi's Conception of 'Ritual' (*li*) in Robert Neville's Intercultural Philosophy

© 2026 Pavel A. Zaytsev

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: zpa28@yandex.ru

Received 19.03.2026

This article offers a comparative analysis of two approaches to intercultural philosophizing: the strong ('language-centric') model of intercultural philosophy, which requires deep linguistic competence in both traditions, and the weak ('language-free') model of Boston Confucianism, as developed in the works of Robert Neville. Examining Neville's interpretation of ancient Chinese philosopher Xunzi's (3th c. BC) doctrine of 'ritual' (*li*), the article argues that despite the theoretical vulnerability of renouncing linguistic competence, this approach has a significant practical advantage: it lowers the threshold of entry into intercultural dialogue, thereby expanding the circle of potential participants. Moreover, the interpretation itself proves philosophically productive: Neville reinterprets ritual as a 'meta-sign' that shapes habits of behavior (drawing on Charles S. Peirce's semiotics) and proposes an ethics focused on concrete practices, making Xunzi's teaching a viable tool for analyzing and harmonizing contemporary intercultural interactions. At the same time, a common problem inherent in both paradigms is identified: neither approach adequately addresses the question of the practical implementation of its ideas. Neither specifies concrete mechanisms or agents for realizing its declared principles, suggesting an 'underformulation' of the projects and casting doubt on their applicability beyond academic discourse.

Keywords: Boston Confucianism, Robert Neville, Xunzi, ritual, Confucius, interpretation, intercultural philosophy, linguistic competence.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-119-125

Citation: Zaytsev, Pavel A. (2026) "Adapted Idea as Adapting Method: Xunzi's Conception of 'Ritual' (*li*) in Robert Neville's Intercultural Philosophy", *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 119–125.

Введение

Со времен расцвета философской компаративистики (начало – середина XX в.) в философию крепко вошла тема (не)переводимости. Сегодня же, как кажется, с возникновением межкультурной философии (далее – МФ), фокус постепенно смещается в сторону дискуссий о возможности и плодотворности актуализации и/или адаптации различных философских традиций.

Межкультурная философия представляет собой сравнительно молодое направление в философии, возникшее в конце XX в. как ответ на доминирование европоцентристских установок в мировой философской мысли. Согласно определению ведущего российского исследователя межкультурной философии М.Т. Степанянц, МФ – это «метод, форма философствования, при которой предполагается отказ от ориентации на конечную истинность философской традиции собственной культуры, уважительное отношение к наследию других

культур, развертывание масштабного дискурса с целью поиска альтернативных подходов к решению как сугубо философских, так и глобальных проблем» [Степанянц 2021, 169].

Прежде всего межкультурная философия предполагает радикальный пересмотр отношения к собственной философской традиции. При этом речь идет не о ее отвержении или девальвации, но о признании ее относительности и неполноты. Среди философов, аффилирующих себя с этим направлением, распространено убеждение о необходимости весьма строгих требований к тому, кто будет осуществлять такую деятельность. Многие считают, что только одинаково глубокое знание двух традиций и их языков с необходимостью приводит к «слышимости» другого без смещений: «В восточноазиатских текстах концептуальные структуры формируются на других грамматических принципах, и только знание исходного языка позволяет “услышать” их без европоцентрических наложений» [Там же, 156].

В МФ, таким образом, вырисовывается идеал межкультурного философа – как того, кто обладает необходимыми и достаточными знаниями о двух и более культурах, активно использует свое знание об их особенностях и интеллектуальных ходах, чтобы решить актуальные вопросы современности. Так как межкультурный философ обладает знаниями и логикой мысли двух и более культур, в то время как носители этих культур обладают знаниями¹ и мыслят только в рамках одной из них, межкультурный философ может замечать те проблемы и решения, которых носители культур не видят или не хотят видеть.

Язык, таким образом, выступает неотъемлемым условием понимания (и, соответственно, любой плодотворной актуализации) чужой философской традиции, а опора на любой перевод неизбежно утрачивает оригинальные оттенки смысла и глубину возможного осмысления [Mall 2000].

Однако есть и альтернативный подход – в философии бостонских конфуцианцев (далее – БК), центральной фигурой которой является Роберт Каммингс Невилл (Robert Cummings Neville, род. 1939 г.). Его осозанный отказ от изучения китайского языка и опора исключительно на переводы при попытке «импортировать» древнее конфуцианство на западную культурную почву представляют собой теоретический вызов устоявшимся методологическим нормам. Этот подход ставит фундаментальный исследовательский вопрос: возможно ли адекватное философское понимание (и, как следствие, применение этой философии к современным проблемам и вызовам) без языковой компетенции?

Конечно, в «лингвоцентричной» позиции есть огромная доля утопизма, и межкультурные философы, в целом ее разделяющие, понимают, что на практике невозможно ее полностью реализовать. Б.А. Шарфштейн, размышляя об этом, отмечал, что если кто-то действительно решит изучить в полноте философские традиции Европы, Индии и Китая, то ему и жизни на это не хватит, а потому следует использовать переводы, но качественные [Белимова, 2021]. При этом же диалог культур и взаимообогащение способов мышления признается в МФ практической необходимостью. Бостонские конфуцианцы в целом находятся в русле межкультурной философии. Они ставят похожие проблемы: колониальные предрассудки, европоцентричность, изоляция и, как следствие, деградация культур. Они стремятся наладить диалог культур и обогатить западную философскую традицию опытом традиций других культур (в частности, древнекитайской). Между тем особенность их методологии – критика необходимости языковой компетенции для межкультурной деятельности и больший акцент именно на практических проблемах культурного взаимодействия – выделяет их как яркое течение в русле более общего межкультурного движения.

Р. Невилл, в споре с идеей С. Хантингтона о том, что современное состояние мира – это эпоха «столкновения цивилизаций», напоминает, что «сейчас» (то есть в начале 2000-х) мы скорее живем в мире «переплетающихся» цивилизаций (видимо, намекая на всеобщую глобализацию) [Neville 2000, 74] и культуры могут дополнять себя и нивелировать «конкурентное преимущество с помощью импорта идей из других культур» (для примера он критикует жизнь в Бостоне и США) [Ibid., 75].

Р. Невилл считает, что традиции стоит анализировать с точки зрения множества идей, что в них заложены, и именно эти идеи, а не их интерпретация или систематизация у того или иного философа или школы, имеет значение [Neville 2000, 109]. Ведь когда мы сталкиваемся с каким-то учением, мы так или иначе его изменяем «внутри» себя для лучшего понимания и дальнейшего использования, и так поступает каждый, – отсюда и появляется этот бесконечный маховик интерпретаций, проблему которого в том числе пытается решить БК. Но только так, через личные интерпретации, мы с этим учением и можем «по-настоящему» взаимодействовать, входить в традицию, а это значит, фактически, говорят БК, нет разницы, что дословно имел в виду автор! Академическая скрупулезность и аккуратность – это меры, на самом деле не необходимые, и зачастую они только ставят лишние преграды на пути к восприятию другой культуры [Ibid., p. 109–110].

«Ритуал» как метод адаптации и адаптированная идея

Разберем учение бостонских конфуцианцев, обосновывающее возможность межкультурного диалога и «переплетения» цивилизаций без центрированности на доскопальном знании всех языков. Любопытно, что Р. Невилл формулирует его, как раз адаптируя инокультурную идею – идею «ритуала» (禮, *ли*), у древнекитайского философа Сюнь-цзы 荀子 (ок. 310 – после 238 г. до н. э.).

Сюнь-цзы – один из самых известных, влиятельных и дискуссионных конфуцианцев в китайской истории. В свое время он предпринял смелую попытку переосмыслить конфуцианство, придать ему новый виток развития, благодаря заимствованию идей из других учений и привнесению авторских новаций, таких как идея о том, что «[человеческая] природа зла» (性惡, *син э*). В связи с этой идеей для Р. Невилла оказываются особенно важны следующие моменты философского учения Сюнь-цзы:

1. Основным методом преодоления злой человеческой природы является «ритуал» *ли*.

2. Люди могут взаимодействовать множеством способов, но каждое взаимодействие, чтобы быть понятным и успешным, должно иметь определенные «ритуализированные» формы.

3. Сложное сообщество, которое способны образовывать только люди, может возникнуть и развиваться только с использованием «ритуалов».

Сюнь-цзы дает много толкований термина *ли*, самые частотные из которых можно разделить на три группы:

1. Синоним термина 義, *и*, «должное», который обычно указывал на «правильное» (с точки зрения объективного и общезначимого морального критерия) отношение или действие людей друг другу постольку, поскольку они занимают разнообразные социальные роли («Сюнь-цзы», 10.3; 27.16)².

2. «Производная» от *и* – то есть «правильность» «правильного поведения» – когда, например, «должное» реализуется «сдержанно», «гармонично», «нормативно», «совершенно» и т.п. («Сюнь-цзы», 14.6; 19.17; 19.18; 19.20; 19.21; 20.8; 27.1; 27.40; 27.46).

3. Образец, эталон, закон, метод и т.д. При уточнении, образцом чего является «ритуал», обычно всегда указывается этико-политическая сфера («образец порядка», «метод оценки подданных», «ось пути человека» и т.п.) («Сюнь-цзы», 1.12; 8.26; 14.6; 15.22; 17.16; 19.15).

В человеческом сообществе функция ритуала и долга – устанавливать границы между людьми, помогающие в том, чтобы разделять их обязанности, полномочия и, как следствие, получаемые блага.

Как можно видеть, русское слово «ритуал» или английское “ritual” лишь частично передают основной пафос древнекитайского *ли*. Эти два слова акцентируют формальный, процедурный и часто конвенциональный (не необходимый и не обязательно правильный или оптимальный сам по себе) аспект действия, которое может относиться фактически к любой сфере человеческих действий, в то время как *ли* тоже частично

имеет это в виду, но акцентирует другое – обязательную корректную оформленность действия в рамках одной конкретной области – области морально-властных отношений⁵.

Р. Невилл же, следуя семантике прежде всего английского перевода термина *ли*, выделяет в нем именно формально-процедурный смысл. Уникальная ценность Сюнь-цзы, по мнению Р. Невилла, как раз и заключается в его акценте на формирование человека через внешние, конвенциональные структуры – «ритуальную» практику, понятую не в смысле направленности на объект религиозного поклонения, а в смысле внешней оформленности, конкретной процедурности и «нормативной конвенциональности» [Neville 2000, 6]. Это-то и делает учение Сюнь-цзы, как пишет Р. Невилл универсальным инструментом для этической трансформации в любых культурных условиях [Ibid.].

Для Р. Невилла весьма важно, что «ритуал» у Сюнь-цзы не только конвенционален (то есть что любой набор символов годится, если он выполняет функцию), но одновременно и нормативен – он воплощает ценности, без которых культура гибнет. И как раз признание этой двойственной природы ритуала (конвенциональности и нормативности), по мысли Р. Невилла, дает инструменты для разрешения межкультурных напряжений. Вместо того чтобы навязывать одну систему ценностей, можно анализировать, насколько хорошо «ритуальные» (то есть имеющие конкретную внешнюю форму выражения) системы разных культур выполняют свои нормативные функции, и искать пути их гармонизации. Р. Невилл заключает: «Чем лучше мы сможем понять наши этические и политические проблемы через теорию ритуала, тем больше у нас будет ресурсов для разрешения “столкновения цивилизаций” нормативными, цивилизованными способами» [Ibid., 96].

Р. Невилл одновременно фундирует и поясняет для западного читателя свое учение о «ритуале» (и, таким образом, актуализированное учение о «ритуале» Сюнь-цзы) с помощью прагматизма Ч.С. Пирса [Ibid., 12], где знаки – не просто языковые конструкции, а «привычки поведения» интерпретатора, способствующие успешному взаимодействию с миром. «Ритуал» у Сюнь-цзы оказывается «метазнаком» или «протознаком»⁴: он формирует привычки поведения, через которые происходит познание и формирование характера, то есть это знак, который формирует другие знаки [Ibid., 15]. Дело в том, что, по Р. Невиллу, есть фактически бесконечное количество явлений, они имеют выражение в виде «знаков» (signs). Каждый такой знак люди «автоматически» интерпретируют на уровне базовой естественной реакции (тут как раз вводится Ч.С. Пирс). У каждого «знака» есть контекст: культурный, социальный и т.д. И он значим, от него зависит истинность или ложность утверждения с использованием «знака» (а здесь вводится идеи А.Н. Уайтхеда). Возможна «работа» со всей этой бесконечностью явлений через знаки. Знаки с ее помощью перестают быть просто языковыми конструкциями, а становятся «привычками поведения» интерпретатора, способствующими успешному взаимодействию с миром. Такая работа позволяет преодолеть проблему контекста и все подпроблемы из нее вытекающие: непонимание, ценностные конфликты и т.п. Возможна такая работа как раз через фокус на процедурные формы, признанные всеми сторонами, для признания «другого» без потери культурного многообразия, то есть через «ритуал». Следовательно, изучение ритуала – это анализ знаковых структур, которые позволяют обществу функционировать; и практика ритуала – это практическая семиотика, обеспечивающая гармонию взаимодействия [Ibid., 17].

Подобная этика «ритуалов» делает возможным «глобальную этику», адекватную для разнородных обществ, поскольку она сфокусирована на конкретных практиках, а не абстрактных законах, и способствует реальному внедрению новых «улучшенных» ценностей.

Заключение

Как и с представителями МФ, с призывами Р. Невилла нельзя не согласиться, они звучат современно и адекватно, но в то же время из его работ (как и в случае с МФ) непонятна реализация или хотя бы реализуемость его идей – у бостонских конфуцианцев нет агентов влияния, на которых они могли бы опереться (по крайней мере пока), и видимо, поэтому даже сам Р. Невилл никаких конкретных примеров воплощения своей методологической программы не приводит.

В добавление ко всему вышесказанному Р. Невилл формулирует гипотезу «переносимых корней» (*portable roots*), по которой для «переносимости» конфуцианства необходимы три элемента:

1. Первичные тексты («Четверокнижие» и «Сюнь-цзы»).
2. Вторичные тексты (главные неоконфуцианские произведения).
3. Интерпретационный контекст (достаточное знание восточноазиатской истории и культуры) [*Ibid.*, 3–8].

То есть конфуцианство может укореняться в иных культурах при сохранении своего ядра. Однако здесь почему-то опять всплывает та же теоретическая трудность, которую практико-ориентированная методология БК стремится разрешить: «переносить» конфуцианство БК собираются с помощью параллелей с теорией знаков Ч.С. Пирса, но при этом идея «переносимых корней» все равно предполагает «достаточное знание восточноазиатской истории и культуры». В условиях же «безъязыкового» подхода совершенно непонятно, как эта «достаточность» будет обеспечиваться. Как кажется, здесь есть некоторая непоследовательность или непродуманность в собственных принципах.

Идеи БК «переносных корней» и «безъязыковый» метод имеют свою логику и – как практико-ориентированный подход, – имеют, видимо, право на существование, а интерпретация философии древнекитайского конфуцианца Сюнь-цзы в духе учения прагматизма и общей семиотики действительно может расцениваться как пример неплохого «переноса» древней незападной традиции мысли в современный западный контекст. Но в то же время, как и у многих других представителей межкультурной философии, пока не вполне понятно, как все это может конкретно служить для решения конкретных проблем. Как обычно для таких целей пишут манифесты, дорожные карты, готовят проекты, но все это, к сожалению, пока остаётся проектом лишь в статьях и монографиях идеологов этих движений.

Примечания

¹ Хотя чаще речь идет не о знании своей культуры, а интуитивном ее понимании.

² Цифры до точки – номер главы, после точки – номер абзаца. Разбивка на главы и абзацы – в редакции “Chinese Text Project”.

³ Ритуальные жертвоприношения, которые подпадают и под «ритуал» и под *ли*, воспринимались конфуцианцами и особенно Сюнь-цзы не столько как религиозные действия общения со сверхъестественным, сколько как моральные действия проявления уважения к предкам, родителям, дедам и прадедам.

⁴ Термины мои, Невилл их не употребляет.

Источники – Primary Sources

Сюнь-цзы – 荀子 [«[Писания] Учителя Сюня»] // Chinese Text Project / Sturgeon D., ed. URL: <https://ctext.org/xunzi> (*Xunzi*, in Chinese).

Neville, Robert C. (2000) *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, Albany.

Ссылки – References in Russian

Степанянц 2021 – Степанянц М.Т. Межкультурная философия // Философская антропология. 2021. Т. 7. № 1. С. 168–184.

References

Belimova, Vlada S. (2021) “The History of Philosophy in the Perspective of Intercultural Philosophy: The Concept of Scharfstein,” *Polylogos*, Vol. 5, No. 2, URL: <https://polylogosjournal.ru/s258770110015854-1-1/> (in Russian).

Mall, Ram Adhar (2000) “The Concept of an Intercultural Philosophy,” *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, Vol. 1, URL: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.

Stepanyants, Marietta T. (2021) “Intercultural Philosophy,” *Philosophical Anthropology*, Vol. 7, No. 1, pp. 168–184, URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/6535/3399> (in Russian).

Сведения об авторе

ЗАЙЦЕВ Павел Алексеевич –
аспирант сектора восточных философий
Института философии РАН

Author’s Information

ZAYTSEV Pavel A. –
PhD Student, Department of Eastern Philosophies,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

К датировке понятия *син* («природа»): пересмотр свидетельств «Пятиканония»

© 2026 г. А.В. Гордиенко

Дальневосточный федеральный университет,
Владивосток, 690922, о. Русский, п. Аякс, д. 10.

E-mail: gordienko.an.vi@yandex.ru

Поступила 20.03.2026

В статье обсуждается одна из проблем генезиса ключевого понятия китайской классической философии, *син* («[индивидуальная] природа»), состоящая в том, что имеет место хронологический парадокс: иероглиф *син* присутствует в текстах «Пятиканония» («Ши цзин», «Шу цзин», «И цзин»), датированных VIII–V вв. до н.э., и в поздних философских текстах середины/конца III в. до н.э. и далее, но отсутствует в ранних философских текстах IV – начала/середины III вв. до н.э. («триплетные» главы «Мо-цзы», «Внутренние главы» «Чжуан-цзы», «Дао дэ цзин»), где он в силу своей важности должен был бы активно употребляться. Для разрешения этого несоответствия автор анализирует случаи употребления иероглифа *шэн* («жизнь», «естественное развитие») в указанных текстах, а также случаи употребления иероглифа *син* в «канонах». Показано, что в «триплетных» «Мо-цзы», «Внутренних главах» «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин» *шэн* функционирует исключительно в контекстах, характерных для понятия «жизнь» (смертность, временная протяженность, экономическое благополучие), и не обнаруживает бесспорных признаков, свойственных смыслу понятия *син* (в реконструкции Д. Робинса). В «канонах», напротив, иероглиф *син* оказывается либо избыточным (его смысл полностью покрывается понятием *шэн*), либо конфликтующим с контекстом. На этом основании предлагается читать *син* в «Ши цзин» и «Шу цзин» как *шэн*, а большинство употреблений *син* в «И цзин» относить к поздним слоям текста (не ранее конца III в. до н.э.). Делается вывод, что понятие *син* не восходит к древнейшей словесности, а формируется в узком философском кругу (у янистов, по А. Грэму) откуда вскоре (на рубеже IV–III вв. до н.э.) заимствуется конфуцианцами и лишь затем (вероятно, в связи с дискуссией о *син*, описанной Д. Робинсом) получает широкое распространение. Статья вносит уточнение в датировку становления понятия *син* и предлагает решение текстологического противоречия между «канонами» и ранней философской прозой.

Ключевые слова: *син*, *шэн*, природа, жизнь, Пятиканоние, китайская классическая философия.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-126-135

Цитирование: Гордиенко А.В. К датировке понятия *син* («природа»): пересмотр свидетельств «Пятиканония» // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 126–135.

Towards Dating the Concept of *Xing* ('Nature'): A Re-examination of the Evidence from the Five Classics

© 2026 Andrei V. Gordienko

Far Eastern Federal University,
10, Ayaks, Russkii isl., Vladivostok, 690922, Russian Federation.

E-mail: gordienko.an.vi@yandex.ru

Received 20.03.2026

This article addresses a key problem in the genesis of the concept of *xing* ("human nature") – one of the central concepts in classical Chinese philosophy. The problem is chronological: the graph *xing* appears in the Five Classics (*Shijing*, *Shujing*, *Yijing*), which date from the 8th to 5th centuries BCE, and again in philosophical texts from the 3rd century BCE onward. Yet it is conspicuously absent in early philosophical works of the 4th – early/mid-3rd centuries BCE – namely, the "Ten Triads" of *Mozi*, the "Inner Chapters" of *Zhuangzi*, and the *Daodejing* – where, given the concept's importance, one would expect to find it. To resolve this discrepancy, the author examines occurrences of the graph (*sheng*, "life" or "natural development") in those early texts, alongside occurrences of *xing* in the Classics. The analysis shows that in the "Ten Triads" of *Mozi*, the "Inner Chapters" of *Zhuangzi*, and the *Daodejing*, *sheng* is used exclusively in contexts tied to "life" (mortality, lifespan, economic well-being) and displays no unambiguous features suggesting the concept of *xing* (as it was reconstructed by Dan Robins). In the Classics, by contrast, the graph *xing* is either redundant (its meaning fully covered by *sheng*) or seems to be at odds with the context. On these grounds, the article proposes that *xing* in the *Shijing* and *Shujing* should be read as *sheng*, and that the large part of appearance of *xing* in the *Yijing* belongs to later textual layers (no earlier than the end of the 3rd century BCE). The conclusion is that *xing* did not originate in the earliest literature, but emerged within a narrow philosophical circle – the so-called "yangists", following Angus C. Graham. It was then (at the turn of the 4th – 3rd centuries BCE) adopted by Confucians and only later (probably due to the debate over *xing*, described by Robins) gained widespread currency. The study thus refines the dating of the *xing* concept and offers a possible resolution to the textual contradiction between the Classics and early philosophical prose.

Keywords: *xing*, *sheng*, nature, life, the Five Classics, Chinese classical philosophy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-126-135

Citation: Gordienko, Andrei V. (2026) "Towards Dating the Concept of *Xing* ('Nature'): A Re-examination of the Evidence from the Five Classics", *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 126–135.

Введение

Понятие 性, *син* (стандартный современный русскоязычный академический перевод – «[индивидуальная] природа») может считаться одним из центральных понятий китайской классической философии. Именно расхождением во взглядах на человеческое *син* объясняется известный спор двух великих конфуцианцев IV–III вв. до н.э., Мэн-цзы и Сюнь-цзы, учивших, соответственно, о «добре» и «зле» человеческой природы.

В попытке подтвердить существующую интерпретацию понятия *син* как «природы» или предложить альтернативную исследователи в первую очередь сосредотачивают внимание на непосредственно связанном с *син*, как считается, родственном ему понятии 生, *шэн* («жизнь», «рождение», «развитие»). Так, выдающийся английский китаевед А. Грэм указывает, что понятие *син* гораздо уже, чем понятие *шэн*, и утверждает, что понятие *син* зародилось в рамках обыденного языка в контексте обсуждения здоровья и долгожительства и фигурировало уже в древнейшей литературе сперва как представление о здоровой человеческой жизни, а позже, расширившись, как представление о всей совокупности свойств, которые какая-либо вещь обретает при развитии в правильном для нее направлении [Graham 1986, 9–11]. Именно в этом смысле *син*, согласно А. Грэму, – это правильное направление (*proper course*) развития (*шэн*) вещи [Ibid., 10]. Однако, критикуя позицию А. Грэма, гонконгский исследователь Д. Робинс показывает, что *син* – это не совокупность правильных для какой-либо вещи свойств, но условие устойчивого, произвольного и спонтанного поведения какой-то вещи [Robins 2001, 14–15], которое сложно выразить европейским понятием «природа» (*nature*), так как *син* как сущее может быть повреждено или утрачено, а *син* как понятие одновременно связано с двумя близкими, но несводимыми идеями: идеей естественной преемственности (*natural continuity*), состоящей в том, что нынешнее состояние вещи есть результат ее сугубо произвольного и спонтанного, то есть естественного развития, и идеей *шэн* – самого естественного развития (*natural development*), которое в силу сохраняющейся естественной преемственности продолжает быть свойственно вещи и проявляется как ее способность к произвольному и спонтанному поведению¹ [Ibid., 14–15, 50–51].

Поскольку *шэн*, говорит Д. Робинс, это вид роста (*growth*) или развития (*development*), который возникает, когда вещь находится в соответствии (*accords*) со своим *син*, то объяснимо, почему в некоторых контекстах можно одновременно говорить и о *син*, и о *шэн* [Ibid., 35]. Семантическая близость вместе с графическим сходством (структура современного иероглифа *син*, фиксируемая с ханьских времен, образована путем добавления слева к знаку 生 (*шэн*) графемы ↑ (*синь*, «сердце»)) привели не только к гипотезе о происхождении понятия *син* от понятия *шэн*, но и к представлению о том, что *син* и *шэн* в текстах классического периода китайской философии, по сути, являются одним словом (см.: [Ibid., 23–26]). Однако тексты, раскопанные в деревне Годянь в чусской могиле, запечатанной, вероятно, между 316 и 278 гг. до н.э. [Ibid., 225] свидетельствуют², что понятие *син* уже существовало около рубежа IV–III вв. до н.э., будучи полностью (то есть в том числе и графически) отделенным от *шэн*. В надписи с бамбуковых планок годяньского текста «*Син цзы мин чу*» сказано: 情生于性, *цин шэн юй син*; в пер. А.Ю. Блажкиной: «чувства рождаются в природе» [Блажкина 2017, 134].

Постановка проблемы

Если попробовать описать историю употребления понятия *син* в древнекитайской литературе, то обнаруживается некоторая текстологическая непоследовательность, когда видно, что понятие *син*, судя по появлению иероглифа, присутствует:

1) в древних текстах³ «канонов» (經, *цзин*)⁴ «У *цзин*» («Пятиканония»), а именно в «Великих одах» «Ши *цзин*» («Канона поэзии»), датируемых IX–VIII вв. до н.э. [Керн 2018, 50], в главах «Шу *цзин*», («Канона записей»), датируемых VIII–V вв. до н.э. [Попова 2020, 73, 80] и «Десяти крыльях» «И *цзин*» («Канона перемен»), датируемых с V в. до н.э. [Щуцкий 1992, 117];

2) в годяньских текстах конфуцианского толка (IV–III в. до н.э. [Блажкина 2017, 5]);

3) в текстах «Мэн-цзы»⁵, «Сюнь-цзы», поздних текстах «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и т.д. (от середины III в. до н.э.).

Но при этом оно отсутствует в ранних текстах «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и в «Дао де цзин» («ядерные», или «триплетные», главы трактата «Мо-цзы» можно датировать

началом IV – началом III в. до н.э. [Рыков 2020; Fraser 2024], «Внутренние главы» «Чжуан-цзы» есть основания считать самими ранними в данном памятнике [Harmsmeier 2024, 9], а значит, датировать началом – серединой III в. до н.э.⁶, «Дао дэ цзин» начал складываться около IV в. до н.э. и приобрел более-менее завершую форму к середине III в. до н.э. [Chan 2025]).

То есть, с одной стороны, наличие иероглифа *син* в текстах «Ши цзин», «Шу цзин» и «И цзин» является основанием, чтобы признать существование понятия *син* как минимум с VIII в. до н.э. вплоть до того времени пока оно в середине III в. до н.э. не стало центром философской дискуссии (о ней см.: [Robins, 2001]). С другой стороны, настораживает отсутствие иероглифа *син* в ранних текстах «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин», в которых он по всем ожиданиям должен был быть широко представлен. Эти тексты могут быть датированы относительно узким (около века) промежуток времени на отрезке с V по середину III в. до н.э., и они особенно расположены к тому, чтобы употребить понятие *син*, особенно в том смысле, который реконструировал Д. Робинс (см.: [Ibid., 14–15]), так как либо принадлежат направлению мысли, традиционно занятому в качестве одной из центральных проблем темой личного физического благополучия – это «Чжуан-цзы» и «Дао дэ цзин», – либо принадлежат направлению, которое в свое время было одним из самых известных в Китае, а значит, вполне адекватно выражают эпоху со всеми ее распространенными понятиями – это «Мо-цзы». Другие тексты (военной и исторической тематики, а также философские памятники конфуцианского⁷ и легистского направления), в которых можно обнаружить иероглиф *син*, наоборот, отличаются слишком размытой хронологией и/или содержат единичные случаи употребления иероглифа *син*.

Цель предлагаемой статьи состоит в том, чтобы устранить возникающую при попытке описать становление понятия *син* непоследовательность, вызванную столкновением факта наличия иероглифа *син* в древних текстах канонов (*цзин*) «Пятиканония» с фактом его отсутствия в ранних текстах «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин».

Представленный далее анализ во многом опирается на идеи и интерпретации Д. Робинса, а именно на его диссертацию «Дебаты о человеческой природе в Китае “Сражающихся царств”» (The Debate over Human Nature in Warring States China) [Robins 2001]. Исходя из темы диссертации, Д. Робинс не сосредотачивает пристального внимания на вопросе становления понятия *син*. Исследователь в общем не спорит с тезисом о происхождении понятия *син* от *шэн* [Ibid., 26] и о наличии понятия *син* в канонах, за всю работу сославшись только на два случая (один из «Ши цзин», второй из «Шу цзин») причем кратко и только в качестве иллюстрации, отдельно оговорив их «бесполезность» для реконструкции смысла понятия [Ibid., 28].

О случаях употребления иероглифа *шэн* в «триплетных» главах «Мо-цзы», «Внутренних главах» «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин»

Следует проверить объяснение, согласно которому в «триплетных» главах «Мо-цзы», «Внутренних главах» «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин» понятие *син* просто записано иероглифом *шэн* и, как итог, нет никакой непоследовательности, а есть некоторое количество текстов, редакторская работа над которыми в более поздние времена не привела к записи понятия *син* отдельным иероглифом. Тогда, учитывая, что годяньские тексты (где понятие *син* присутствует и записано отдельным иероглифом), видимо, писались даже несколько раньше указанных частей «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и «Дао дэ цзин», приходится заподозрить и то, что в этих частях просто еще не было воспринято новаторское графическое обособление *син* и *шэн*.

Когда в каком-либо фрагменте текста иероглиф *шэн* играет роль существительного, то часто можно считать, что он выражает как понятие *шэн* (в значении естественного развития), так и понятие *син* (то есть причину *шэн*, естественного развития). При этом трактовка *шэн* как *син* будто бы особенно напрашивается в случаях из «Внутренних глав» «Чжуан-цзы», где воздействие на то, что подразумевают под иероглифом

шэн, описывается при помощи слов, которые легко читать буквально, то есть как отношение к предмету: «питать» (養, ян, 3.2)⁸; «мучить» (苦, ку, 4.5); «увеличивать» (益, и, 5.6); «убивать» (殺, ша), «рождать» (生, шэн, 6.4)⁹. Сюда же относится и случай из «Дао дэ цзин» (5) в котором сказано об «увеличении» (и) *шэн*. Если иероглиф *шэн* употреблен в каком-либо фрагменте как существительное, то достаточно уверенно судить, что там подразумевают именно понятие *шэн*, можно в трех случаях: 1) в том же фрагменте употреблен один из основных антонимов понятия *шэн* – «смерть» (死, сы); 2) присутствует указание на временную продолжительность *шэн*; 3) о *шэн* рассуждают в контексте сугубо экономического благополучия.

С учетом всего этого – что можно сказать о том, как функционирует *шэн* в ранних философских текстах? В «триплетных» главах «Мо-цзы» во всех случаях, где иероглиф *шэн* употреблен как существительное, либо присутствует понятие «смерть» (9.8; 16.4; 21.5; 25.9; 25.12; 26.2), либо содержится указание на временную продолжительность *шэн* (10.4; 16.5; 25.4) или обсуждают экономическое благополучие (19.2). Во «Внутренних главах» «Чжуан-цзы» отсутствуют случаи, где отмечена временная продолжительность *шэн*, зато в обилии присутствуют фрагменты, где с иероглифом *шэн* непосредственно соседствует понятие «смерть» (2.3; 2.5; 2.11; 2.12; 4.3; 5.1; 5.3; 5.4; 6.1; 6.2; 6.5; 6.6; 7.5), причем даже в таких случаях, где отношение к *шэн* описывают, словно отношение к предмету: «...затем может войти в [состояние, где ничего] не умирает, не живет. Ибо то, что убивает *шэн* (殺生者, ша шэн чжэ), не умирает (不死, бу сы), а то, что рождает *шэн* (生生者, шэн шэн чжэ), не живет (不生, бу шэн)» (6.4). В «Дао дэ цзин» в трех из пяти случаев, где *шэн* употреблен как существительное, иероглиф стоит в паре с понятием «смерть» (50, 74, 76), в одном случае отмечен временной характер *шэн* (59).

Кроме того, во «Внутренних главах» и в уже упомянутом последнем из пяти случаев «Дао дэ цзин» (5) отношение к *шэн* описано обыкновённым образом, и ничего не склоняет к тому, чтобы предполагать на месте иероглифа *шэн* понятие *син*. Слово «питать» (養, ян) довольно широко применяется в отношении *син*¹⁰, однако гораздо чаще (не считая случаев, где выражение значит «питать живых») в отношении *шэн* в смысле «питать жизнь»¹¹; «мучить» (苦, ку) не применяется в отношении *син*, но присутствует в «Шан цзюнь цу» в связи с *шэн*, означая «страдать от...», и в «Ле-цзы» как «горечь» жизни; «увеличивать» (益, и) фигурирует с *шэн* в годяньском тексте «Тан и шэн шуй» [Чэн Вэй, Пэн Хао 2011, 22] и единожды употреблено с *син*, однако в позднем трактате «Вэнь-цзы»; «убивать» (殺, ша) не употребляется в отношении *син*, но часто фигурирует с *шэн* в значении «причиняет вред живому».

Также для случаев употребления иероглифа *шэн* в интересующих нас текстах «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и «Дао дэ цзин» нехарактерно рассмотрение тем, которые являются непосредственно связанными с *син* и которые в ходе исследования понятия *син* Д. Робинс выделяет в качестве ключевых составляющих концепции *син*: 1) связь с «Небом» (天, тянь), проявляющаяся как произвольность и спонтанность (自然, цзы жань) [Robins 2001, 14], например, как перцептивная способность, наличие аппетита и прочие базовые слагаемые здоровья [Ibid., 32, 34]; 2) травмирование или потеря *син*, приводящие к нарушению произвольности и спонтанности; 3) чрезмерность, нехватка и сопротивление как три пути травмирования или потери *син*; 4) внутренняя устойчивость состояния вещи как следствие *син*, 5) специфическое и непосредственное давление, нарушающее диктуемую *син* линию развития вещи [Ibid., 15].

Таким образом, ввиду отсутствия тем, особенно связанных с понятием *син*, и напротив, в связи с типичностью контекста для понятия *шэн* у нас нет оснований считать, что в случаях употребления иероглифа *шэн* в роли существительного в текстах «триплетных» глав «Мо-цзы», «Внутренних глав» «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин» оно на самом деле может выражать понятие *син*.

О случаях употребления иероглифа *син* в «Пятиканонии»

Если в текстах «триплетных» глав «*Мо-цзы*», во «Внутренних главах» «*Чжуан-цзы*» и в «*Дао дэ цзин*» обнаружить убедительные признаки употребления понятия *син* не получается, то остается критически рассмотреть каноны на предмет того, действительно ли там должно присутствовать понятие *син*. Единственное, что заставляет полагать в канонах наличие понятия *син*, – это обнаружение там соответствующего иероглифа в дошедших до нас редакциях. В то же время кроме изложенного выше представления об отсутствии понятия *син* в текстах «*Мо-цзы*», «*Чжуан-цзы*» и в «*Дао дэ цзин*» можно привести следующие доводы против наличия понятия *син* в текстах канонов: 1) понятие *син* здесь кажется как минимум избыточным¹²; 2) отсутствуют синхронные канонам тексты, в которых бы употреблялось понятие *син*; 3) понятие *син*, появившееся в рамках углубления дискурса о естественном развитии (*шэн*), не могло существовать продолжительное время, не вызывая дискуссию между конфуцианцами и «примитивистами»¹³.

Об избыточности понятия *син* можно говорить, когда в рассматриваемом фрагменте отсутствуют все составляющие концепции *син*, которые выделяет Д. Робинс, то есть когда контекст не дает оснований думать, что автору могло быть сколько-нибудь недостаточно понятия *шэн*. Так, избыточным понятие *син* кажется:

1) в «*Ши цзин*», где все три случая употребления иероглифа *син* приходится на троекратный рефрен из «Оды царю» в составе «Великих од», в котором правителю желают «благополучно закончить» (彌, *ми*) свой *син*; поскольку слово *ми* не употребляют больше ни в отношении *син*, ни в отношении *шэн*, и речь в оде идет о спокойствии (личном и общественном), достатке и мандате на правление (命, *мин*), приходится думать, что в рефрене правителю пророчат просто «благополучное завершение» (*ми*) жизни (*шэн*), такое же «завершение» (酋, *цю*) как у его предков;

2) в «*Шу цзин*» в «*Тай цзя шан*», где сказано о том, что «привычка» (習, *си*) и *син* «сливаются в [одно целое]» (成, *чэн*), ведь из контекста следует только, что недостойное поведение наследника – не следствие одних его врожденных (*шэн*) данных, но и «привычек» (*си*);

3) в «*Шу цзин*» в «*Си Бо кань Ли*» («*Си Бо покорил Ли*»), где правителя якобы укоряют в отсутствии беспокойства о «Небесном *син*» (天性, *тянь син*), хотя выражение «небесный *син*» (*тянь син*) начинает иногда встречаться в литературе только со времен создания «*Мэн-цзы*» и «*Сюнь-цзы*», а правителя, судя по контексту, укоряют именно в игнорировании тревожных событий, то есть того, что «рождает» (*шэн*) Небо, в качестве предвестия потери правителем «мандата» (*мин*);

4) в «*Шу цзин*» в «*Люй ао*» («*Собаки из Люй*»), где упоминание некой «природы почв» (土性, *ту син*), углубляющее высказывание, ничему не служит, так как, по сути, вана в числе прочего просто призывают отказаться от содержания экзотических животных, дословно: «не [на] этой почве проживающих» (非其土生 *фэй ци ту шэн*);

5) в «*Шу цзин*» в «*Чжао (Шао) гао*» («*Обращении с призывом [начать строительство Лои]*»), где присутствует высказывание о «регулировании» (節, *цзе*) *син* сановников (御事, *юй-ши*), хотя контекстом обосновывается только идея того, что сановники прежнего правителя, видя пример сановников-ставленников нынешнего правителя, преуспеют в регулировании «жизни» (*шэн*): людей и условий их существования; в подобном смысле о *шэн* говорят в «*Да Юй мо*» («*Рассуждениях Великого Юя*», также созданных в период Чунь цю), рассуждая об увеличении благосостояния (厚生, *хоу шэн*).

В случае с «*Тан гао*» («*Обращением [Чэн]-тана*»)¹⁴ из «*Шу цзин*» можно говорить даже о конфликтности понятия *син*, ведь в рассматриваемом фрагменте при отсутствии выделенных Д. Робинсом составляющих концепции *син*, одна из составляющих фактически отрицается. Там сказано о *хэн син* 恆性 «устойчивом *син*». Словосочетание можно прочесть так, словно устойчивость выступает преходящей чертой *син* (ср.: «*Ле-цзы*» 7.15 и «*Хань Фэй-цзы*» 23.22), хотя на самом деле это одна из его ключевых черт как причины внутренней устойчивости состояния вещи. Судя по контексту,

правитель объясняет поведение и положение народа при предыдущем властителе и утверждает в качестве идеи: «Августейший верховный предок ниспослал народу подлинные чаяния (衷, чжун), раз так, бывает и размеренная жизнь (хэн шэн). [При этом] успокаивает замыслы [народа] (то есть приводит их в соответствие с чжун, а значит и к размеренной жизни. – А.Г.) только правитель».

Можно полагать, что понятие *син* действительно фигурирует в «И цзин», но в поздних пластах текста. Если в «Син цзы мин чу» понятие *син* принадлежит психологическому дискурсу, в текстах, относящихся к конфуцианской дискуссии, – этическому, то в «Десяти крыльях» «И цзин» понятие *син* помещено уже в космологический дискурс. Отнеся время создания «Десяти крыльев» самое раннее к концу III в. до н.э.¹⁵ (а это с учетом хронологической дифференциации канона по Ю.К. Щуцкому [Щуцкий 1992, 127] в большей степени вероятно для основной части «Вэньянь-чжуань», для «Шогуа-чжуань» и «Сицы-чжуань» и в гораздо меньшей степени для «Туань-чжуань»; в остальных частях канона иероглиф *син* отсутствует), можно объяснить фиксируемую и там избыточность понятия *син*, признав, что вся дополнительная в сравнении с *шэн* семантика понятия *син* работает только на уровне психологии и этики, тогда как при описании космологических процессов *син* означает просто внутреннюю причину *шэн*, а значит это именно тот случай, о котором говорит Д. Робинс [Robins 2001, 35], когда *син* и *шэн* могут чередоваться из-за семантической близости.

Из всех комментариев «И цзин», содержащих иероглиф *син*, «Туань-чжуань» можно считать самым древним [Щуцкий 1992, 127], и именно в нем употребление понятия *син* кажется наиболее сомнительным, ведь представленное в комментарии сочетание 性命, *син мин*, довольно позднее (например, появляется во «Внешних главах» «Чжуан-цзы»), а к тому же структура фрагмента заставляет читать сочетание 性命, *син мин*, аналогично сочетанию «великая гармония» (大和, да хэ), которое состоит из прилагательного и существительного, что (поскольку концептуализация понятий *син* 性 и *мин* 命 привела к их противопоставлению, констатированному, например, в «Мэн-цзы» (7.2.70)) склоняет к тому, что изначально во фрагменте фигурировало сочетание 生命, *шэн мин*, которое в «Го юй» («Речах царств») в «Речах владения У» обозначает условия жизни/развития вообще.

Теперь скажем о третьем доводе. Само появление понятия *син*, а особенно в том зрелом виде, в каком его реконструировал Д. Робинс, должно было немедленно вызвать реакцию конфуцианцев. Прежде, в «Син цзы мин чу», *син* предстает как 氣, *ци*, чувств, источник их 情, *цин*, неизменная коренная причина поведения животных и людей [Чэн Вэй, Пэн Хао 2011, 99], а ко временам написания «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы» – как внутренняя причина естественного развития (*шэн*) вообще. В любом случае *син* делал вопрос сохранения здоровья, жизни (*шэн*) нетривиальным с этической точки зрения. Ведь возникала проблема: как соотносить *син*, то есть внутреннее условие здоровья или даже внутреннюю причину устойчивого, произвольного и спонтанного поведения вообще с воспитанием морали.

Потому *син*, по всей видимости, должен был с самого начала провоцировать особое внимание конфуцианства, выраженное как минимум в заимствовании понятия. Тот факт, что позже конфуцианцы оказываются втянуты в дискуссию о *син* как причине естественного развития (*шэн*) вообще, намекает на то, что понятие *син* как продукт философского творчества было соответствующим образом конкретизировано противниками конфуцианства тогда, когда понятие стало достаточно важным для конфуцианства, чтобы вызвать необходимость объяснять моральный статус *син* срочно. О втянутости в дискуссию и о первых попытках «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы» объяснить связь *син* и воспитания морали пишет Д. Робинс [Robins 2001, 223, 242].

Заключение

В рамках данной статьи была предпринята попытка указать на то, что взаимозаменяемость понятий *син* и *шэн* в канонах в случае с «Ши цзин» и «Шу цзин» следовало бы понимать как отсутствие в них понятия *син*, а в случае с большинством комментариев «И цзин» стоило бы понимать как синонимию понятий *шэн* и *син* в космологическом контексте как естественного развития (*шэн*) и его внутренней причины (*син*).

По всей видимости, понятие *син* отсутствовало во время написания текстов «Ши цзин», «Шу цзин», а также наиболее ранних комментариев «И цзин», но фиксируется в древнекитайском ученом дискурсе около рубежа IV–III вв. до н.э., будучи полностью отделенным от *шэн* (об этом могут свидетельствовать годяньские тексты), хотя при этом не имело еще повсеместного распространения (о чем может свидетельствовать отсутствие понятия *син* в ранних текстах «Чжуан-цзы» и в «Дао дэ цзин», а также в годяньских текстах, относящихся к даосизму).

Напрашивающимся объяснением будет то, что становление понятия *син* происходило в рамках философского творчества на коротком промежутке времени: с конца IV по середину III в. до н.э. Появившись в определенном идейном кругу (видимо, янистском [Graham 1986, 13], сложившимся не раньше середины IV в. до н.э.) совсем незадолго до создания годяньских текстов конфуцианского толка, понятие *син* было скоро замечено и интегрировано в свое учение конфуцианцами и, видимо, благодаря дискуссии, спровоцированной «примитивистами» в середине III в. до н.э. [Robins 2001, 223, 241], стало повсеместным, оказавшись в поздних частях «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и т.д. Изначальная нераспространенность понятия *син* среди авторов «Внутренних глав» «Чжуан-цзы» и «Дао дэ цзин» (например, тех же «примитивистов» [Ibid., 223–224]) могла обуславливаться недавним появлением понятия и вместе с тем теоретическими разногласиями¹⁶, которые на ранних этапах могли выражаться в выборе стратегии его сознательного игнорирования.

Примечания

¹ «Поведение» употреблено в широком смысле.

² Если учесть, что обнаруженные тексты преимущественно конфуцианские (или, по крайней мере, тяготеют к конфуцианству), а царство Чу не было средоточием конфуцианства, и кроме того, не оказалось интеллектуальным центром древнекитайской ойкумены, то можно с относительной уверенностью распространить это свидетельство за пределы Чу.

³ При анализе классических древнекитайских источников был использован оригинальный текст из онлайн-библиотеки китайских традиционных текстов открытого доступа “Chinese Text Project” (ред. Д. Стерджен, URL: <https://ctext.org/>).

⁴ Два оставшихся текста – философский памятник «Ли цзи» («Записки о благопристойности») и летопись «Чунь цю» («Весны и осени») – не имеют в принятом названии слова *цзин*, «канон» и оставлены в стороне потому, что текст «Ли-цзи» в сравнении с собственными канонами начал складываться поздно, а текст «Чунь цю» не обнаруживает в себе иероглиф *син*.

⁵ Текст трактата «Мэн-цзы», согласно Е.Б. Бруксу, большей частью представляет собой продукт творчества учеников Мэн Кэ после смерти их учителя [Brooks 2002, 242–243], то есть относится ко времени не раньше начала III в. до н.э. Все случаи употребления иероглифа *син* в трактате относятся к текстам ученического слоя.

⁶ С учетом того, что философ Чжуан Чжоу (начало/середина IV – начало III вв. до н.э.), именем которого назван памятник, может быть причастен написанию «Внутренних глав» и того, что философия Чжуан Чжоу должна была достаточно распространиться по Китаю ко времени написания трактата «Сюнь-цзы», в котором его персонально критикуют за односторонность вместе с Мо-цзы и некоторыми другими мыслителями («Сюнь-цзы» 21.5).

⁷ В «Лунь юй» иероглиф *син* встречается дважды, первый случай принадлежит главе V, которую Е.Б. Брукс относит к 470 г. до н.э., а второй – главе XVII, датируемой уже 270 г. [Brooks 1996, 21, 161]. Объяснить присутствие иероглифа *син* в тексте 470 г. до н.э. можно редакторской работой. Дискуссия о *син* могла обязать конфуцианцев сослаться на Учителя, а отсутствие цитат привести не только к их созданию, но и к ссылке на само их отсутствие, так как умолчание Учителя столь же глубоко, как и его слова. Высказывание, что от Учителя не осталось слов по поводу «Небесного

пути» (天道, *тянь дао*) и *шэн*, то есть по поводу метафизических проблем и физического благополучия, могло быть интерпретировано на злобу дня путем замены понятия *шэн* понятием *син*. В «Чжун юн» (V–II вв. до н.э.) представлено 11 случаев употребления иероглифа *син* в четырех фрагментах; все они, в отличие от большинства фрагментов текста, представляют собой не слова Учителя, вводимые оборотом 子曰, *цзы юэ* («Учитель сказал»), а обезличенное высказывание наподобие того, как написан трактат III в. до н.э. «Сюнь-цзы», в связи с чем данные фрагменты можно считать поздними по сравнению с остальным текстом памятника.

⁸ В ссылке разделенные точкой числа отсылают: первое – к номеру главы, второе – к номеру фрагмента указанного текста по разбивке “Chinese Text Project”.

⁹ Встречаются также и прямо абстрактные или по крайней мере более «звучащие» в метафорическом смысле слова: «доводить до совершенства» (全, *цюань*, «Чжуан-цзы» 3.1); «исправлять» (正, *чжэн*, «Чжуан-цзы» 5.1); «быть в стороне от» (外, *вай*, «Чжуан-цзы» 6.4); «приводить в порядок» (定, *дин*, «Чжуан-цзы» 6.6); «обладать» (有, *ю*, «Чжуан-цзы» 7.5).

¹⁰ Есть случаи в «Мэн-цзы», «Сюнь-цзы», «Хуайнань-цзы» и «Люй ши чунь цю».

¹¹ Есть случаи в «Гуань-цзы», «Го юй», «Сюнь-цзы» (причем даже в одновременно с *син*), «Внешних» и «Смешанных» главах «Чжуан-цзы», в «Ле-цзы» в главе «Ян Чжу», в «Хань Фэй-цзы», «Хуайнань-цзы» (опять же в одновременно с *син*), в «Люй ши чунь цю».

¹² Если, например, в текстах «Мэн-цзы», «Сюнь-цзы», «Син цзы мин чу» понятие *син* записать иероглифом *шэн*, то не во всех, но во многих случаях по контексту будет понятно, что здесь иероглиф несет совершенно особый смысл в сравнении с тем, который обыден для *шэн*. В канонах наоборот. Здесь понятие *син* можно считать приемлемым, но не более. Кажется избыточной связанная с *син* смысловая нагрузка, которая, собственно, и отличает его от понятия *шэн*.

¹³ Изначально «примитивистскими» А. Грэм называет в целом довольно близкие янистам 8–10 главы «Чжуан-цзы» [Graham 1986, 301]. Утверждающий в качестве инициаторов дискуссии о *син* «примитивистов» Д. Робинс понимает под ними мыслителей, объединенных идеей того, что «мораль нарушает психологический, общественный и космический порядок» [Robins 2001, 240]. При этом Робинс отмечает «примитивистский» характер и некоторых текстов «Дао дэ цзин» [Ibid., 223].

¹⁴ Г.С. Попова отмечает, что данная глава входит в жанр «обращений» (誥, *гао*), который появляется только в эпоху Чунь цю [Попова 2020, 79–80].

¹⁵ Если соглашаться, что текст комментария к «И цзин» в большей степени связан с конфуцианской мыслью, чем с какой-либо другой, сомнительно, чтобы конфуцианская философия столь глубоко интегрировала в себя понятие *син* до III в/ до н.э., учитывая, что, по всей видимости, только трактаты «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы» (начало – конец III в/ до н.э.) вводят понятие *син* в конфуцианскую этику.

¹⁶ Или хотя бы, как предположил Д. Робинс, настороженным отношением между сторонниками двух аспектов идеи естественности (*naturalness*): спонтанности и подлинности [Robins 2001, 235].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Попова 2020 – Попова Г.С. Шу-цзин («Канон записей»). М.; СПб.: Нестор-История, 2020 (*Shu-jing*, Russian Translation).

Щуцкий 1992 – Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». СПб.: Наука, 1992 (*Yijing*, Russian Translation).

Чэн Вэй, Пэн Хао 2011 – Чуди чуту чжаньго цзяньцэ хэцзи. 1, Годянь Чу му чжушу [Коллекция бамбуковых свитков периода Борющихся царств, найденных в регионе Чу. 1. Бамбуковые свитки из гробницы Годянь в Чу] / Ред. Чэн Вэй, Пэн Хао. Пекин: Вэньчу баньшэ, 2011 (*A Collection of Warring States Period Bamboo Slips Unearthed in Chu Kingdom, Volume 1: Bamboo Slips from the Tomb of Guodian of Chu*, in Chinese).

Ссылки – References in Russian

Блажкина 2017 – Блажкина А.Ю. Система философских категорий в конфуцианских годяньских рукописях. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2017.

Рыков 2020 – Рыков С.Ю. Моисты / Электронная философская энциклопедия. Т. 6. Институт философии РАН, 2020. URL: https://elenph.ru/individual?uri=https%3A%2F%2Flitvinovg.pro%2Ftext_structures%23elenphArticle%2Fw2phtml_rykov_mo-tszy

References

- Blazhkina, Anastasiya Yu. (2017) *The System of Philosophical Categories in the Confucian Goyan Manuscripts*. IF RAS, Moscow (in Russian).
- Brooks, Bruce E. (2002) "The Nature and Historical Context of the Mencius", Chan, Alan K.L., ed., *Mencius. Contexts and Interpretations*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Brooks, Bruce E., Brooks, Taeko A. (1996). *The Original Analects Sayings of Confucius and His Successors*, Columbia University Press, New York.
- Chan, Alan (2025) "Laozi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/laozi/>.
- Fraser, Chris (2024) "Mohizm. Texts and Authorship", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mohism/texts.html>.
- Graham, Angus C. (1986) *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, The Institute of East Asian Philosophies, Singapore.
- Harbsmeier, Christoph, Williams, John R. (2024) *The Inner Chapters of the Zhuangzi with Copious Annotations from the Chinese Commentaries*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Kern, Martin (2018) "The Formation of the Classic of Poetry", Mutschler, Fritz-Heiner G., ed. *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs: Foundational Texts Compared*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- Robins, Dan (2001) *The Debate over Human Nature in Warring States China*, PhD Thesis, The University of Hong Kong.
- Rykov, Stanislav Yu. (2020) "Mohists", *The Electronic Philosophical Encyclopedia*, Vol. 6. URL: https://elenph.ru/individual?uri=https%3A%2F%2Felitvinovg.pro%2Ftext_structures%23elenphArticle%2Fw2phtml_rykov_mo-tszy (in Russian).

Сведения об авторе

ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич –
аспирант Школы искусств и гуманитарных наук
Дальневосточного федерального университета.

Author's Information

GORDIENKO Andrei V. –
postgraduate student
of the School of Arts and Humanities,
Far Eastern Federal University.

О гармонии в философии Ван Чуна

© 2026 г. А.Б. Старостина

*Институт Китая и современной Азии РАН,
Москва, 117997, Нахимовский пр., д. 32.*

E-mail: abstarostina@yandex.ru

Поступила 07.05.2026

В статье рассмотрено понятие «гармония» (хэ) в философии конфуцианского полемиста Ван Чуна (I в. н.э.). На материале трактата «Лунь хэн» в сопоставлении с более ранними текстами («Сюнь-цзы», «Чжун юн», «Юэ цзи», «Чуньцю фань лу», «Хуайнань-цзы») показано, что Ван Чун, разделяя общее для ханьской мысли представление о хэ как базовом свойстве пневмы (ци), отказывается ставить космическую гармонию в зависимость от целенаправленной активности человека. Вопреки наиболее распространенному в его время дискурсу, в котором предполагаемая природная гармония служила мерилем добродетели правителя, Ван Чун утверждал, что утрата и обретение гармонии определяются только «временем» (ши) и «числами» (шу). Человек все же способен влиять на пневму, однако только локально, с помощью «искусных расчетов» (музыка, календарные техники) и благого правления.

Ключевые слова: Ван Чун, гармония, конфуцианство, философия эпохи Хань.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-136-142

Цитирование: *Старостина А.Б.* О гармонии в философии Ван Чуна // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 136–142.

On the Harmony in Wan Chong's Philosophy

© 2026 Aglaia B. Starostina

*Institute of China and Contemporary Asia,
Russian Academy of Sciences, 32, Nakhimovsky av., Moscow, 117977, Russian Federation.*

E-mail: abstarostina@yandex.ru

Received 07.05. 2026

The article examines the concept of “harmony” (*he*) in the philosophy of Confucian scholar Wang Chong (1st century CE). Using the treatise *Lun Heng* in comparison with earlier texts (*Xunzi*, *Zhong Yong*, *Yue Ji*, *Chunqiu Fanlu*, *Huainanzi*), the author shows that Wang Chong, sharing the common Confucian view of *he* as a fundamental property of *pneuma* (*qi*), refrains from linking cosmic harmony to purposeful human activity. Contrary to the most widespread discourse of his time, in which natural harmony served as a measure of the ruler's virtue, Wang Chong argued that the loss and recovery of harmony are determined solely by “time” (*shi*) and “numbers” (*shu*). Humans can influence *pneuma*, but only locally, through “artful calculations” (music, calendar techniques) and benevolent governance.

Keywords: Wang Chong, harmony, Confucianism, philosophy of Han period.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-136-142

Citation: Starostina, Aglaia B. (2026) “On the Harmony in Wan Chong's Philosophy”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 136–142.

1. Ван Чун (I в. н.э.), конфуцианский полемист, основной установкой которого было неприятие преобладающих мнений, вместе с тем придавал большое значение «гармонии» (和, хэ) – в первую очередь космической; в его время было общепризнано, что и согласие между людьми тесно связано с благоустройством Вселенной. Понятие хэ было одним из ключевых в конфуцианском интеллектуальном поле эпохи Хань, в которое Ван Чун был вполне интегрирован. В настоящей статье рассматривается место гармонии в его философской системе; насколько известно автору, исследователи философии Ван Чуна до сих пор не останавливались на этом специально.

Термин 和, хэ («гармония», «согласие», «согласовываться») вошел в число наиболее заметных элементов конфуцианского философского языка уже в конце периода Чжаньго. В самом общем смысле он описывает согласование структурных оппозиций. Словарь «*Шо энь цзе цзы*» («Толкование письмен и разбор [составных] знаков», I–II вв.), в частности, определял его как «взаимный отклик» (相應, сянь ин). Исторически термин связан с музыкой, как и греческое слово «гармония», вошедшее в европейские языки. Как философское понятие, выходящее за пределы социального порядка и музыкальной теории, по-видимому, хэ было популяризировано натурфилософами (известными в позднейшей историографии как «школа *инь ян* и пяти элементов»): направлением китайской мысли, бывшим весьма влиятельным в IV–III в. до н.э.

С помощью слова хэ – и глагола, и существительного – в этот период стали описывать одновременно должное состояние космоса, общества и индивида. Хэ было можно и должно добиваться, установить ее было в человеческих силах, когда и если субъект понимал, что мироздание в принципе устроено гармонично. Такой статус придавали гармонии, откликаясь на расцвет натурфилософии, и авторы конфуцианского трактата «*Чжун юн*» («Срединное и неизменное», IV–III в. до н.э.). Оставаясь преимущественно

социальным понятием, в этом памятнике *хэ* определена как «всепроникающий путь Поднебесной» (天下之達道, *тянь-ся чжи да дао*). При достижении «срединности и гармонии» (中和, *чжун хэ*) человеком «Небо и Земля занимают [свои] места» и космогенез завершается.

При этом в более ранних конфуцианских текстах это понятие имеет более узкое значение и еще не играет заметной роли. Так, в «*Лунь юй*» («Обсужденные речи», V в. до н.э.¹) оно встречается пять раз: в четырех случаях речь идет о гармонии в межчеловеческих отношениях и в ритуальной практике, в одном – о музыкальной гармонии. В трактате «*Мэн-цзы*» (IV–III вв. до н.э.) *хэ* присутствует только в двух фрагментах, где говорится о согласии между людьми².

Немного позже, в «*Сюнь-цзы*» (III в. до н.э.), мы наблюдаем резкий рост частоты и разнообразия употреблений этого слова (58 фрагментов, хотя не все они терминологичны). Для Сюнь Куана гармония – это и состояние человека, и принцип, управляющий как музыкой, так и системой ритуалов, и наоборот, воплощаемый через них: по его мнению, социальная гармония достигается через совокупное действие ритуала и музыки (20.4–7). Замечательно, что частота упоминаний гармонии в то же время возрастает и в работах сторонников административных реформ, находившихся в оппозиции к конфуцианцам, которых в историографии иногда называют «легистами». Так, если Шан Ян (IV в. до н.э.) употребляет это слово в концептуальном ключе только однажды (20.2³ – народ «гармоничен», то есть покладист, если с ним хорошо обращаться), то Хань Фэй (ум. в 233 г. до н.э.), ученик Сюнь-цзы, уже говорит и о социальном аспекте *хэ*, и о «гармонии *инь* и *ян*» (陰陽之和, *инь ян чжи хэ*), и о «гармоничной пнеуме» (和氣, *хэ ци*), которая преисполняет достойного правителя. Интересно, что доимперские и даже раннеимперские конфуцианцы, включая Сюнь-цзы, по-видимому, не используют это словосочетание, тогда как Ван Чун оперирует им вполне уверенно, для него *хэ* – одно из базовых состояний пнеумы. Что касается раннего даосизма, то и «Внутренние главы» «*Чжуан-цзы*», и «*Дао дэ цзин*» («Канон Пути и добродетели») отдают предпочтение «музыкальной» интерпретации *хэ*, а также значению «согласовывать», «умирять», которое используется в основном как слово естественного языка, а не как философский термин.

Таким образом, на рубеже Чжаньго и Хань несколько направлений китайской философии, в том числе конфуцианство, разделяют представление о гармонии как о связующем звене между этической сферой и космологией (см. также: [Brindley 2012, 17–20]). В этом смысле показательна интерпретация этого термина в синтетическом памятнике, созданном на рубеже предимперского и имперского периодов, – «*Люй ши чуньцю*» («Весны и осени господина Люя»), где музыкальная гармония отождествлялась с гармонией Неба и Земли (天地之和, *тянь ди чжи хэ*) (ср.: [Ткаченко 1990, 31–32, 51–53, 271]). В этот период, как и при Хань, заметную роль играет представление о том, что обеспечение социальной гармонии с помощью ритуала и музыки приводит к гармонии мироздания в целом. Представление о согласованности оппозиций как достижимом человеческими усилиями благом, лежащем в основе любой работающей системы, органично было перенесено и в политику, где успешно и плодотворно эксплуатировалось уже начиная с Чжаньго, но особенно – с I в. до н. э. [Brindley 2012, ix–xi, 1–13; Zhao 2021, 75–79].

2. Постепенно представление о гармонии как связующем звене между этикой и космологией вошло в мейнстрим. Раннеханьские авторы, участвовавшие в формировании синтетического конфуцианства, которое легло в основу имперской идеологии, наследуют и натурфилософское, и конфуцианское социальное представление о *хэ*. Это понятие становится одним из базовых для официального дискурса: в нем задачей человека становится установление порядка в обществе и во всем мире, которому предшествует достижение внутренней гармонии.

Характерен в этом смысле целый гимн гармонии, который мы встречаем в памятнике II в. до н.э. «*Чуньцю фань лу*» («Обильные росы “Весен и осеней”», 77.1). Здесь смысловое поле *хэ* включает и баланс творческих космических энергий, и физиологи-

ческое благополучие, и ментальную уравновешенность. Ему вторит созданный примерно в то же время текст «Хуайнань-цзы» (13.10), точно так же соединяющий все эти смыслы и делающий акцент на том, что любая крайность приводит к нарушению гармонии. Авторы «Чуньцю фань лу» и «Хуайнань-цзы» прочно связывают «гармонию» и «пневму»: с этого времени хэ, по-видимому, мыслится в первую очередь как возможное и желательное состояние *иньского* и *янского* модусов пневмы.

Достигается оно, как уже было сказано, действиями человека (ср. «Хуайнань-цзы» 8.3: «И согласная гармония Неба и Земли, и преобразования десяти тысяч вещей, твоимы *инь* и *ян*, равно используют пневму человека» [Лю Ань, Хэ Нин 1998, 565]; «Бай ху тун и» 6.9: «Именно следуя пути и добродетели, прежние цари приводили в гармонию *инь* и *ян*»⁴, и т.д.).

Автор трактата «Лунь хэн» («Весы суждений») Ван Чун оперировал понятием хэ именно на этом фоне. Его философский стиль известен принципиальной установкой на полемику. Ван Чун последовательно скептически относился к ханьской интеллектуальной среде, одновременно будучи в ней полностью своим. Мы попытаемся определить, как Ван Чун встраивал этот концепт в свою картину мира, и понять, в какой мере он верил в способность человека влиять на гармонию.

Как и его предшественники и современники, Ван Чун ожидаемо широко использовал слово хэ, применяя его к самым разным областям: природным явлениям, физическому составу и внутреннему состоянию человека. В множестве контекстов хэ ожидаемо оказывается свойством пневмы. Достоинно внимания, что Ван Чун в основном избегает применять слово «гармония» к состоянию общества. Он не раз говорит о том, что вслед за гармонией пневмы в социуме наступает мир и спокойствие, не применяя, однако, к межличностным отношениям слово хэ. Удалось найти единственное место, где он говорит именно о хэ в обществе, в главе об «искусных преувеличениях» (藝增, и цзэн). Он замечает, что «Шан шу» говорит о полной гармонии десяти тысяч государств во времена Яо, но под властью этого правителя не было десяти тысяч государств: авторы просто хотели сказать, что в те времена и китайцы (諸夏, чжу ся, «все ся»), и варвары пребывали в «мирной гармонии» (雍和, юн хэ). Итак, злаки произрастают, когда *инь* и *ян* находятся в гармонии (18.15 [Ван Чун, Ян Баочжун 1999, 156]). «Дождь собирается над землей, когда пневма становится гармоничной» (氣和而雨自集, ци хэ эр юй цзы цзи) (54.9 [Там же, 597]); как и в предыдущем контексте, хэ употреблено как глагол. Изначальную пневму (元氣, юань ци), из которой формируются живые существа, во все времена отличает «чистая гармоничность» (純和, чунь хэ), которая обеспечивает примерное сходство людей и по природе, и в отношении внешности (56.2 [Там же, 614]). Тем, в ком «недостаточно гармоничной пневмы» (和氣不足, хэ ци бу цзу – здесь, соответственно, хэ оказывается прилагательным), недостает эмоционального равновесия (8.11 [Там же, 57]). Таким образом, гармония есть нормальное свойство пневмы; нормальное, но не неотъемлемое – например, когда тепло и влажно не по сезону, это сигнализирует об утрате гармонии между *инь* и *ян*, в результате чего рождаются насекомые-вредители (49.8 [Там же, 543]).

3. Здесь Ван Чун остается вполне в рамках дискурса, сформированного предшественниками. Но он отходит от него, утверждая, что универсальная природная гармония от человеческих действий не зависит. Значит, сомнительна возможность произвести ее средствами музыки, жертвоприношений и даже личной добродетели правителя. Ван Чун резко расходится также и с подходом включенного в «Ли цзи» («Записки о ритуале») трактата «Юэ цзи» («Записки о музыке», III в. до н.э.?), который, очевидно, был создан с опорой на текст «Сюнь-цзы». В «Юэ цзи» ритуал и музыка способствуют установлению не только гармонии среди народа (это было и в «Сюнь-цзы»), но и природной гармонии, для чего они, собственно, и созданы совершенномудрыми: «Когда великий человек почитает ритуал и музыку, то блещет творческая сила неба и земли. Небо и земля сливаются в гармонии, и сходятся принципы *инь* и *ян*» (пер. В.А. Рубина [Записки... 1999, 301]).

«Юэ цзи» вполне отвечает духу знаменитых «помесячных указаний» (月令, юэ лин), не раз с небольшими вариациями воспроизведенных в ханьских текстах: согласно этой системе, баланс в природе и обществе легко достижим при соблюдении правителем определенной последовательности ритуалов. В концепции же Ван Чуна действия правителя выключены из большого небесного круговорота: «утрата гармонии между холодом и теплом, несвоевременные ветры и дожди», как и небесный Путь в целом, не могут быть исправлены с помощью «благого правления и достойных поступков» (17.10–11 [Ван Чун, Ян Баочжун 1999, 145]). Здесь Ван Чун продолжает Сюнь-цзы с его утверждением о независимости природы от действий правителя: «Небо в своем движении обладает постоянством, которое не сохраняется ради Яо и не уничтожается из-за Цзе» («Сюнь-цзы» 17.1⁵).

Гармония в понимании Ван Чуна – то, что наступает и прекращается естественным образом, по большей части без вмешательства людей, когда приходит время, – хотя, как мы увидим ниже, человеческая деятельность все же может играть в ее установлении некоторую роль. «Гармония *инь* и *ян* и спокойствие простого народа [зависят] от времени (時, ши). Наступает гармония, – и даже недостойные наслаждаются спокойствием. Когда гармонии нет, и совершенномудрый столкнется с опасностью». И далее он приводит в качестве примера хрестоматийные бедствия, случившиеся при древних правителях, которых традиционная историография единодушно считала образцом добродетели: потоп во времена Яо и засуху во времена Тана – основателя государства Шан. Ван Чун замечает, что никто не винит их в происшедшем, они просто столкнулись с неблагоприятным «временем» (80.7 [Ван Чун, Ян Баочжун 1999, 850]).

Ван Чун вспоминает о потопе при Яо и в главе 41, посвященной тому, что погода в стране не зависит напрямую ни от настроения, ни от действий правителя. «[Поскольку] Яо не стал менять управления или действий, становится понятно, что потоп не был результатом его управления или действий. Понятно также, что холод или тепло вызваны не мерами управления» (41.12 [Там же, 473]).

Как мы видим, мировой пневме свойственны определенные флуктуации, иногда она гармонична, иногда – нет, и изменить глобальный баланс не в человеческих силах.

Собственно, ответ на вопрос о том, может ли человек установить космическую гармонию, непосредственно следует из позиции Ван Чуна по отношению к связи Неба и человека. Человек – лишь одна из «десяти тысяч вещей», не больше и не меньше, чем иные живые существа, подчиненная великой естественности – способу действий Неба как природной системы; А. МакЛеод справедливо пишет о том, что эта концепция была сформирована под влиянием «Сюнь-цзы» и «Чжуан-цзы» [McLeod 2018, 186] (от последнего, добавим, явно и любовь к ярким эксцентричным образам). «Люди между Небом и Землей подобны блохам и вшам в одежде или медведкам и муравьям в пещере. Как бы ни бесчинствовали блохи, вши, медведки и муравьи, смогут ли они потревожить пневму внутри одежды или пещеры? Полагать, что блохи, вши, медведки и муравьи неспособны на это, и только человеку такое под силу, означает не понимать устройство вещей и пневмы» (43.2 [Ван Чун, Ян Баочжун 1999, 490–491]).

Из этого не следует, что для Ван Чуна человеческие действия вовсе лишены эффективности, – но их воздействие очень ограничено.

4. Ван Чун в целом не любил абсолютных утверждений. Читатель не должен думать, что люди совершенно не способны сделать ничего в окружающем мире гармоничным или, напротив, что они не могут испортить окружающую гармонию. Локально среда все же поддается влиянию человека. Степень этого влияния **зависит от масштаба и характера вмешательства (ученый музыкант, исполнив определенную мелодию, может навести порядок в одном ущелье, мудрый царь, осуществляя благое управление, – в целой стране), но в первую очередь все же от того, благоприятствует ли этому общий ритм природных процессов.**

Ван Чун верил, что в благоприятные моменты «гармонии *инь* и *ян*, своевременных дождей, вызревания злаков», как и благополучного нравственного состояния общества можно достичь с помощью календарно-астрологических «искусных расчетов»

(術數, шу шу), но не добродетели (道德, дао дэ) (33.8 [Ван Чун, Ян Баочжун 1999, 386]), и приволил наглядный пример такого точечного воздействия: музицирование полубогородного натурфилософа Цзоу Яня. Рассказывая о направленном изменении микроклимата в бесплодном ущелье, Ван Чун сухо замечает, что теоретически так должны были бы работать «добродетель и предельная искренность» (道德至誠, дао дэ чжи чэн): «В Янь есть ущелье, где воздух холоден, там не родились злаки. Цзоу Янь стал играть на флейтах *люй* и притянул пневму так, что холод превратился в тепло; тогда [жители] Янь стали сажать там просо, и оно вызревало; до сих пор это место зовут Просяной долиной. Приводить в гармонию *инь* и *ян* надо было бы с помощью добродетели и предельной искренности. Однако Цзоу Янь заиграл на флейтах, и холодная долина стала теплой, и в ней стало родиться просо». Метод Цзоу Яня здесь охарактеризован просто как «искусство» (術, шу) (80.8 [Там же, 852]). Очевидно, «искусство» в некоторых случаях действительно может вызвать локально ограниченную гармонию природной пневмы.

Но глобально «искусство», и музыка в частности, служить средством установления или нарушения гармонии не может. Здесь мы снова сталкиваемся с тяжелой иронией Ван Чуна: «Если бы музыка могла спутывать *инь* и *ян*, то она могла бы и упорядочивать их. Тогда зачем царям надо было бы совершенствоваться и вести себя правильно, осуществляя благое правление? Можно было бы велеть сыграть мелодию, упорядочивающую *инь* и *ян*, и гармоничная пневма сама собой появилась бы, и Великое равновесие само собой установилось бы» (19.49 [Там же, 169]). Конечно, он в это не верит.

Такие формулировки, однако, намекают на то, что добродетельный человек в государстве не бессилён. Действительно, несколько фрагментов свидетельствуют о том, что благое правление может естественным образом способствовать гармонизации пневмы – но тоже не в масштабах всего мироздания. Так, некогда Хуан-ди и Лао-цзы осуществляли недеяние, и *инь* и *ян* сами по себе приходили в гармонию (54.8 [Там же, 596]). Но и для хорошего правителя такая гармонизация возможна только иногда; ключевые примеры здесь – те же Яо и Тан, которым явно не удалось добиться полного благоденствия. Царствования известных тиранов Цзе и Чжоу не знали никаких стихийных бедствий. «Если непременно говорить, что потопа и засухи обусловлены управлением, мы не найдем никого, кто управлял бы хуже, чем Цзе и Чжоу. Тогда при Цзе и Чжоу постоянно должны были быть потопа и засухи. На деле же в их времена не было голода или нужды. Есть определенные сроки для наступления бедствий» (53.86 [Там же, 852]). Гармония в большом масштабе – состояние пневмы, определяемое временем (時, ши) и сроками, или числами (數, шу), но никак не нашими действиями.

5. Итак, для Ван Чуна гармония существовала как свойство природного мира, слабо поддающееся людскому вмешательству. Социальное ее измерение было вторично: человеческий мир – лишь одна из множества подсистем природы. Локально гармония, как он был убежден, была достижима с помощью добродетельного управления или ритуально-музыкальных техник, создатели которых принимали во внимание общее устройство мира. Но и для этого природа должна была находиться в фазе, которая это допускала, а не в режиме стихийного бедствия.

Отрицая высшее могущество человека и не веря в то, что от него зависит глобальная гармония, Ван Чун одновременно давал людям большую свободу. Когда гармония воспринималась как критерий успеха правителя или человека, это создавало неизмеримое давление на государство и на индивида. Но признав, что всеобщее благополучие не зависит от нас, человек наконец мог обратить свой взгляд к настоящему, избавившись от невозможного стремления к совершенству. Оставаясь в рамках ханьского понятийного поля, Ван Чун сместил его акценты и демонтировал идеологему гармонии как предельного резонанса между обществом и Вселенной.

Разрушая модель, в которой этика, ритуал и космический порядок были неразрывно связаны, он тем самым открыл дорогу новаторам «учения о сокровенном», которые исходили из схожего представления о взаимоотношениях человека и природы.

Примечания

- ¹ Имеется в виду складывание первоначального текста.
- ² Подсчёты здесь и далее приведены по базе Chinese Text Project.
- ³ Нумерация везде по базе Chinese Text Project.
- ⁴ Цит. по базе Chinese Text Project, URL: <https://ctext.org/bai-hu-tong/li-yue>
- ⁵ Цит. по базе Chinese Text Project, URL: <https://ctext.org/xunzi/tian-lun>

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Ван Чун, Ян Баочжун 1999 – Ван Чун. Лунь хэн цзяо цзянь [Критическое комментирование издание «Весов суждений»] / Сост. Ян Баочжун. Т. 1–2. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй, 1999 (Wang Chong, *Lunheng jiao jian*, in Chinese).

Записки 1999 – Записки о музыке (Юэ-цзи). / Пер. В.А. Рубина // Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае. М.: Вост. лит., 1999. С. 294–307 (*Yue-ji*, Russian Translation).

Лю Ань, Хэ Нин 1998 – [Лю Ань]. Хуайнань-цзы цзи ши [«Хуайнань-цзы» с собранием толкований] / Сост. Хэ Нин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1998 ([Liu An], *Huainanzi ji shi*, in Chinese).

Ссылки – References in Russian

Ткаченко 1990 – Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люй-ши чунью». М.: Наука, 1990.

References

Brindley, Erica Fox (2012) *Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China*, SUNY press, New York.

McLeod, Alexis (2018) *The Philosophical Thought of Wang Chong*, Springer, New York.

Tkachenko, Grigory A. (1990) *Cosmos, Music, Ritual: Myth and Aesthetics in the Lüshi Chunqiu*, Nauka, Moscow (in Russian).

Zhao, Lu (2021) “*The Book of Changes as a Cosmological Manual in Han China*”, Hon, Tze-Ki, ed., *The Other Yijing: The Book of Changes in Chinese History, Politics, and Everyday Life*, Brill, Leiden, Boston, pp. 69–96.

Сведения об авторе

СТАРОСТИНА Аглая Борисовна – доктор филологических наук, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института Китая и современной Азии РАН.

Author’s Information

STAROSTINA Aglaia B. – DSc in Philology, CSc in Philosophy, Leading Researcher, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (ICCA RAS).

Конфуцианские добродетели в тангутско-китайском глоссарии «Соответствующий моменту перл в ладони тангутского [и] китайского языков» (1190 г.)

© 2026 г. С.В. Дмитриев

Институт востоковедения РАН, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12.

E-mail: sdmitriev@ivran.ru

Поступила 25.02.2026

Статья посвящена анализу рецепции конфуцианских добродетелей в тангутской культуре на материале двуязычного глоссария «Соответствующий моменту перл в ладони тангутского [и] китайского языков» (1190 г.). Вопреки устоявшемуся в историографии мнению о глубоком влиянии конфуцианства на государственность и элитарную культуру Тангутского государства (резонно рассматривающегося часто как пример государства, сформировавшегося в условиях максимально активного взаимодействия с соседями – во многом порожденного этим взаимодействием), демонстрируется, что тангуты осуществили весьма избирательную апроприацию этого китайского учения. На основе анализа лексики глоссария устанавливается, что востребованы в нем оказываются преимущественно этико-нормативные категории общепhilософского характера, понимаемые не столько в конфуцианском, сколько в общекультурном ключе (это иллюстрируется на примере анализа понятий «благородный муж», «(свято)мудрость», «должная справедливость» и др.). Ключевые специфически конфуцианские термины (типа «ритуал/благопристойность», *ли*), а также сложные онтологические построения (например, из современного тангутскому государству сунского неоконфуцианства) и религиозный культ Конфуция остались за пределами тангутского мировоззрения. Сопоставление с много более интенсивной рецепцией буддизма позволяет предположить, что поверхностное усвоение конфуцианства обусловлено не недостатком компетенций, а его вторичностью относительно буддийского мировоззрения, доминировавшего в тангутской культуре.

Ключевые слова: тангуты, Западное Ся, конфуцианство, межкультурный обмен, добродетели, этика, апроприация, «Перл в ладони».

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-143-150

Цитирование: *Дмитриев С.В.* Конфуцианские добродетели в тангутско-китайском глоссарии «Соответствующий моменту перл в ладони тангутского [и] китайского языков» (1190 г.) // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 143–150.

Confucian Virtues in the Tangut-Chinese Glossary *A Time-based Pearl in the Palm of the Tangut and Chinese Languages* (1190)

© 2026 Sergey V. Dmitriev

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation.*

E-mail: sdmitriev@ivran.ru

Received 25.02.2026

This article examines the reception of Confucian virtues in Tangut culture through an analysis of the bilingual glossary *A Time-based Pearl in the Palm of Tangut and Chinese Languages* (1190). Scholars have long emphasized the profound influence of Confucianism on the statehood and elite culture of the Tangut state (that was frequently and justifiably described as largely a product of intensive engagement with its neighbors). The present study challenges this assumption by demonstrating that Tangut appropriation of Confucianism was, in fact, highly selective. Lexical evidence from the glossary indicates that the categories adopted were predominantly ethical concepts of a general philosophical nature. Terms such as “noble man”, “sagehood”, “righteousness”, etc. are presented not through a specifically Confucian perspective, but rather in terms of a broader cross-cultural moral vocabulary. In contrast, core Confucian terminology (e.g. *li*, “rites”), the metaphysical terminology of Song Neo-Confucianism (contemporary with the Tangut state), and the religious veneration of Confucius himself remained outside the scope of Tangut sources. When viewed against the far more profound reception of Buddhism, this pattern suggests that the limited appropriation of Confucianism reflected not a lack of familiarity or competence, but its subordinate position within a Tangut cultural landscape overwhelmingly shaped by the Buddhist worldview.

Keywords: Tanguts, Western Xia, Confucianism, intercultural exchange, ethics, appropriation, *Pearl in the Palm*.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-143-150

Citation: Dmitriev, Sergey V. (2026) “Confucian Virtues in the Tangut-Chinese Glossary *A Time-based Pearl in the Palm of the Tangut and Chinese Languages* (1190)”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 143–150.

Тангутское государство и тангутская культура сформировались на восточной оконечности трансевразийских торговых путей на севере современного Китая (Нинся-хуэйский автономный район, пров. Ганьсу, часть территорий Синьцзян-Уйгурского автономного района, пров. Цинхай, Шэньси и Автономного района Внутренней Монголии, а также ряд южных районов Монгольской республики) с центром в Ордосе. Тангуты, говорившие на языке тибето-бирманской группы цянской подгруппы, являлись потомками ряда родственных групп, живших к востоку от оз. Кукунор и покинувших свои родные места в VII–VIII вв. под давлением Тибетской империи (Пё чэнпо བོད་ཆོན་པོ་, 618–842); они были расселены в Ордосе, став подданными империи Тан (618–907). С кризисом империи самостоятельность тангутов росла, в 1038 г. было официально провозглашено существование Тангутского государства; уничтожено оно было монголами Чингисхана в 1227 г. Тангутский язык и письменность занимали достаточно

высокое положение в рамках монгольской империи Юань (1271–1368), однако, видимо, уже в это время быстрыми темпами шли и ассимиляционные процессы – последний датированный текст на тангутском был составлен в 1502 г. В 1908–1909 г. экспедицией П.К. Козлова в «мертвом городе» Хара-хото – бывшей пограничной крепости на севере тангутской державы – была найдена огромная и крайне репрезентативная коллекция тангутских текстов, которые сделали возможным дешифровку тангутского письма и изучения тангутской цивилизации по собственным тангутским источникам.

Обстоятельства работы с недешифрованной иероглифической письменностью закономерно привели к тому, что первыми тангутскими текстами, на которые обратили внимание ученые, стали переводы буддийских и светских сочинений с китайского языка – стремление тангутских переводчиков к по возможности дословному (вернее, познаковому) переводу оригинала (порой даже в ущерб правилам тангутской грамматики) позволило использовать сличение оригинала и перевода в качестве важного инструмента дешифровки – первого, оказавшегося в руках ученых. Именно такой подход был использован при изучении немногих тангутских текстов, известных еще до находки П.К. Козлова: двуязычной Лянчжоуской стелы («Лянчжоу бэй» 涼州碑) 1094 г. (續籙籙籙教籙籙籙夜, $\dot{z}u^2 mi^2 nd\dot{z}iei^2 mb\dot{a}^2 ndu^2 \cdot in^1 la^1 \cdot i'w\dot{a}^2 / (x)жу (x)мы нджэйи мбэ нду (й)ин ла (p)(й)йвэ^1$, «Августейшая запись письмен Ступы божественного обладания»); «Стелы о ремонте Пагоды Ступы стимула [и отклика] Монастыря защиты государства» («Чун-сю Ху-го сы Гань-ин та бэй» 重修護國寺感應塔碑), шестизычной надписи на Облачной платформе у ворот Цзюйюньгуань 居庸關 (Застава Поселенных трудообязанных) (1345 г.) и тангутского перевода «Лотосовой сутры», найденного в 1900 г. среди текстов, заложенных в Белую ступу парка Бэйхай 北海.

Использовался этот метод и после – и, разумеется, используется и сейчас (в последнее время активно изучаются также буддийские тексты, переведенные тангутами с тибетского). Однако довольно рано было замечено, что буддийские тексты, пусть на них и приходится большинство дошедших до нас тангутских памятников, используют специфическую лексику, чаще всего не пересекающуюся со светскими темами. Для решения этой проблемы и расширения объема дешифрованной лексики внимание ученых обратилось к тангутским переводам китайских текстов, также довольно многочисленным. Из числа китайских текстов² наибольший интерес первоначально вызвали именно конфуцианские тексты как наиболее простые для сравнения с оригиналами – из остальных такую возможность предоставлял, пожалуй, только «Сунь-цзы» 孫子 (танг. 孫子, $swen^1 ts\dot{a}^1 / syen \dot{c}z^3$) – а ряд иных текстов и вовсе сохранился только в тангутском переводе.

До наших дней дошли тангутские переводы «Лунь юй» 論語 («Обсужденные речи», танг. 論語, $ld\dot{z}\dot{a}^1 nda^4 / (x)лдйэ нда^4$) и «Мэн-цзы» 孟子 (танг. 孟子, $m\dot{e}i^2 ts\dot{a}^1 / m(b)e\dot{y} \dot{c}z$), а также «Сяо-цзин» 孝經 («Канон почтительности [потомков]», танг. 孝經, $w\dot{a}^{\dot{c}1} ngin^2 / v(b)\dot{a} \dot{n}g\dot{y}n$, «Цзин⁵ доброты»), видимо, пользовавшегося даже большей популярностью, чем первые два (есть основания предполагать существование нескольких версий перевода)⁶.

Столь раннее внимание исследователей к тангутским переводам конфуцианской классики, а также стиль тангутской живописи и многие черты тангутской письменности заставили ученых прийти к выводу, что как минимум элитарная культура тангутов была сформирована под сильным китайским влиянием, причем особенный интерес тангутские интеллектуалы испытывали к конфуцианскому наследию. Вывод этот не лишен оснований (например, под очевидным влиянием китайской традиции сформировалась не только тангутская письменность, но и правовая система и государственное управление), однако порой приводит к вредному искажению – тангутская культура в целом в ряде работ воспринимается и позиционируется просто как локальный вариант средневековой китайской, что совершенно неверно.

Наличие переводов конфуцианских канонов все же не может достоверно ответить на вопрос о степени важности конфуцианства в повседневной жизни тангутов, даже образованных. Сразу оговоримся, что задача выяснения степени влияния конфуцианства на тангутское простонародье выглядит и вовсе почти нерешаемой – но тангутские

интеллектуалы оставили нам достаточное количество текстов, чтобы попробовать сделать хотя бы некоторые предположения.

Особый интерес в данном аспекте представляет тангутско-китайский глоссарий «Соответствующий моменту перл в ладони тангутского [и] китайского языков» (𠬪𠬫𠬬𠬭𠬮𠬯𠬰𠬱𠬲𠬳𠬴𠬵, $mi^2 \acute{z}a^1 \text{ ngwu}^{s1} \text{ ndzje}^1 \text{ mbju}^1 \text{ pja}^1 \text{ ngu}^2 \text{ nje}^2 / \text{ ми (р)жа нг(ь)ву ндзье мбу (х)пиа нгу нье$; кит. «Фань-хань хэ-ши чжан-чжун чжу» 番漢合時掌中珠, «Иноземско-китайский соответствующий времени перл в ладони»), составленный 𠬶𠬷𠬸𠬹, $Kw\acute{a}^1 \text{ lde}^2 \text{ ri}^2 \text{ phu}^{s2} / \text{(х)Квэлдэ-рын(ь)ху}$; кит. 骨勒茂才, *Гулэ-маоцай* ок. 1190 г. и известный нам как минимум в трех ксилографических изданиях, найденных как на северной границе Тангутского государства (в Хара-Хото, танг. 𠬶𠬷𠬸, $\acute{z}ie^2 \text{ nja}^1 \text{ (р) Жйенйа}$, Чёрная вода), так и в пещерах Могао 莫高 (близ города Дуньхуан 敦煌 в совр. пров. Ганьсу), что заставляет сделать вывод о немалой распространённости глоссария. «Перл» – почти единственный известный нам тангутский двуязычный глоссарий, составленный, как указано в предисловии автора, с целью максимально ясно представить тангутскую культуру и самих тангутов иностранцам – прежде всего, разумеется, китайцам. Глоссарий представляет собой тематический сборник, отдельные подборки лексики в котором посвящены самым разным областям человеческой жизни и знаний, это замечательный тезаурус тангутской культуры, составленный тангутским интеллектуалом, полностью владевшим всем набором традиционных знаний, но, очевидно, не следовавшим рабски сложившимся представлениям. Все это делает глоссарий крайне многообещающим текстом, способным представить нам достаточно адекватный образ тангутской культуры – образ, как минимум соответствующий представлениям одного из ее носителей. «Перл» был определен в числе первых текстов при разборке находок экспедиции П.К. Козлова и, разумеется, относится к числу наиболее изученных тангутских текстов – помимо китайских дефиниций тангутских слов и выражений, он содержит нотации фонетики – тангутской, переданной китайскими знаками, и китайской – переданной знаками тангутского письма, и потому, разумеется, стал настоящим «розеттским камнем» не только для установления значений, но и для реконструкции фонетики тангутской иероглифики. Однако, видимо, вследствие той же «переизученности», «Перл» до сих пор привлекает крайне мало внимания как текст и источник не по тангутскому языку, а по тангутской культуре⁷.

В «Перле» нет отдельного раздела, посвященного конфуцианству (что само по себе довольно любопытно – например, к буддизму автор глоссария обращается в трех крупных подборках). Однако конфуцианские категории (вернее, категории древнекитайской философии) упоминаются в нем неоднократно.

На л. 9б упоминаются «пять движущихся / действующих» 五行, *у син*, причем второй знак тангутского словосочетания – 𠬶𠬷, $nd\acute{z}jei^1 / \text{ндзйеи}$ «идти, двигаться» – как видим, в тангутском понятии, как и в китайском, нет места никаким «первоэлементам» как статичным материям; и, конечно, нельзя не удивиться полному совпадению тангутской этимологии с древнегреческим $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omicron\nu$ (от праиндоевропейского *steigh- «идти, шагать»; см.: [Beekes 2010 II, 1407, 1395]).

На л. 10а (в разделе, посвященном способам обозначения и измерения времени, календарю) перечислены тангутские обозначения восьми триграмм «Канона премен». Тангутские знаки не транскрибируют фонетически, а переводят основные трактовки исходных знаков – в итоге получается набор: Небо (𠬶𠬷, $tshwu^1 / \text{тсхву}$), Вода (𠬶𠬸, $njo^1 / \text{(р)нйо}$), Гора (𠬶𠬹, $ng\acute{o}^2 / \text{нг(ь)о:}$), Гром (𠬶𠬺, $ng\acute{a}u^1 / \text{(р)нгэзы}$), Ветер (𠬶𠬻, $me^2 / \text{ме}$), Огонь (𠬶𠬼, $pa^1 / \text{пэ}$), Земля (𠬶𠬽, $phu^1 / \text{пху}$) и Металл (𠬶𠬾, $mbn^2 / \text{мбйн}$) (отметим не самое частое толкование для триграммы 兌, Дуй, чаще можно встретить вариант Озеро)⁸. Как можно видеть, триграммы даны не в самой популярной последовательности – это «поздненебесная» последовательность Вэнь-вана, но начинающаяся с триграммы Цянь.

Третий (самый подробный) раздел глоссария, посвященный человеку, начинается, в частности, с презентации таких конфуцианских категорий, как «святомудрый человек», «достойный человек», «благородный муж» и «маленький человек» (л. 176-18а) –

но вперемешку с даоским «истинным человеком» (кит. *чжэнь жэнь* 真人) и вполне разговорными «умным / мудрым» (кит. *чжи жэнь* 智人) и «глупым» (кит. *юй жэнь* 愚人). Из интересного отметим, что «благородный муж» 君子 *цзюнь-цзы* в тангутском варианте 紉紉, *ngɔ¹ ngi²* / (*п*)*нго нги*, трактован как «сын мужчины/мужа», то есть в термине никак не отражена семантика социального или морального благородства, которые обычно считаются ключевыми для его понимания, а китайское *цзюнь* воспринято, видимо, прежде всего в его позднем бытовом применении – например, как обращение жены к мужу. «Святомудрый» *шэн* 聖 (упомянут в словосочетании «мудрые основы / основы мудрецов» 紉紉, *šje² tšhje²* / *шье тухье*, переведенном на китайский как *шэн дянь* 聖典 – имеются ввиду тексты, которые должно изучать) передан знаком 紉, *šje²* / *шье*, достаточно близком к оригиналу по звучанию, но означающем просто «мудреца / мудрого» (к слову, это близко к семантике слова *шэн* в наиболее древних китайских памятниках, например, эпиграфике: там нет никаких коннотаций, позволяющих толковать семантику слова как хоть в какой-то степени связанную с какими-то сверхспособностями или особыми взаимоотношениями с Небом, которые отличают *шэн*, боговдохновенного сверхчеловека конфуцианской традиции). Как ни странно, к конфуцианскому «святомудрому» ближе даже знак 效, *te²* / *ме*, переведенный в той же подборке китайским *сянь* 賢, «достойный»; этот тангутский термин, например, может использоваться в качестве обозначения императора (в китайской традиции он определяется как раз как *шэн*). Эти наблюдения довольно наглядно демонстрируют, что тангуты порой имели достаточно оригинальное понимание тех или иных конфуцианских понятий – возможно (но далеко не обязательно), основанное на восприятии китайских интеллектуалов Ордоса (оно могло отличаться от сунской столичной традиции, гораздо лучше известной нам).

Третья часть третьего раздела, посвященная «людским делам» начинается с пассажа (лл. 196–20а) о важности учения – в нем перечисляются конфуцианские «пять постоянств и шесть искусств» *у чан лю и* 五常六藝; «постоянство» передано тангутским 儼, **ju²* / (*х*)*йу*, «постоянный, вечный», а «искусство» – тангутским 𠵹, *ndžei* / *ндж(ь)еи*, «умение». Декларируется важность почтительности потомков *сяо* 孝, танг. 𠵹, *wə¹* / *вэ* «доброта». Здесь же упомянуты начала *инь* и *ян* (их гармония постулируется как обязательное условие преуспевания человека), которые, как и триграммы несколько выше, переданы прямолинейно и просто – как «женское» 𠵹, *the¹* / (*р*)*мхе* и «мужское» 𠵹, *so²* / *со*. Отметим, что знак *инь* встречается в китайских глоссах «Перла» также на л. 106, в разделе, посвященном природным явлениям, – там он имеет совершенно иной смысл, переданный тангутским знаком 𠵹, *ně²* / *н(ь)е* «пасмурный».

Среди «пяти постоянств» человечность *жэнь* 仁 передана тангутским 𠵹, *ndžiwu¹* / *нджйву*. Стоит отметить созвучность (как и в китайском языке) со словом 𠵹, *ndžiwu²* / *ндзйво* «человек» – причем, как видим, создатели письменности не сочли возможным отразить фонетическую и семантическую близость в графике знаков, соответственно, можно предположить, что слово не было создано специально для передачи конфуцианского термина, а существовало в тангутском языке и раньше. «[Понимание] правил [служебной иерархии]» *и* 義 (распространенный в литературе перевод «должная справедливость») передано тангутским 𠵹, *wo²* / *во* (знак состоит из частей знаков со значениями «длинный / долгий» и «сопоставлять»; см.: [Хань 2021 IV, 352]), что также, кажется, указывает на понимание тангутами данной добродетели не в рамках «долга» или «справедливости», а в контексте постоянного памятования и сопоставления своего положения и положения подчиненных и начальства; отметим, что в древнекитайской эпиграфике на бронзе слово *и* 義 также обозначает прежде всего этикет, правила поведения. «Надежности» *синь* 信 соответствует тангутское 𠵹, *ndžei²* / *нд(ь)жей* (несмотря на, кажется, заметную в графике знака отсылку к слову «человек», в этимологии графики знака указаны слова «разум» и «надежность»; см.: [Там же VII, 636]). Среди постоянств отмечена и «верность» *чжун* 忠 (обычно не входящая в китайские «пять постоянств») – в тангутском это 𠵹, *twu¹* / (*р*)*тву* (этимологизирован знаками «прямой» и уже известным нам 效, *te²* / *ме*, выбранным для передачи

«достойного», *сянь* 賢; см.: [Хань 2021 V, 228]). А вот мудрость *чжи* 智 и основа основ конфуцианства – «благопристойность» *ли* 禮, как видим, в список не попали (*ли* среди китайских глосс «Перла», кажется, не встречается вовсе – что также стоит отметить как важное наблюдение).

В контексте чиновной карьеры важность изучения письма и «мудрых основ / основ мудрецов» упоминается на л. 27а–б. Вероятно, эти «основы» (в китайском переводе – *дянь* 典) должны были включать и конфуцианские каноны – а возможно, речь тут идет именно о них.

Наконец, на л. 31а – б в ходе допроса упорствующего злоумышленника судья апеллирует к положениям «*Сяо-цзин*» (1 глава), даже прибегая к цитированию (кажется, это единственный пример цитирования во всем глоссарии). При этом китайский перевод тангутского текста отличается от китайского текста канона – задачей составителя было не процитировать всем известный оригинал, а точнее перевести тангутский вариант. Любопытно также, что цитата из «Перла» довольно сильно отличается от известного нам тангутского перевода «*Сяо-цзин*» (который как раз, видимо, стремился к максимально дословной передаче текста канона, а не близости к тангутской благозвучности). Соответственно, либо существовало как минимум два тангутских перевода «*Сяо-цзин*», либо он был настолько популярен, что его перефразировали даже в отмеченных цитатах – это любопытно, поскольку именно в «*Сяо-цзин*» из конфуцианских канонов больше всего именно общечеловеческого и меньше всего – специфически конфуцианского.

Сформулируем некоторые выводы. Очевидно, сам факт отсутствия отдельного раздела по конфуцианству показывает, что автор не считал это направление важным для объяснения тангутской культуры – однако упоминание многочисленных конфуцианских категорий в тексте говорит, что они все же проникли в культуру тангутских элит – особенно в области образования и воспитания. В целом же, если основываться на данных «Перла», конфуцианские категории, в отличие от буддийских, скорее воспринимались не как часть системного мировоззрения, но как элементы морали и благопристойности, правильного, социально одобряемого поведения. Тангутами был заимствован самый простой, назидательный пласт конфуцианства; даже базовые философские идеи (например, «исправление имен») отражения в «Перле» не получили. В стороне от внимания составителя осталась и религиозная ипостась конфуцианства (в том числе и культ самого Конфуция и его учеников – хотя из китайских источников нам и известно, что с 1146 г. культ Конфуция официально отправлялся в Тангутском государстве) – принципиально важная для китайского чиновника и вообще сколь бы то ни было образованного человека в Китае. Сложные и тонкие новации сунского неоконфуцианства (главная новость на тот момент для собственно китайских интеллектуалов) тангутов также, судя по всему, не заинтересовали вовсе.

Ergo, распространенные в литературе утверждения о конфуцианстве как о важнейшей части тангутской культуры и государственности, стоит, видимо, считать несколько преувеличенными.

Что касается выводов в поле не тангутоведном, а китаеведном и даже культурологическом и историко-философском, то данный материал может быть интересен в качестве иллюстрации того, как, казалось бы, краеугольные категории мировоззрения и философии могут восприниматься и приниматься рецепиентом, вполне уважительно относящимся к воспринимаемой культуре и в целом хорошо знакомым с самыми разными сторонами оной. У нас нет оснований подозревать тангутов в изначальном стремлении к упрощению – наоборот, например, тангутская письменность, чьи создатели опирались на всю наличную базу средневековой китайской лексикологии и филологической учености в целом, не только по оценкам большинства специалистов сложнее китайской иероглифики, но и имеет несколько иные правила построения знаков, вполне намеренно созданных с целью не повторять китайские нормы, а предложить свои, оригинальные. В области восприятия буддизма тангуты также не ограничились базовыми текстами или догмами и потратили большие усилия для полного перевода

буддийского канона (тангуты осуществили этот проект вторым в мире после китайцев – и до, например, тибетцев), проявив большой интерес к самым разным, часто крайне сложным текстам – от китайской традиции *хуаянь-чань* до тибетского тантризма. Однако конфуцианство – также представляющее желающим крайне многоуровневый набор инструментов к познанию себя и мира – было, как мы видим, тем не менее воспринято тангутами в самом простом измерении – этики и благонравия, а также основы образования, опять же, прежде всего этической.

Разумеется, довольно трудно с уверенностью предположить, почему ситуация сложилась именно таким образом. Среди наиболее вероятных гипотез нам видится большое влияние буддизма, очевидно, игравшего (наряду с добуддийскими верованиями) главную роль в тангутском мировоззрении задолго до знакомства тангутов с конфуцианством. Более того, и после этого знакомства, судя по всему, конфуцианство в какой-то степени заинтересовало только тангутские элиты (и, вероятно, хорошо знакомых с китайской культурой тангутов-горожан) – значительная часть простонародья, вероятно, и тогда не имела об этом учении никакого (или почти никакого) представления. Таким образом, главная причина крайне упрощенного восприятия конфуцианства тангутами – это в целом весьма поверхностное влияние китайской культуры на тангутов. Эту поверхностность не слишком легко заметить по значительной части художественного и текстуального наследия тангутов, но при несколько более глубоком анализе, как нам представляется, она становится вполне очевидной.

Примечания

¹ Мы пользуемся фонетической реконструкцией М.В. Софронова (подробнее см.: [Софронов 1968, Софронов 2012]), о кириллическом варианте транскрипции см.: [Софронов 2024].

² Хань Сяо-ман перечисляет тринадцать светских китайских текстов, известных в тангутских переводах [Хань 2021 IX, 527–536]; это число может быть увеличено, если учесть тексты, переведенные частично. Например, в составе китайских комментариев к «Сяо-цзин» переведен ряд фрагментов «Ши-цзин» 詩經 («Канона стихов») и «Шан шу» 尚書 («Чтимых писаний»).

³ Тангутское название текста, как видим, представляет собой не перевод, а фонетическую транскрипцию китайского названия; то же самое можно наблюдать в тангутской переводе «Мэн-цзы» (см. ниже).

⁴ Второй знак имеет ожидаемые значения «речь, говорить» [Хань 2021 VII, 534], а первый, в данном случае выступающий в качестве определения (что противоречит тангутской грамматике, но повторяет порядок слов китайского оригинала, что нередко практиковалось тангутами), переводится как «рассуждать, обсуждать, шаштра» (см., например: [Словарь... 2006], № 3250). На важность в семантике дискуссии (по крайней мере, по мнению создателей тангутской письменности), кажется, указывает этимология графика знака, сообщаемая в тангутском этимологическом словаре «Море письмен» (𠵹 𠵹, *ʃwə² ngɔ² / (p)(i)ʃwə ng(ʋ)ɔ:*; в дальнейшем, говоря об этимологии знаков, мы будем иметь в виду именно нотации этого словаря). Знак состоит из частей знаков 𠵹, *pha¹ / lxa*, «бок, сторона» и уступительной частицы 𠵹, *ldɪ¹ / (x)ldɪə*, «хотя, даже» (подробнее см.: [Хань 2021 VII, 569]). Отметим, что тангутский вариант перевода не оставляет варианта двух существительных, как в долгое время принято русском варианте «Беседы и суждения».

⁵ Как видим, для передачи китайского *цзин* 經, «канон», тангутами было предложено специальное слово, представляющее собой фонетическую транскрипцию оригинального понятия.

⁶ Их публикацию см.: [Китайская классика... 1966; Grinstedt 1972, 277–376].

⁷ В западной науке существует только одна монография, посвященная «Перлу» – и та прервавшаяся на первом томе из планировавшихся двух – причем именно второй том должен был быть посвящен культурологическому исследованию памятника [Kwanten 1982]. Из китайских работ стоит выделить [Li 1994], которая тоже прежде всего анализирует фонологические глоссы текста.

⁸ Триграммы Цянь 乾 и Кунь 坤 приведены в качестве синонимов понятий «небо» и «земля» также на л. 4а.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Китайская классика... 1966 – Китайская классика в тангутском переводе (Лунь юй, Мэн цзы, Сяо цзин) / Факсимиле текстов. Предисл., словарь и указатели В.С. Колоколова и Е.И. Кычанова. М.: Наука, ГРВЛ, 1966 (*Chinese Classics in Tangut Translation*).

Словарь... 2006 – Словарь тангутского (Си Ся) языка. Тангутско-русско-англо-китайский словарь / Сост. Е.И. Кычанов, со-сост. С. Аракава. Киото: Университет Киото, Российская академия наук, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2006. (Kychanov, Eugeny I., Arakawa, Shintaro., eds., *Tangut-Russian-English-Chinese Dictionary*).

Beekes, Robert (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, With an Assistance of Lucien van Beek, Vol. I-II, Brill, Leiden, Boston.

Grinstead, Eric (1972) *Analysis of the Tangut Script*, Studentlitteratur, Lund.

Kwanten, Luc (1982) *The Timely Pearl. A 12th Century Tangut Chinese Glossary. Volume I. The Chinese Glosses*, Indiana University, Bloomington.

Ссылки – References in Russian and Chinese

Ли 1994 – Ли Фань-вэнь. Сун-дай Си-бэй фан-инь: Фан-Хань хэ-ши чжан-чжун чжу дуй-инь яньцзю [Фонетика северо-западных тополеков эпохи Сун: исследование соответствующей фонетики в «Иноземско-китайском соответствующем времени Перле в ладони»]. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1994.

Софронов 1968 – Софронов М.В. Грамматика тангутского языка / Отв. ред. Н.И. Конрад. Кн. 1–2. М.: Наука, 1968.

Софронов 2012 – Софронов М.В. Лоция «Моря письмен» // Тангуты в Центральной Азии. Сб. ст. в честь 80-летия профессора Е.И. Кычанова. М.: Восточная литература, 2012. С. 412–436.

Софронов 2024 – Софронов М.В. Фонетическая реконструкция М.В. Софронова для историков // Тангутская и китайская филология. К юбилею М.В. Софронова. М.: ИВ РАН, 2024. С. 509–516.

Хань 2021 – Хань Сяо-ман. Си Ся вэнь цы-дянь (Ши-су вэньсянь буфэнь) [Словарь языка Западного Ся (Часть светских письменных памятников)]. Т. 1–9. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2021.

References

Han, Xiao-mang (2021) *Western Xia language Dictionary (Secular sources part)*, Vol. 1–9, Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing (in Chinese).

Li, Fanwen (1994) *North-Western Topolects of the Song Epoque: Research of Matching Phonetics of the “Foreigner and Chinese’s Opportune Pearl in the Palm”*, Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing (in Chinese).

Sofronov, Mikhail V. (1968) *Grammar of Tangut Language*, Books 1–2, Nauka, Moscow (in Russian).

Sofronov, Mikhail V. (2012) ‘A Chart for “Sea of Characters”’, *Tanguts in Central Asia. Collection of articles in honor of the 80th anniversary of Professor Eugeny I. Kychanov*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).

Sofronov, Mikhail V. (2024) ‘Phonetic reconstruction of Mikhail V. Sofronov for historians’, *Tangut and Chinese Philology. On the Anniversary of Mikhail V. Sofronov*, IOS RAS, Moscow.

Сведения об авторе

ДМИТРИЕВ Сергей Викторович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН.

Author’s Information

DMITRIEV Sergey V. – CSc in History, Leading Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

Идеи древнедаосской философии в позднем даосизме (на материале «Лун мэнь синь фа» Ван Чан-юэ, XVII в.)

© 2026 г. П.Д. Ленков

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург,
191186, наб. р. Мойки, д. 48, корп. 20.

E-mail: p-lenkov@yandex.ru

Поступила 12.03.2026

В статье рассматривается проблема рецепции древнедаосской философии (*дао цзя*) в проповеднической практике позднего религиозного даосизма (*дао цзяо*) на примере текста «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь», XVII в.), принадлежащего Ван Чан-юэ – выдающемуся наставнику школы Цюаньчжэнь – Лунмэнь, с именем которого связано возрождение этой традиции в начале династии Цин. Показано, что цитаты из «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» выполняют в проповедях три основные функции: 1) служат авторитетным подтверждением практических установок школы (принцип «середины», обращение внимания внутрь, самоограничение); 2) используются в полемических целях (например, в критике адептов внутренней алхимии, утративших, по мнению проповедника, духовную направленность практики); 3) выступают риторическим средством, придающим речи назидательный и образный характер. Особое внимание уделяется интерпретации метафорического языка «Чжуан-цзы» в контексте критики буквального понимания алхимической терминологии. Эти примеры иллюстрируют общую тенденцию функционирования классики в зрелых религиозных системах: в позднем даосизме философское наследие утрачивает статус предмета рефлексии и превращается в один из ресурсов для построения языка духовной практики.

Ключевые слова: даосизм, *дао цзя*, *дао цзяо*, Цюаньчжэнь, Лунмэнь, Ван Чан-юэ, «Лун мэнь синь фа».

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-151-158

Цитирование: Ленков П.Д. Идеи древнедаосской философии в позднем даосизме (на материале «Лун мэнь синь фа» Ван Чан-юэ, XVII в.) // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 151–158.

The Ideas of Ancient Taoist Philosophy in the Late Taoism (Based on the Material from *Long men xin fa* by Wang Chang-yue, 17th C.)

© 2026 Pavel D. Lenkov

Herzen University, 48, nab. r. Moiki, Saint Petersburg, 191186, Russian Federation.

E-mail: p-lenkov@yandex.ru

Received 12.03.2026

This article examines the reception of ancient Daoist philosophy (*Dao jia*) in the preaching practice of later religious Daoism (*Dao jiao*), based on the text *Long men xin fa* (“The Law of the Heart-Mind [according to the] Longmen [Tradition]”, 17th century) by Wang Changyue – an eminent master of the Quanzhen – Longmen school, whose name is associated with the revival of this tradition at the beginning of the Qing dynasty. It is shown that quotations from the *Dao de jing* and the *Zhuangzi* serve three main functions in the sermons: 1) they provide authoritative support for the school’s practical tenets (the principle of the “Mean”, turning attention inward, self-restraint); 2) they are used for polemical purposes (e.g., against adepts of inner alchemy who, in the preacher’s view, have lost sight of the spiritual orientation of practice); and 3) they act as a rhetorical device, lending the sermons an edifying and figurative character. Special attention is paid to the interpretation of the metaphorical language of the *Zhuangzi* in the context of criticism of a literal understanding of alchemical terminology. These examples illustrate a general tendency in the functioning of classical texts within mature religious systems: in later Daoism, the philosophical heritage loses its status as an object of reflection and becomes one of the resources for constructing the language of spiritual practice.

Keywords: Daoism, Dao jia, Dao jiao, Quanzhen, Longmen, Wang Changyue, *Long men xin fa*.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-151-158

Citation: Lenkov, Pavel D. (2026) “The Ideas of Ancient Taoist Philosophy in the Late Taoism (Based on the Material from *Long men xin fa* by Wang Chang-yue, 17th C.)”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 151–158.

Специалистам хорошо известно, что древнекитайская философская школа *дао цзя* 道家 (преимущественно базирующаяся на философии Лао-цзы и Чжуан-цзы) и китайская национальная религия *дао цзяо* 道教 (даосизм) – разные феномены китайской культуры. Однако адепты позднего религиозного даосизма включили древнедаосские философские сочинения в состав «Сокровищницы Дао» (道藏, «Дао цзан»), собрания даосских священных текстов. Интересно и то, что в ряде случаев позднейшие даосы активно использовали древнедаосские тексты в качестве авторитетных источников. Некоторые особенности такого использования мы рассмотрим в данной статье.

История даосизма как организованной религии началась в первых веках нашей эры, а первым институционализированным направлением даосизма стала школа «Путь Небесных Наставников» (天師道, Тянь ши дао), позднее получившая название «Путь истинного единства» (正一道, Чжэн и дао). В XII–XIII вв. на севере Китая развернулось масштабное даосское движение, результатом которого стало формирование новых

школ, и некоторые из них стали определять облик даосизма вплоть до настоящего времени. Одна из особенностей этих школ заключалась в том, что они были организованы на принципах монастырского общежития, в отличие от даосов юга, которые выступали приверженцами индивидуальной практики и отшельничества. Наибольшую популярность среди направлений «реформированного» даосизма приобрела школа «Всеобъемлющая истина» (全真, Цюаньчжэнь)¹, или «Учение всеобъемлющей истины» (全真教, Цюаньчжэнь цзяо) которая возникла на севере Китая в XII в. Основателем школы был Ван Чун-ян 王重陽 (другое имя – 王喆, Ван Чжэ, 1113–1170). У него было семь преданных учеников. Один из них, Цю Чан-чунь 邱長春 (мирское имя – 邱處機, Цю Чуцзи, 1148–1227), считается основателем субтрадиции Лунмэнь 龍門 («Драконовые врата»).

Важную роль в поздней истории школы Цюаньчжэнь-Лунмэнь сыграл Ван Чан-юэ 王常月 (второе имя (хао) 王崑陽, Ван Кунь-ян, ?–1680), в текстах также нередко именуемый Куньян-цзы 崑陽子, живший в конце эпохи Мин – начале Цин. Ван Чан-юэ был наставником в дисциплине (律師, *люйши*) в седьмом поколении. Также он был настоятелем монастыря Белого облака (白雲觀, Бай юнь гуань)², расположенного в Пекине. Именно в результате деятельности Ван Чан-юэ произошло возрождение школы Цюаньчжэнь – Лунмэнь³, а столичный монастырь Белого облака стал главным центром школы.

В настоящей статье основным источником выступает текст «Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь» (龍門心法, «Лун мэнь синь фа», далее – ЛМСФ). Данный текст появился во втором году правления под девизом Канси (1663 г.). Существует две версии. Первая – записи наставлений Ван Чан-юэ в Нанкине, сделанные его учениками, Ши Шоу-пинном 施守平 и другими; этот текст получил название «Книга-основа помоста из Лазурного сада» (碧苑壇經, «Би юань тань цзин»; далее – БЮТЦ)⁴. Другой вариант – также записи, сделанные учениками, отредактированные Чжань Тай-линем 詹太林 и получившие название ЛМСФ (согласно иному толкованию, ученики отредактировали БЮТЦ). Между этими двумя вариантами есть различия, но в целом содержание совпадает⁵.

Ключевой особенностью школы Цюаньчжэнь со времени ее возникновения была установка на религиозный синкретизм/синтез – объединение принципов и практик даосизма, буддизма и конфуцианства. Эта установка нашла отражение в ранних сочинениях школы, например, в «Пятнадцати статьях [Ван] Чун-яна, устанавливающих учение» (重陽立教十五論, «Чун-ян ли цзяо ши у лунь»)⁶.

Установка на синтез трех учений, помимо всего прочего, выразилась в том, что Ван Чун-ян наставлял своих последователей изучать классические сочинения всех трех учений [Yao 2000, 585]. Он особенно выделял три классических авторитетных текста – древнедаосскую «Книгу-основу о Пути и Благой силе» (道德經, «Дао дэ цзин»), буддийскую «Сутру сердца» (心經, «Синь цзин»; санскр. «Праджняпарамита хридая сутра») и конфуцианскую «Книгу-основу о сыновней почтительности» (孝經, «Сяо-цзин»). Кроме этих трех также называют даосские сочинения «Книга-основа о чистоте и безмятежности» (清靜經, «Цин цзин цзин» [Ibid., 582] и «Книга-основа Желтого императора о тайных знаках» (黃帝陰符經, «Хуан-ди инь фу цзин») [Торчинов 1993, 252].

Отметим, что Ван Чун-ян подчеркивал особую важность именно древнедаосского текста – «Дао дэ цзин». Значение текстов школы дао цзя как авторитетных источников школы Цюаньчжэнь сохраняется и в дальнейшем, и это можно продемонстрировать на примере собрания проповедей Ван Чан-юэ. В ЛМСФ цитируются два древнедаосских текста: «Дао дэ цзин» (IX(1); XV (1)) и «Чжуан-цзы» (VI (1); VII (1); VIII (1); XVII (1), XVIII (1))⁷. Если сравнить количество цитирований с цитатами из более поздних даосских текстов, то можно указать, что цитирований «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» довольно много: семь цитирований и парафразов из двух древнедаосских текстов против восьми цитирований из семи более поздних даосских текстов⁸. Посмотрим теперь, что это за цитирования.

(1) Глава 9. «Сохранение [постоянной практики] сосредоточения и мудрости» (定慧等持, «Дин хуэй дэн чи»): «...это “середина” из фразы [Лао-цзы] “лучше блюсти [принцип] середины, чем истощать себя в многословии”» [ЛМСФ б/т, 373].

Нахождение в себе центра – это путь к раскрытию в себе Светлого (янского) Духа (陽神, *ян шэнь*), или, как чаще говорит Ван Чан-юэ, Тела Закона (法身, *фа шэнь*)¹⁰. Этот путь означает прежде всего преобразование своего сердца-сознания (心, *синь*), которое должно быть повернуто от внешних объектов внутрь. Именно так Ван Чан-юэ истолковывает даосский принцип «реверсивного движения» (逆行, *ни син*). Отметим, что принцип середины/центра, вероятно, отражен и в названии всего текста ЛМСФ, поскольку 心, *синь*, – это не только «сердце», «сознание», но и «центр».

(2) Глава 15. «Разъяснение Учения и распространение Дао» (闡教弘道, «Чань цзяо хун Дао»): «То, что я искал, – это мое собственное врожденное знание; то, о чем я вопрошал, – это [моя] изначальная мудрая природа, вот и все. Если долго искать внутри [себя], то врожденное знание само проявится в “киноварной башне”; если глубоко вопрошать внутри [себя], то мудрая природа сама раскроется в “пустой зале”. <...> Я любил бездельничать, и в тишине “запер шесть дверей” (то есть не воспринимал внешние раздражители. – П.Л.), и внутри исследовал жизненность мудрости, глубоко проник в тишайшее и тончайшее¹¹; я был склонен лениться и отбросил все дела, и только лишь исследовал “Нерожденное”, высоко поднялся к необъятному-безмятежному» [ЛМСФ б/т, 408].

Здесь идет речь о том, что поиски Дао должны быть обращены вглубь самого ищущего. Истинная природа человека, «изначальная мудрая природа», находится внутри него самого. Для раскрытия этой природы необходимо вхождение в особое, своего рода измененное состояние сознания, на что указывают слова проповедника о том, что он «в тишине запер шесть дверей». Речь идет если не о сенсорной депривации, то по крайней мере о практике, подобной *пратьяхаре* из классической йоги Патанджали.

(3) Глава 6. «Терпение обид и смирение сердца» (忍辱降心, «Жэнь жу цзян синь»): «Если принимать богатство со всей ответственностью, или в рамках исполнения своего долга, делать [с ним], что следует, и все, не удивляться [свалившемуся состоянию], но только отдавать свое богатство людям, а то, что дают, не брать, [считать], что лучше со смирением потерять [богатство], но не потерять нравственность, лучше нанести урон себе, но не причинить ущерб другим, [как говорится] “терять и снова терять”» (損之又損, *сунь чжи ю сунь*) и [считать], что в [этом богатстве] нет ничего особенного, это и есть понимание пустоты погони за богатством¹² [ЛМСФ б/т, 354–355]. Это выражение встречается в 48-м чжане «Дао дэ цзин» [ЛШЦ 2008, 250] и у Чжуан-цзы в 22-й главе («Как знание гуляло на Севере») [НХЧЦ, 11: 606в]: «И еще сказано: “Тот, кто претворяет Путь, каждый день теряет. Потеряв и еще потеряв, он приходит к недеянию. В недеянии не остается ничего несделанного”» [Чжуан-цзы 1995, 196]. Также это выражение встречается в «Кун-цзы цзя юй» («Речи школы Конфуция» 9.4); см.: [КЦЦЮ web].

(4) Глава 7. «Очищение тела и сердца-сознания» (清淨身心, «Цин цзин шэнь синь»). Здесь проповедник говорит о некоторых адептах внутренней алхимии: «“Удаляют [свинец]” и “добавляют [ртуть]”, используя “периоды огня”¹³ [во время] “варки свинца и перегонки ртути”, в этом [процессе] подражая [цельным и прерванным] чертам триграмм и гексаграмм [«И цзин»], [тем самым] “пронзают-калечат, долбят-разрушают единый Великий предел-Хаос”¹⁴. Узнают вымышленное имя и считают [его] реально применимым, опираются на метафору и занимаются [на ее основе] “мастерством”» [ЛМСФ б/т, 361].

Это отсылка к 7-й главе «Чжуан-цзы» («Достойные быть владыкой мира»): «Владыкой Южного Океана был Быстрый, владыкой Северного Океана был Внезапный, а владыкой середины земли был Хаос (渾沌, *хунь-дунь*). Быстрый и Внезапный время от времени встречались во владениях Хаоса, а тот принимал их на редкость радушно. Быстрый и Внезапный захотели отблагодарить Хаос за его доброту. “Все люди имеют семь отверстий, благодаря которым они слышат, видят, едят и дышат, – сказали они. –

только у нашего Хаоса нет ни одного. Давайте-ка продолжим (鑿, *цао*) их в нем”. Каждый день они проделывали одно отверстие, а на седьмой день Хаос умер» [Чжуан-цзы 1995, 107].

В этом и еще ряде мест в ЛМСФ Ван Чан-юэ высказывается критично в адрес некоторых адептов внутренней алхимии, а именно тех, кто, по его мнению, не видит главной цели практик – очищения сознания. Проповедник обращается к Чжуан-цзы, сравнивая критикуемых им адептов, с «Быстрым» и «Внезапным» из притчи. Ошибка этих людей в том, что они «вымышленные имена» (假名, *цзя мин*) «считают реально применимыми» (為實用, *вэй ши юн*), то есть в данном месте Ван Чан-юэ указывает на буквализм в восприятии метафор.

(5) Глава 17. «Свет мудрости» (или: «Мудрость и свет») (智慧光明, «*Чжи хуэй гуан мин*»): «В “*Наньхуа цзин*”¹⁵ сказано: “В слухе остановись на том, что слышишь, в сознании остановись на том, о чем думается”¹⁶ [ЛМСФ б/т, 422].

В 4-й главе «*Чжуан-цзы*» («Среди людей») сказано: «Так постятся перед торжественным жертвоприношением, я же говорю о посте сердца (心齋, *синь чжай*). – Осмелюсь спросить, что такое пост сердца? – Сделай единой свою волю: не слушай ушами, а слушай сердцем, не слушай сердцем, а слушай духовными токами. В слухе остановись на том, что слышишь, в сознании остановись на том, о чем думается. Пусть жизненный дух в тебе пребудет пуст и будет непроизвольно откликаться внешним вещам. Путь сходится в пустоте. Пустота и есть пост сердца¹⁷» [Чжуан-цзы 1995, 80].

(6) Глава 8. «Поиски учителя, которому можно задать вопрос о Дао-Пути» (求師問道, «*Цю ши вэнь дао*»): «Некогда Сюаньюань¹⁸ Хуан-ди вопрошал о Дао у Гуан Чэн-цзы¹⁹, [Хуан-ди] упорно просил три раза, однако Гуан Чэн-цзы не отвечал. Затем [Хуан-ди] отступился и выразил ему всемерное почитание, “жил в уединении три месяца, а затем снова отправился к нему” (к Гуан Чэн-цзы. – П.Л.), “смирненно подполз [к нему] на коленях”, скромно и почтительно, с опустошенным сердцем вопрошал о Дао, и тогда [Гуан Чэн-цзы] поговорил с Хуан-ди и [он] получил самый истинный и канонический *хуатоу*, состоявший из нескольких фраз» [ЛМСФ б/т, 370] (см. также: [НХЦЦ, 11: 584в-585а]). Это вольный пересказ фрагмента «*Чжуан-цзы*» (11-я глава, «Дать волю миру») [Чжуан-цзы 1995, 122–123]. Что касается ответа Гуан Чэн-цзы, то он приведен в БЮТЦ, с сокращениями в сравнении с текстом «*Чжуан-цзы*».

Термин *хуатоу* 話頭 (букв. «голова (то есть тема, нить) разговора», «начало речи») обозначает ключевое слово или фразу в тексте *гуньань* (коана), которое становится объектом сосредоточенного созерцания, или же весь *гуньань*, а также сам психотехнический метод школы Чань. Слово *хуатоу* не является исключительно чаньским, но его появление в данном контексте может быть связано с влиянием чаньских практик. Кроме того, отметим, что этого слова в оригинале «*Чжуан-цзы*» нет.

(7) Глава 18. «Духовные способности и чудесные эффекты» (神通妙用, «*Шэнь тун мяо юн*»): «В «*Наньхуа цзин*» сказано: «Тот, кто не смотрит и не слушает, объемлет дух посредством пребывания в тишине» (無視無聽, *бао шэнь и цзин*) [ЛМСФ б/т, 424]. Это фрагмент ответа Гуан Чэн-цзы из БЮТЦ, выше он дан в немного отличном переводе («Не смотри и не слушай, храни свой дух, себя упокой»).

Какие идеи мы встречаем в указанных фрагментах?

1. Идея следования принципу середины/центра. Ван Чан-юэ подчеркивает, что это общий принцип и в учении Лао-цзы, и в учении Конфуция, и в учении Будды Шакаямуни. Как уже говорилось, проповедник призывает искать в себе центр и указывает, что это путь к раскрытию Светлого (янского) Духа, или Тела Закона, путь преобразования своего сердца-сознания, которое должно быть повернуто от внешних объектов к самому себе.

2. Идея труднодостижимости Дао и необходимости вхождения в своего рода измененное состояние сознания для его постижения. Нужно пребывать в тишине и «запереть шесть дверей», то есть ограничить поступление чувственных данных, и тогда сердце-сознание будет иметь объектом само себя и через это раскроется Истинная

природа человека. Для постижения Дао необходимо «пребывать в тишине», соблюдать «пост сердца».

3. Идея необходимости самоограничения (отказ от богатства) и помощи другим (раздача богатства людям). В этом пункте рассуждения Ван Чан-юэ весьма близки к идеалам буддизма махаяны, что полностью согласуется с принципами основателя Ван Чун-яна, который проповедовал необходимость моральной и медицинской помощи всем нуждающимся [Торчинов 1993, 252–255]. Отметим, что эти рассуждения далеки от контекста, в котором появляется цитируемое выражение у древних философов и, по-видимому, выступают здесь в качестве риторического средства, украшающего речь проповедника.

4. Идея спиритуального характера даосских практик. Ван Чан-юэ призывает своих слушателей помнить о главной цели практик – очищении сознания. Он весьма критично говорит о тех, кто не помнит (или не осознает) этой цели и забывает, что специальные термины внутренней алхимии – это метафоры. Проповедник истолковывает алхимические выражения как метафоры работы с собственным сознанием. Неудивительно, что Ван Чан-юэ обращается к тексту «*Чжуан-цзы*», содержащему весьма критичные и даже саркастические высказывания в адрес некоторых адептов телесных практик.

5. Идея поиска истинного учителя, подобного Гуан Чэн-цзы, которому задавал вопросы о Дао сам Хуан-ди.

На основании этих наблюдений мы можем сделать общий вывод: все эти моменты имеют практический, точнее сказать, **психопрактический, духовнопрактический** характер. Речь не идет о том, что Ван Чан-юэ развивает идеи даосских классиков. Скорее, фразы и выражения из «*Дао дэ цзин*» и «*Чжуан-цзы*» приводятся как авторитетные свидетельства, подтверждающие ключевые принципы даосских практик, как их понимает проповедник. Характер использования идей *дао цзя* в проповедях Ван Чан-юэ отражает общие тенденции функционирования классики в зрелых религиозных системах: философское наследие перестает быть предметом философской рефлексии и становится ресурсом для построения языка, используемого в описании духовного опыта.

Примечания

¹ В китаеведческих работах можно встретить несколько вариантов перевода названия школы. Например, И.В. Белая переводит наименование Цюаньчжэнь как «Целостность и совершенство» или как «Полное совершенство»; см.: [Белая 2021, 68–69]. Однако преобладающим в отечественной науке остаются близкие по смыслу варианты «Совершенная истина», «Всеобъемлющая истина». Отметим, что наш выбор связан с тем, что центральная идея школы заключается в принципе истинности трех учений – даосизма, буддизма и конфуцианства, воплощенной во всей полноте именно в учении и практике школы Цюаньчжэнь. Впрочем, бином Цюаньчжэнь может быть понят и так, как предлагает его трактовать Белая, поскольку обретение целостности и совершенства – это цель религиозных практик данной школы.

² О возникновении школы Лунмэнь и о монастыре Белого облака см.: [Милянук 2011; Филонов 2010].

³ Подробнее о жизни Ван Чан-юэ см.: [Pregadio 2014; Esposito 2004, 647–654].

⁴ Это название, вероятно, содержит аллюзию на «Сутру помоста/платформы шестого патриарха» школы Чань Хуэй-нэна [Esposito 2001, 194]. См.: [ЦВДШ 1992 X, 158–217].

⁵ Текст ЛМСФ можно найти в [ЦВДШ 1992 VI, 727–785]. Мы взяли за основу издание текста из сборника «Истинные речи о практике Дао-Пути» (修道真言, «Сю дао чжэньянь»), изданного в Дэнфэне и предназначенного для чтения в даосском храме Центральной вершины (中岳廟, Чжун юэ мяо).

⁶ Содержание этого текста было пересказано на русском языке Е.А. Торчиновым [Торчинов 1993, 252–255], на английском Яо [Yao 2000, 585–587]; английский перевод: [Yao 1980, 73–85]. См. также: [Ленков 2023, 86–87].

⁷ Римскими цифрами указан номер главы, арабскими в скобках – число цитирований.

⁸ Отметим, что, возможно, это не полный список, так как текст ЛМСФ еще не полностью переведен и исследован нами и какие-то из цитат и отсылок могли быть пропущены.

⁹ «Лучше блюсти [принцип] середины, чем истощать себя в многословии» (多言數窮，不如守中的中, *до янь шу цюнь, бу жу шуо чжун да чжун*). Это последняя фраза из 5-го чжана «Дао Дэ цзин» (см., например: [ЛЦЦ 2006, 93]). Есть много вариантов перевода данного места, вот, например, перевод В.В. Малявина: «Кто копит знания, тот скоро утомится, так не лучше ли держаться срединности?» [ДДЦ 2004, 79].

¹⁰ Подробнее см.: [Ленков 2022].

¹¹ «Тишайшее и тончайшее» (希夷, *си и*) – выражение восходит к словам Лао-цзы в 14-м чжане «Дао Дэ цзин», вот фраза полностью: 視之不見名曰夷, 听之不聞名曰希, *ши чжи бу цзянь мин юэ и, тин чжи бу вэнь мин юэ си*; см.: [ЛЦЦ 2006, 126]: «Смотрю на него и не вижу, – именуя его тончайшим (*и*). Слушаю его и не слышу, – именуя его тишайшим (*си*). Хватаю его и не могу удержать, – именуя его неуловимым (*вэй*)» (перевод Е.А. Торчинова). Как отмечает Торчинов, «традиционно эпитеты *си* означают неоформленность, безвидность и сокрытость Дао-Пути в его отсутствии» [Чжан Бо-дуань 1994, 243].

¹² «Понимание пустоты погони за богатством» – букв.: «понимание пустоты Звезды богатства» (財星空徹, *цай син кун чэ*).

¹³ См.: [Ленков 2023, 113].

¹⁴ «Пронзают-калечат, долбят-разрушают единый Великий предел-Хаос» (把一個太極渾沌, 穿殘鑿破, *ба игэ тай цзи хунь-дунь чуань цань цзао по*). См.: [НХЧЦ, 11: 580в–581а].

¹⁵ 南華經, «Нань хуа цзин», или 南華真經, «Нань хуа чжэнь цзин» («Книга-основа Совершенного [человека] из Южного Китая») – имеется в виду книга, более известная под наименованием «Чжуан-цзы». В эпоху Тан (742 г.) Чжуан-цзы был (посмертно) удостоен имени даосского святого 南華真人老仙, Нань-хуа чжэнь-жэнь лао-сянь. См.: [Кобзев web].

¹⁶ 氣(聽)止於耳, 心止於符, *ци (тин) чжи юй эр, синь чжи юй фу*. В оригинале «Чжуан-цзы» иероглиф *тин* («слушать»), а у Ван Чан-юэ иероглиф *ци* («жизненная энергия», «пневма»). Чья это ошибка/опечатка, и ошибка ли, неизвестно. Мы переводим по «Чжуан-цзы». См.: [НХЧЦ, 11: 573а].

¹⁷ Пост сердца (心齋, *синь чжай*), в смысле «поститься», «соблюдать пост».

¹⁸ 軒轅, Сюаньюань – личное имя легендарного императора древности Хуан-ди.

¹⁹ 廣成子, Гуан Чэн-цзы – легендарный даосский персонаж, один из первых даосских бессмертных-сяней 仙.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

ДДЦ 2004 – Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. М.: Астрель; АСТ, 2004 (*Dao De jing*, Russian Translation).

ДЦ – Дао цзан [Сокровищница Дао]. В 36 т. Пекин, Шанхай, Тяньцзинь: Вэнь чубаньшэ, Шанхай шудянь, Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 1988 (*Dao zang*, in Chinese).

КЦЦЮ web – Кун-цзы цзя юй [Речи школы Конфуция]. URL: https://www.gushiwen.cn/guwen/bookv_3c249b982123.aspx (*Kongzi jia yu*, in Chinese)

Чжуан-цзы 1995 – Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995 (*Zhuang-zi*, Russian Translation).

ЛЦЦ 2006 – Лао-цзы цзинь чжу цзинь и. Цаньчжао цзяньбобэнь цзуйсинь сюдинбань. Чэнь Гу-ин чжу и [Лао-цзы: современный комментарий и перевод. Новейшая отредактированная версия, следующая рукописям на бамбуке и шелке. Пер. и коммент. Чэнь Гуина]. Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2006 (*Lao-zi: New Commentary and Translation, The Latest Edited Version, Following the Bamboo and Silk Manuscripts*, in Chinese).

ЛМСФ б/г – Ван Чан-юэ. Лун мэнь синь фа [Закон сердца-сознания согласно традиции Лун-мэнь]. Сю дао чжэньян [Истинные слова о практике Дао-Пути]. Дэнфэн, б.г. (*Long men xin fa*, in Chinese).

НХЧЦ – Нань хуа чжэнь цзин // ДЦ. № 697. Т. 11. С. 11–567. (*Nan hua zhen jing*, in Chinese).

ЦВДШ 1992 – Цзанвай даошу [Даосские книги, не вошедшие в Даоцзан]. В 36 т. / Ред. Ху Дао-цзин, Чэнь Яо-тин, Дуань Вэнь-гуй, Линь Ван-цин. Чэнду: Башушуньшэ, 1992 (*Zang wai dao shu*, in Chinese).

Ссылки – References in Russian

Белая 2021 – Белая И.В. Раннее учение Цюаньчжэнь: источники и исследования // Общество и государство в Китае. Т. LI. Ч. I. М.: ИВ РАН, 2021. С. 68–99.

Кобзев web – Кобзев А.И. Чжуан-цзы // Большая российская энциклопедия. URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/4685697?ysclid=lvspc5sg7379410452

Ленков 2023 – *Ленков П.Д.* Некоторые принципы герменевтики позднедаосского синкретического текста (на материале *Лун мэнь синь фа*, XVII в.) // Небо, Земля и Человек. Герменевтика религиозно-философских текстов Восточной Азии: монография. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2023. С. 85–170.

Ленков 2022 – *Ленков П.Д.* Буддийское и даосское в сотериологии позднего даосизма: Тело Закона (*Дхармакая*) (по материалам *Лун мэнь синь фа*, XVII в.) // Тексты магии и магия текстов: картина мира, словесность и верования Восточной Азии / под науч. ред. И.С. Смирнова; сост. и отв. ред. Е.В. Волчкова, О.М. Мазо, А.А. Соловьева, А.Б. Старостина. М.: ВШЭ, 2022. С. 119–131.

Милянук 2011 – *Милянук А.О.* Краткая история даосской школы Лунмэнь и монастыря Байюньгуань. М.: ИДВ РАН, 2011.

Торчинов 1993 – *Торчинов Е.А.* Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Филонов 2010 – *Филонов С.В.* Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака // *Филонов С.В.* Введение в даологию. Благовещенск: Издательство АмГУ, 2010. С. 80–119.

References

Belaia, Irina V. (2021) “The Early Teachings of Quanzhen: Sources and Research”, Kobzev, Artem I., et al., eds., *Society and state in China*, Vol. LI, Part I, IOS RAS, Moscow, pp. 68–99 (in Russian).

Esposito, Monica (2001) “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality”, *Journal of Chinese Religions*, Vol. 29, pp. 191–231.

Esposito, Monica (2004) “The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty”, Lagerwey, John, ed., *Religion and Chinese Society*, Vol. 2, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, pp. 621–698.

Filonov, Sergei V. (2010) “Beijing’s Baiyunguan – White Cloud Monastery”, Filonov, Sergei V., *Introduction to Daoology*, AmSU Publishing House, Blagoveshchensk, pp. 80–119 (in Russian).

Kobzev, Artem I. (web) “Zhuangzi”, *Big Russian encyclopedia*, URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/4685697?ysclid=lvspct5sg7379410452 (in Russian).

Lenkov, Pavel D. (2022) “Buddhist and Taoist Elements in the Soteriology of Late Taoism”, Smirnov, Ilya S., et al., eds., *Texts of Magic and the Magic of Texts: World Picture, Narrative Culture and Beliefs of East Asia*, HSE, Moscow (in Russian).

Lenkov, Pavel D. (2023) “Some principles of hermeneutics of the Late Taoist syncretic text (based on the material of *Long men xin fa*, XVII c.)”, Lenkov, Pavel D., et al., *Heaven, Earth and Man. Hermeneutics of religious and philosophical texts of East Asia: a monograph*, Herzen University, Saint Petersburg (in Russian).

Milianiuk, Andrei O. (2011) *A Brief History of the Longmen School of Daoism and the Baiyunguan Monastery*, IF RAN, Moscow (in Russian).

Pregadio, Fabrizio (2014) “The Longmen Lineage. Historical notes”, ed. and trans. by Fabrizio Pregadio, *Golden Elixir Occasional Papers*, No. 4, URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html

Torchinoy, Evgeny A. (1993) *Taoism: The Experience of historical and Religious Description*, Андреев i synovia, Saint Petersburg (in Russian).

Yao, Tao-chung (2000) “Quanzhen – Complete Perfection”, Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook*, Brill, Leiden, pp. 567–593.

Yao, Tao-chung (1980) *Ch’üan-chen: A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Ph.D. diss., University of Arizona.

Сведения об авторе

ЛЕНКОВ Павел Дмитриевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории религий и теологии Института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

Author’s Information

LENKOV Pavel D. – CSc in History, Associate Professor, Department of History of Religions and Theology, Institute of History and Social Sciences, Herzen University.

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Наследие материковой мысли в японском буддизме X в. (по «Самбо: экотоба»)*

© 2026 г. Н.Н. Трубникова

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, 119606, просп. Вернадского, д. 82, стр. 9.*

E-mail: trubikovann@mail.ru

Поступила 07.04.2026

Книга Минамото-но Тамэнори «Рассказы с картинками о Трех Сокровищах» («Самбо: экотоба», 984 г.) выделяется в ряду сборников поучительных историй *сэцува* тем, что в ней почти всюду указаны источники – и для рассказов как таковых, и для связанных с ними наставлений. Эти указания позволяют судить о том, какие тексты из китайского буддийского канона были известны в Японии X в. напрямую или опосредованно, какие выдержки из них считались особенно важными для японской буддийской общины. В большинстве случаев цитаты из сутр и трактатов описывают дела, приносящие благие плоды по закону воздаяния, дают примеры, следовать которым могут не только монахи, но и миряне. Рассуждая о многообразии проповедей Будды, Тамэнори следует периодизации, принятой в китайской школе Тяньтай, но не поддерживает ее установки на преимущество одних учений перед другими. Задача сохранить наследие буддийской мысли предполагает не только изучение книг и усвоение предписанного в них образа действий, но и совершение обрядов, которые разными способами воспроизводят сказанное в книгах. «Самбо: экотоба» содержит описания трех десятков обрядов в японских храмах, со многими из этих описаний Тамэнори связывает советы насчет того, как обычные люди в повседневной жизни могут почтить будд, порадеть о Законе и помочь общине. Соединение «государственного» и «частного» подходов к обряду, а значит, и к связанному с ним каноническому тексту, можно проследить на примере рассказа о «Собрании Вималакирти в храме Ямасина», основанном на «Сутре о Вималакирти».

Ключевые слова: японский буддизм, «Самбо: экотоба», традиция, буддийский канон, «Сутра о Вималакирти».

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-159-171

Цитирование: Трубникова Н.Н. Наследие материковой мысли в японском буддизме X в. (по «Самбо: экотоба») // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 159–171.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00782, <https://rscf.ru/project/25-28-00782/>

The Legacy of Asian Thought in Japanese Buddhism of the 10th Century (based on *Sanbō ekotoba*)*

© 2026 Nadezhda N. Trubnikova

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky av., Moscow, 119606, Russian Federation.

E-mail: trubikovann@mail.ru

Received 07.04.2026

Minamoto no Tamenori's book *Sanbō ekotoba* (984), stands out among collections of *setsuwa* (didactic tales) in that it cites sources almost everywhere – both for the tales themselves and for the associated didactic passages. These sources allow us to discern which texts from the Chinese Buddhist canon were known directly or indirectly in 10th-century Japan, and which excerpts from them were considered particularly important for the Japanese Buddhist community. In most cases, the quotations from sutras and treatises describe deeds that bear fruit according to the law of karmic retribution, providing examples that can be followed not only by monks but also by laypeople. In discussing the diversity of the Buddha's sermons, Tamenori follows the periodization adopted by the Chinese Tiantai tradition, but does not support its emphasis on the superiority of certain teachings over others. Preserving the legacy of Buddhist thought requires not only studying books and assimilating the prescribed practices, but also performing rituals that, in various ways, reproduce the teachings of these books. *Sanbō ekotoba* contains descriptions of three dozen rituals in Japanese temples, many of which Tamenori links with advice on how ordinary people in their daily lives can honor the Buddhas, uphold the Teaching, and help the community. The combination of “public” and “private” approaches to ritual, and therefore to the canonical text associated with it, can be seen in the tale of “Vimalakīrti Assembly at Yamashina Temple”, based on the *Vimalakīrti Sūtra*.

Keywords: Japanese Buddhism, *Sanbō ekotoba*, tradition, Buddhist canon, *Vimalakīrti Sūtra*.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-159-171

Citation: Trubnikova, Nadezhda N. (2026) “The Legacy of Asian Thought in Japanese Buddhism of the 10th Century (based on *Sanbō ekotoba*)”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 159–171.

Историки японской мысли и культуры в целом обычно указывают, что к рубежу IX–X вв. завершилась эпоха заимствования материковых образцов – из Кореи, из Китая, а через китайский буддизм и из Индии. Страна на несколько столетий замкнулась, хотя связи с заморскими государствами и не были оборваны полностью; началась эпоха усвоения и переработки заимствованного. Традиция поучительных рассказов *сэцува* во многом подтверждает эту точку зрения. Например, в «Собрании стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*:», начало XII в.) в рассказах о начале буддизма в Японии монахи, путешествуя в Китай, застают там все более печальную картину разорения, читатель все больше укрепляется в мысли: искать за морем стало нечего, осталось только сохранять и приумножать принятое наследие (см. подробнее: [Трубникова, Бабкова 2020]).

* The research was supported by Russian Science Foundation, project No. 25-28-00782, <https://rscf.ru/project/25-28-00782/>

Тексты, не так далеко отстоящие от окончания эпохи ученичества, видимо, должны давать иную картину. Посмотрим, так ли это, на примере «Рассказов с картинками о Трех Сокровищах» («Самбо: экотоба», 984 г., 62 рассказа)¹ – сборника, ставшего одним из источников для «Собрания стародавних повестей». В традиции *сэцува* это сочинение во многом необычно. Во-первых, замысел составителя здесь заявлен прямо и весьма обстоятельно: не только в предисловии, но и во введениях к каждому из разделов (о Будде, Учении и Общине, они же Три Сокровища буддизма). Этот замысел, казалось бы, прост: придворный книжник Минамото-но Тамэнори (ум. 1011) знакомит с основами буддизма принцессу Сонси (966–985), которая готовится принять монашество, а вместе с нею и дам ее свиты (книга, судя по заглавию, имела иллюстрации и предназначалась для совместного чтения: кто-то вслух читает рассказы, остальные рассматривают картинки). Однако уже здесь можно задать вопрос: а почему этот мирянин считает себя подходящим на роль наставника? Он же сам не прошел монашеского обучения, не принял традиции какой-либо из буддийских школ. Во-вторых, в «Самбо: экотоба» тщательнее, чем в большинстве других сборников *сэцува*, составлены указания на то, откуда взяты рассказы и цитаты. Вводятся они не только обычными словами «в такой-то сутре сказано...», «Будда учит...», но еще и формулой «прочитано там-то» (...に見えたり), ...*ни миэтари*, глагол *миэру* здесь – в значении «быть видимым», «читаться глазами»). Не всегда указания надежны: порой рассказчик ссылается на один текст, а на деле следует другому². Неясно, принадлежат ли ссылки самому Тамэнори или кому-то из переписчиков книги, но важно, что другие своды почитательных рассказов подобных ссылок не дают вовсе или дают гораздо меньше.

Две названных особенности книги я считаю взаимосвязанными: мирянин, читая буддийские книги, входит в особую традицию «мирского буддизма» и ее-то и передает читательницам. Многие поколения китайских учителей трудились над тем, чтобы переводы и изложения индийских наставлений мог прочесть просто грамотный человек, а не только ученый монах. Итоги их трудов до какой-то степени понятны японцу, знающему китайский книжный язык – основной язык письменного государственного обихода в Японии X в. Показателен рассказ 3–27, единственный, где Тамэнори ссылается не на книги, а на устные наставления монахов. Речь в нем идет об «окроплениях головы», *кандзё:*, – посвящениях, знания о которых передаются «тайно», от учителя к ученику. Все, что не относится к «тайнствам», может и должно быть прочитано по книгам, хотя помощь сведущих наставников в освоении этих книг бесценна.

Канонические источники в «Самбо: экотоба»

Всего Тамэнори цитирует или упоминает около сорока разных сутр – наставлений, возводимых к самому Будде³. Среди них есть обширные и разнообразные по содержанию, такие как «Лotosовая сутра»⁴ или «Сутра о нирване»⁵. Есть сутры, посвященные отдельным героям и героиням буддийских преданий – например, «Сутра о прежних жизнях монахини Утпалаварны». А есть и тексты, сосредоточенные на какой-то одной стороне общинной жизни: «Сутра об Улламбане» (о ежегодном поминовении умерших) «Сутра об омовении изваяний» и им подобные.

Э. Каменс вслед за японскими комментаторами «Самбо: экотоба» указывает, что многие сутры Тамэнори цитирует не напрямую, а по китайской хрестоматии «Сады Закона, роцци драгоценностей»⁶. Ее составил в 668 г. монах Даоши (ум. 683) в храме Симинсы столичного города Чанани, используя богатейшую библиотеку храма и опираясь на труды своего учителя Даосюаня (596–667), в том числе на его свод преданий о чудесах Будды, Закона и Общины⁷. Хрестоматия в ста свитках содержит разделы о календаре, о путях перерождения, о почитании Будды, Учения и Общины, о вере, о вступлении на Путь, о выдающихся женщинах, о чудесных силах, об уходе от мира, о сне и сновидениях, о монашеских одеждах, о светильниках, благовониях, пагодах, храмах, о праведных правителях, их наследниках и сановниках, о почитательности к господам и родителям, благодарности, неблагодарности, хороших и дурных друзьях,

богатстве, бедности, мятежах, проклятиях, гаданиях, покаяниях, соблюдении и нарушении заповедей и многом другом. Во всех разделах видна установка: прочесть буддийский канон с точки зрения практики, оценить многообразные людские деяния с точки зрения их полезности на буддийском пути [Sinhara (trans.) 2019–2020 I, xiv]. В каждый раздел Даоши помещает поучительные примеры из жизни китайской общины; они стали одним из образцов для японских рассказов *эцува*. Завершаются разделы стихами, и Тамэнори в «Самбо: экотоба» дает похожие стихотворения на китайском языке в конце каждого из разделов.

По моему подсчету, основанному на комментарии Каменса, Тамэнори берет из «Садов Закона...» 58 выдержек – больше, чем из какой-либо другой книги. Они описывают: как редко доводится возродиться человеком и как важно не прожить эту жизнь напрасно (предисловие); какие чудеса являл Будда Шакиямуни (введение к разделу о Будде); как был составлен буддийский канон и какие блага он приносит (введение к разделу об Учении); как полезно чтить даже нерадивых монахов и сколь пагубно обижать их (введение к разделу об Общине); как бог Индра ведет учет хороших и дурных поступков людей (3–1); как нужно устраивать бани для монахов (3–4); подносить благовония (3–6); побуждать людей знакомиться с учением Будды (3–10); ценить сведущих друзей (3–13); наводить чистоту в храмах (3–18); снабжать монахов едой (3–21); отпускать на волю пойманных животных (3–26); помогать странникам (3–29); повторять имена будд (3–31) и др. Неясно, подбирали эти выдержки Тамэнори сам или опирался на какие-то не дошедшие до наших дней сочинения, где материал из хрестоматии уже был распределен по ежегодным обрядам, но так или иначе почти для любого обряда и обычая дается отрывок, где о его пользе говорит сам Будда.

Например, в рассказе 3–23 речь идет о «Собрании Манджушри» (*Мондзю-э*), когда нищих одевают едой и прочими припасами (бодхисаттва Манджушри, по преданиям, не раз являлся в мире людей в обличье нищего). Рассказав, как проходит обряд в японской столице, Тамэнори пишет:

В «Сутре заповедей для мирян» сказано: «Если есть бедняки, не может статься так, что не найдется дарителей. Хотя в мире и есть бедные, каждый день им хоть немного еды да достается. Нужно свои припасы делить хотя бы даже пополам, но оделять просящих!». А в «Сутре о воздаянии счастьем» говорится: иметь запасы еды и раздавать ее людям – это дает пять заслуг. Во-первых, дает жизнь, ибо без еды умирают. Во-вторых, дает красоту, ибо без еды бледнеют. В-третьих, дает силы, ибо без еды лишаются сил. В-четвертых, дает мягкость, ибо без еды лишаются мягкости. В-пятых, дает слова, ибо без еды невозможно говорить. Поэтому тем, кто раздает еду, воздается долгой жизнью, могучей силой, прекрасным цветом лица, мягкостью тела и чудесной речью.

«Сутра заповедей для мирян» («Убасоку кай-кё:») здесь процитирована, а «Сутра о воздаянии счастьем» («Фукухо:-кё:») пересказана по «Садам Закона» (ТСД 53, № 2122, 888a, 611b). При этом Тамэнори ссылается именно на сутры – но не на хрестоматию Даоши. Составители других японских сборников *эцува* X–XI вв. – «Японских преданий о рождении в краю Высшей радости» («Нихон о:дзё: Гокураку-ки») и «Записок о чудесах Лотосовой сутры» («Хоккэ гэнки») – в предисловиях указывают, какие китайские своды рассказов брали за образец. Они продолжают материковые традиции преданий о подвижниках Чистой земли и «Лотосовой сутры», показывают, как эти традиции укоренились в Японии. А Тамэнори не задается целью продолжить китайскую традицию буддийских хрестоматий. Для него важно показать: чтобы японская община жила по заветам Будды, нужно поддерживать самые простые обычаи – например, заботиться о бедных. Тогда сутры можно будет читать как повествования о жителях Японии, то есть канон будет усвоен в полной мере. До некоторой степени такой подход близок традиции «Лотосовой сутры»: толковать насыщенные события как исполнение предсказаний Будды. Но если этот подход применять ко всему канону – не породит ли он неустрашимых противоречий? Ведь в разные периоды своей земной жизни и в разных сообществах Будда учил по-разному.

Этапы проповеди Будды

Во введении к разделу второму, где речь пойдет об Учении, Тамэнори пишет:

С того дня, когда Шахьямуни верно постиг Закон и до той ночи, когда он ушел в нирвану, он проповедовал много разного, и нет среди его слов ничего, что не было бы истинным. Сначала проповедал [«Сутру»] цветочного убранства», дал постичь ее бодхисаттвам: так солнце на рассвете вначале освещает горные вершины. Затем развернул [сутры] Агамы, дал узнать их монахам-шраманам: так солнце, восходя высоко, освещает глубокие долины. А еще во многих местах он явил разнообразные сутры для широкого распространения. Хотя Будда проповедовал одним и тем же голосом, живые существа по-разному следовали за ним и понимали его: так дождь, хотя имеет один и тот же вкус, изливается на разные травы и деревья, и они разрастаются по-разному. У шестнадцати собраниях Будда учил пустому постижению премудрости-*праджни*, а когда прошло сорок с лишним лет, расширил чудесный путь «Цветка Закона». На Орлиной горе он раскрыл свой замысел, в Журавлиной роще голос его пресекался.

Здесь кратко пересказано учение о «пяти временах», *годзи*, восходящее к трактату Чжи (538–597) «Махаянское прекращение неведения и постижение сути»⁸; в Китае этому учению следовала школа Тяньтай, в Японии – Тэндай. Подобных схем в китайской буддийской мысли существует несколько, различаются они и по составу, и по порядку этапов; у Чжи пятый, итоговый этап, включает в себя не только последнюю проповедь Будды перед уходом в нирвану, но и проповедь на Орлиной горе – «Лотосовую сутру» (она же «Цветок Закона»). Каждая из периодизаций имела целью «аргументировать претензии той или иной школы на абсолютную истинность ее учения и увязку ее положений с положениями догматики и философии других школ, также базировавшихся на сутрах, в которых – и этого никто не отрицал, – зафиксированы проповеди Будды» [Игнатович 1997, 112]. Я не думаю, что Тамэнори, беря схему Чжи, присоединяется именно к традиции Тяньтай/Тэндай. Скорее, он задействует наиболее известную в его время периодизацию учений, и если первенство «Лотосовой сутры» в его книге прослеживается, то относительное, не абсолютное.

Сутры, соотносимые с каждым из пяти этапов, Тамэнори упоминает, цитирует или пересказывает на протяжении всей книги, для японской общины важны они все. Посмотрим, в каком качестве они задействуются.

1. «Сутра цветочного убранства»⁹. В разделе о Будде о ней речь не заходит. Во введении к разделу об Учении упомянут отрок Наделенный Благом, Дзэндзай (Судхана) – в сутре он совершает долгое путешествие, расспрашивая разных встречных о Законе Будды. В расказе 2–4 японская монахиня Сяри на чтении «Сутры цветочного убранства» посрамляет ученых монахов, доказав, что Закон «равно-равен», *бё:до:*, одинаково доступен существам любого пола, возраста и происхождения. Далее в разделе об Общине сутра упомянута трижды. Начиная с нее читают весь буддийский канон в храме Сига-дэра (3–10); отрока Дзэндзая, его наставников и наставниц монахини в храме Хоккэдзи представляют в виде кукол на «Собрании цветочного убранства», *Кэгон-э* (3–13); отрывок из сутры объясняет суть обычая поднесения цветов буддам, а обсуждается этот обычай в связи с «Обрядом тысячи цветов», *Сэнгэ-э*, в храме То:дайдзи (3–22).

2. Сутры Агамы, *Агон-кё:*, как группа текстов упомянуты только в разделе об Общине. Они учат: о заслугах тех, кто устраивает бани (3–4); о будущем процветании тех, кто своевременно снабжает монахов всем необходимым (3–21); о том, что «если кто-то в юности радуется, а в старости страдает, в прошлой жизни он в молодости накапливал заслуги, а в старости совершал грехи», и наоборот, счастливая старость свидетельствует о праведности в преклонные годы прошлой жизни (3–23); о заслугах тех, кто с приходом зимы оделяет монахов теплыми вещами (3–31). Многие сутры, откуда взяты цитаты об общинном быте, видимо, тоже можно отнести к этапу Агамы.

3. Сутры для широкого распространения, *хо:до:кё:*, санскр. *вайтулья*, как группа появляются в разделе об Учении: их чтение исцеляет от глухоты (2–5) и спасает пожилого монаха от происков злодея-зятя (2–15). К этой группе традиция Тяньтай/Тэндай относит махаянские сутры, ставшие в Японии основой для государственных буддийских обрядов. Прежде всего это «Всепобеждающая царственная сутра золотого света»¹⁰. В разделе о Будде из нее взяты истории о том, как Шакьямуни в одной из прежних жизней был богатым мирянином и спас множество рыб, подведя воду в осушенный пруд (1–7), а в другой жизни был царевичем и отдал себя на съедение голодной тигрице (1–11). В разделе об Общине в рассказе 3–2 приведена цитата из «Всепобеждающей сутры...» о том, как правителю следует чтить монахов, и сказано, что на этой сутре основан в Японии обряд Высочайшей постной трапезы, *Мисай-э*, проводимый при государевом дворе. В рассказе 3–11 говорится, что чтения «Всепобеждающей сутры...» устраивают также в храме Якусидзи в городе Нара, этот обряд называется *Сайсё:э*. К «сутрам для широкого распространения» принадлежит и «Сутра о Шримале»¹¹: в предисловии Тамэнори сравнивает свою читательницу с героиней этой сутры, царицей Шрималой. И в эту же группу включают «Сутру о Вималакирти», о ней речь пойдет ниже.

4. Сутры праджня-парамиты, *ханья-кё:*, как группа не упомянуты ни разу. Слова о «шестнадцати собраниях» в отрывке, приведенном выше, указывают на «Большую сутру праджня-парамиты»¹². В перечне подвижников, искавших Закон Будды, во введении к разделу об Учении появляется бодхисаттва Вечно Плачущий, Дзё:тэй (Сада-прудита) из «Большой сутры». В разделе об Общине в рассказе 3–17 говорится о «Собрании Большой сутры праджня-парамиты», *Дайханья-э*, в храме Дайандзи. Сутра, как сказано в ней самой, спасает богов-драконов от терзающего их жара; в Японии сутру читают, чтобы «потушить искры гнева богов» – ибо когда строили храм Дайандзи, рубили деревья в божьей роще, боги *ками* гневались, и из-за этого строительство долго не удавалось закончить. Кроме «Большой сутры...» Тамэнори упоминает также «Сутру сердца праджня-парамиты»¹³ – она очень короткая, занимает всего один листок бумаги. В Японии ее читал один из монахов, прибывших из Кореи, и келья заполнялась чудесным светом (2–7); монах, выучивший только «заклятие», *дарани*, из этой сутры, называет себя неученым, но в итоге по настоянию мирянина успешно проводит обряд по «Лotosовой сутре» (2–11); «Сутру сердца...» переписывают для весеннего обряда, когда жители столицы собираются на берегу реки Камо и строят подобия пагод из речной гальки (3–9). «Алмазная сутра праджня-парамиты»¹⁴ в рассказе 2–14 помогает грешнику договориться с посланцами судьи мертвых; Тамэнори указывает что подобные чудеса являлись и в Китае.

5. «Лotosовую сутру» Тамэнори цитирует и обсуждает в предисловии, во введениях ко всем трем разделам, а также в рассказах 1–3, 2–1, 2–2, 2–4, 2–6, 2–9, 2–10, 2–11, 2–13, 2–16, 2–17, 2–18, 3–7, 3–8, 3–9, 3–12, 3–13, 3–14, 3–30. Роль этой сутры в «Самбо: экотоба» заслуживает отдельного рассмотрения; на примерах из нее Тамэнори показывает почти все, что имеет сказать о Будде, Учении и Общине. Что же до «Сутры о нирване», то из нее взята история юноши в Снеговых горах, Сэссэндо:дзи – Будды в одном из прежних рождений; он жил во времена, когда будды давно ушли из мира, и готов был отдать жизнь, чтобы услышать две строки их учения (1–10). Этого героя Тамэнори еще раз упоминает во введении к разделу об Учении, начиная с него перечень искателей Закона; там же рассказчик приводит сравнение Закона со смертоносным барабаном (ТСД 12, № 374, 420а) – Закон так же разрушает неведение, как звук того барабана сокрушал врагов. В рассказе 3–5 (о сборе монашеской общины, *фусацу*) пересказана история о другом отроке, который пытался подслушивать запретные для мирян речи монахов и был наказан. Чтения «Сутры о нирване», *Нэхан-э*, в храме Ямасина-дэра описаны в рассказе 3–8, где Тамэнори приводит ее главную мысль, общую у нее с «Лotosовой сутрой»: «У всех живых есть зерно будды, все они станут буддами!» *Иссай сюдзё:ни ва мина буцу-но танэ ари, мина маса-ни буцу-ни нарубэси.*

Итак, схема пяти этапов проповеди применительно к мирской части общины имеет у Тамэнори весьма стройный вид: вначале учение о всеобщем равенстве; затем конкретные указания, чем миряне могут помочь монахам и умножить свои заслуги; далее наставления о задачах отдельной части мирян, а именно власть имущих; следом за ними – праджня-парамита, с чьей помощью люди могут осознать «пустоту», относительность любых различий, выйти за пределы своего мира и наладить связи с миром богов; наконец, снова учение о единстве всех живых существ, об их общей цели – стать буддами. Эта схема показывает внутреннюю целостность канона: скажем, в «Лотосовой сутре» можно найти все перечисленное, от бытовых предписаний – о поднесении цветов (3–13), строительстве пагод из гальки (3–9) и т.п. – до самых сложных философских построений.

Движение от простого к сложному прослеживается в структуре канона – но ему не получается следовать на практике, как невозможно расставить обряды по ступеням от простейших к сложнейшим: их порядок определяется множеством разных причин, включая и смену сезонов, и исторические даты, к годовщинам которых приурочены обряды, и многое другое. В итоге наставления, звучащие в общинном обиходе, могут казаться неким хаосом – но лишь потому, что слишком сложна для человеческого ума система причин и следствий, приведшая к тому, что в итоге такой-то человек в такую-то пору своей жизни знакомится с такими-то наставлениями Будды. Несвоевременных уроков быть не может; остается лишь стараться усвоить те из них, с какими доведется познакомиться, и по возможности учитывать то целое, часть которого они составляют.

Как именно работает подобное отношение к каноническим текстам, я попробую показать на примере одной из «сутр для широкого распространения». Чтобы лучше понять, почему рассказ об этой сутре Тамэнори строит так, а не иначе, я возьму для сравнения рассказы из других сборников *эцува*, где упомянута эта же сутра.

«Сутра о Вималакирти» в сборнике Тамэнори

«Сутру о Вималакирти»¹⁵ принято относить к важнейшим для понимания буддийской махаянской философии. Главный герой сутры – богатый и хитроумный житель города Вайшали по имени Вималакирти (Чистая Слава, Прославленный Чистойой) – понимает учение Будды лучше, чем даже ближайšie ученики Шакьямуни. «Именно превосходное художественное воплощение идеала мирянина в образе Вималакирти и послужило одной из главных причин того, что эта сутра с давних времен пользуется популярностью у последователей разных школ» [Сутра... 2005, 6]. Особую роль этой сутры для японской культуры подчеркивали Судзуки Дайсэцу Тэйтаро: и Кавабата Ясунари, на русском языке об этом не раз писала Т.П. Григорьева; см.: [Григорьева 2007]. Чаще всего отсылками к сутре обосновывают рассуждения о невыразимости истины в словах («громовое молчание» Вималакирти) и даже в самом молчании¹⁶. Ближе к тому, о чем пишет Тамэнори, учение сутры о ложности противопоставления мужского/женского на буддийском пути; см.: [Уланов 2020]. По преданию, «Сутру о Вималакирти» наряду с «Лотосовой» и «Сутрой о Шримале» толковал еще в самом начале VII в. царевич Сё:току, один из основателей японского буддизма; записью его толкований считается «Объяснение значений трех сутр» («*Сангё: гисё:*»). Когда и где составлено «Объяснение...», неясно, к китайским толкованиям сутры оно едва ли добавляет что-то новое, но благодаря ему знакомство с Вималакирти помещается в самое начало японской буддийской традиции.

В книге Тамэнори этой сутре отведен рассказ 3–28 – о «Собрании Вималакирти», Юима-э, в храме Ямасина-дэра, он же Ко:фукудзи. Рассказ начинается с истории обряда:

В старину министр двора, сановник Каматари, носивший Большой тканый венец, жил в усадьбе Суэхара в селении Ямасина в уезде Удзи края Ямасиро. Он долго болел, государственными делами не занимался. Некая монахиня из страны Силла пришла в его дом. Министр двора спросил:

- В твоей стране люди болеют такой болезнью, как моя?
- Болеют, – отвечала она.
- Чем лечатся?
- Выставляют образ Вималакирти, читают «Сутру о Вималакирти», и недуг тотчас отступает.

Тогда министр у себя в усадьбе построил храмовый зал, выставил там этот образ, велел устроить чтения сутры. И ту самую монахиню пригласил как наставницу-чтицу. В первый же день она прочла главу «Посещение больного» – и болезнь министра тотчас отступила. Со следующего года обряд стали проводить ежегодно. Но министр скончался и обряд прервался.

Сановник Накатоми-но Каматари (614–669) первым получил прозвание Фудзивара; за заслуги перед державой ему был пожалован Большой тканый венец, Тайсёккан. Далее Тамэнори сообщает, что сын Каматари, Фухито (659–720), также заболел, и гадатели определили причину недуга – забвение обряда, учрежденного при его отце. Собрания восстановили, и с тех пор проводили регулярно¹⁷. Как и другие «чтения», собрания *Юима-э* включали в себя не только воспроизведение текста сутры, но и его обсуждение, дискуссию по вопросам, возникающим в связи с ним; см.: [Bauer 2011, 165].

О роде Фудзивара рассказчик говорит: «Многие поколения мудрых правителей все рождались из чрева женщин этой семьи. Многие поколения мудрых сановников выходили из ворот этого дома. Разумеется, их храм и должен процветать, а собрание быть большим. Начиная от придворных и вплоть до чиновников пятого ранга все в этом роду готовят постельные принадлежности и дарят монахам».

Далее Тамэнори кратко пересказывает из сутры почти всю главу V, «Посещение больного» («*Монсицу-бон*», ТСД 14, № 475, 544а – 546а).

Вималакирти только притворяется больным, это его уловка. Царь той страны и министры, а вслед за ними и все люди приходят его навестить, им нет числа. А он отвечает на их расспросы:

- Это тело подобно сновидению. Не следует думать, что оно – истинное. Это тело подобно облаку. Оно долго не существует: тает и исчезает. Всем людям следует отвратиться от их тел, воистину пожелать обрести тела будд!

Будда отправляет Манджушри посланцем, чтобы проведать Вималакирти. А тот узнает об этом заранее и делает свой дом пустым: там только его постель, ничего больше нет. Манджушри приходит и спрашивает:

- Отчего ты заболел? Помогает ли лечение? Как прекратить твой недуг? Будда ревностно печется о тебе.

Вималакирти отвечает:

- Все живые болеют – оттого болею и я. Все живые выздоравливают – значит, и я выздоровею. А недуги бодхисаттв возникают от великого милосердия.

Манджушри снова спрашивает:

- Почему твои покои пусты, в них ничего нет?

- Таковы же и все земли будд, – отвечает Вималакирти.

И начиная с этого места Манджушри и Вималакирти дают друг другу глубокие толкования чудесного Закона, являют всевозможные благие дела. У многих, кто видит это и слышит, пробуждаются великие помыслы о просветлении, раскрывается понимание Великой колесницы. Вималакирти тотчас встает с одра болезни и вместе с Манджушри отправляется к Будде.

Вималакирти – великий бодхисаттва. Сутра разворачивает учение о том, что недуги пусты, поэтому от ее чтений больным делается лучше.

В этот небольшой отрывок вошли понятия, чаще прочих обсуждаемые на основе «Сутры о Вималакирти»: «уловка», *хо:бэн*, и «пустота», *ку:*. Вималакирти притворяется больным не затем (или не только затем), чтобы друзья пришли навестить его – ведь есть такие, кто зарекается к нему ходить, ибо он победил их в искусном споре. Он собирает друзей у своего одра еще и для того, чтобы выразить свое понимание учения

о «пустоте», относительности всего обыденного опыта. Связывая текст сутры и назначение обряда, Тамэнори не говорит: благодаря сутре можно понять «пустоту» болезни (как и здоровья, и всего остального в мире суеты), изменить отношение к собственному телу, и это поможет легче переносить страдания. Связь выстраивается иная: Вималакирти на примере своего мнимого недуга объясняет учение о «пустоте», необходимое для достижения конечной цели буддийского учения в любом его изводе – освобождения от всех страданий, выхода из круговорота перерождений. Завязав через сутру связь с Вималакирти, мудрым и милосердным наставником, можно получить долю от его чудесных сил, так что болезнь отступит «на самом деле»: для больного в пределах того помрачения, в котором он живет, совершится перемена к лучшему. Вималакирти, считать ли его человеком, жившим много веков назад, или бодхисаттвой, поныне пребывающим в здешнем мире, заведомо уже не нуждается в удобной постели – но во славу его миряне в день обряда *Юима-э* преподносят монахам изголовья и одеяла, и напоминание о речах, прозвучавших в свое время у одра недужного, делает их дар еще более значимым.

Тамэнори упоминает чтения «Сутры о Вималакирти» еще дважды. В рассказе 3–8 это просто отсылка: он описывает чтения «Сутры о нирване» и «Лотосовой сутры» в храме Ямасина-дэра/Ко:фукудзи и говорит, что о самом храме расскажет позже в связи с обрядом *Юима-э* (возможно, потому, что для храма именно этот обряд – главный). В рассказе 3–11 речь идет о чтениях «Всепобеждающей сутры» в храме Якусидзи; Тамэнори указывает, что эти чтения вместе с *Юима-э* и придворными *Мисай-э* составляют три самых важных: «Из больших собраний в стране Японии ни одно их не превосходит. Ведут их одни и те же наставники. По завершении обрядов этих наставников называют “проведшими чтения”. Затем каждому из них присваивают чин учителя Устава». Этот чин вводит монаха в круг руководителей (хотя бы номинальных) всей японской общины; выступление на трех собраниях для монаха – нечто вроде защиты высшей ученой степени. Вероятно, в храме Ко:фукудзи выбор «Сутры о Вималакирти» в качестве основы для чтений как раз и связан был с тем, что она подходит для монашеских испытаний самого сложного уровня, и уже затем к чтениям была подверстана история с болезнью Каматари [Bauer 2011, 165]. Однако для Тамэнори сами образы Вималакирти и его собеседника Манджушри не менее важны, чем понятия «пустоты» и «уловки». Эти два бодхисаттвы связаны друг с другом: в рассказе 3–23 о «собраниях Манджушри» (см. выше) упомянут богач, раздавший свои драгоценности бедным (в «Сутре о Вималакирти» это место – ТСД 14, № 475, 554).

Вималакирти в традиции рассказов *сэцува*

В японских поучительных рассказах и «Сутра о Вималакирти», и обряд *Юима-э* появятся еще не раз¹⁸. Нередко участие в *Юима-э* отмечается как веха на жизненном пути монаха. Таков Рю:кай в «Японских записках о возрождении в краю Высшей Радости» (рассказ 5): «Отвечая на вопросы [во время чтений сутры], он разбирал, что верно, а что неверно, не выходил за пределы взвешивания слов» – а в конце жизни обратился к почитанию будды Амида (Амитабхи) и возродился в Чистой земле. Этот рассказ входит и в «Собрание стародавних повестей» (15–2). А в более поздней «Подборке избранных рассказов» («*Сэндзю:сэ:*», 2–1)¹⁹ есть история монаха Итива из храма Ко:фукудзи. Он мечтает стать чтецом на обряде *Юима-э*, но другого наставника назначают прежде него. Итива в горькой досаде покидает храм и направляется в восточные края. В святилище Ацута к нему устами жреца обращается божество *ками* – но не местное, а из святилища Касуга в городе Нара, близко связанного с храмом Ко:фукудзи. Божество сообщает: имена тех наставников, кому предстоит стать чтецами на *Юима-э*, все записаны на табличках у бога Индры, и я вижу, что твое имя там есть! Итива возвращается в свой храм и позже получает высокий монашеский чин. Здесь величие и важность обряда подчеркивается тем, что о судьбах его участников пекутся боги – и иноземные, и японские.

Рассказ о самом обряде *Юима-э* из книги Тамэнори также воспроизведен в «Собрании стародавних повестей» – как и рассказы об обрядах *Мисай-э* и *Сайсё:-э* (12-3 – 12-5, у Тамэнори они разнесены по календарю, а здесь идут подряд). В «Собрании стародавних повестей» повествователь не пересказывает отрывков из сутры, но в конце рассказа 12-3 добавляет: «Правила чтений ничем – ни пышностью, ни тем, как чудесны чтение сутры и прения, – не отличаются от того старинного собрания, когда сам Вималакирти, Прославленный Чистотой, принимал гостей. <...> В нашей стране продлевать жизнь Закона Будды, чтить установления государева закона нигде не удастся лучше, чем на этом собрании. А потому в делах служебных и личных нельзя пренебрегать им, надо чтить его!». На обряде *Юима-э* участники не разыгрывают сцен из сутры (как, например, на обряде *Кэгон-э*, ср. выше), но прения монахов воссоздают саму ситуацию беседы Вималакирти с его гостями. Здесь обряду приписана двойная цель: продлить передачу учения Будды и укрепить государство. Здоровье сановника Каматари было ценно не только для него самого, но и для всей страны, и точно так же правильные помыслы монаха значимы для всей общины. Подобный «государственнический» взгляд на «частные» трудности воспитывается у всех почитателей «Сутры о Вималакирти».

В том же «Собрании стародавних повестей» в его индийской части есть рассказ и о самом Вималакирти (3-1). Главная чудесная способность этого мудреца – принимать в маленьком доме неисчислимые толпы будд и бодхисаттв; «пустое» жилище оказывается Чистой землей, и создается она гостеприимством мирянина. Когда мнимо-больного навещает Манджушри, тот отвечает: «Я мучусь страстями и страданиями всех живых, а больше ничем я не болен!» – недуг все-таки есть, и суть его в сострадании, свойственном бодхисаттве. Вималакирти приходит пешком туда, где пребывает Будда, и спрашивает: велика ли моя заслуга? Будда отвечает: она неизмерима, и ты непременно станешь буддой. Повествователь делает вывод: всякий, кто приходит в монашеские обители послушать наставления, обретает огромные заслуги.

В китайской части «Собрания стародавних повестей» в рассказе 6-38 некий писарь в Китае в пору болезни дает обет переписать «Сутру о Вималакирти». Вначале, когда написано еще только заглавие, во сне писаря посещает дева (видимо, то самое женское божество, которое в сутре объясняет гостям Вималакирти относительность «мужского/женского»). Недуг отступает, писарь завершает работу и тут же начинает заново – теперь уже ради покойных родителей. Когда готова глава V, к нему опять-таки во сне приходит отец и сообщает, что благое дело сына спасло его от дурного помертия. Он предсказывает, что когда будет переписана глава XII, мать тоже обретет новое благое рождение. Писарь во второй раз переписывает сутру и видит еще один вещий сон: служитель посмертного судилища сообщает, что благое дело продлило писарю жизнь и обеспечило возрождение в той Чистой земле, которую создал Вималакирти. Здесь земная и посмертная польза от благого деяния опять-таки относительны: нельзя сказать, помог ли герой родителям или себе самому, избавив себя от тревоги за их участь. Кроме того, здесь показано нарастание заслуг: переписать часть сутры уже полезно, а всю ее – тем более.

Неудивительно, что в традиции *эцува* мудрец-мирянин из Вайшали чудесным образом появляется и в Японии – стране, где так его почитают. В «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» («*Хоссинсю*», начало XIII в.)²⁰ в рассказе 1-6 японский богатый мирянин, осознав тщету земного процветания, уходит в монахи, основывает храм и во сне узнает: первый обряд в этом храме проведет не кто иной как Вималакирти. В назначенный день к храму приходит странник; по словам рассказчика, это был Мё:кэн из школы Тэндай (1026 – до 1105), знаменитый наставник «тайнств», решивший в ту пору пуститься в паломничество под видом простого монаха. Люди потом говорили, что Мё:кэн был «превращенным телом», *кэсин*, Вималакирти. Герой рассказа отшельничеством стяжал славу, удостоился внимания государя Сиракавы, встретил смертный час с правильными помыслами и возродился в Чистой земле; его жизнь – пример того, что стремление к земному успеху и отвращение к нему, «бегство от мира», также относительны.

Отсылка к «Сутре о Вималакирти» появляется в «Сборнике наставлений в десяти разделах» («Дзиккинсё»:», середина XIII в.) – книге, где вообще преобладают истории не о буддийских, а о мирских добродетелях. Здесь в разделе о «преданности и прямо-те», *тю:тёку*²¹, в рассказе 6–38, старуха-монахиня будто бы стала одержима божеством святилища Хиёси (связанного со школой Тэндай). Некий монах не верит, что ее устами вещает бог, и принимается расспрашивать: что нужно сделать, чтобы возродиться в Чистой земле? Старуха (или бог) говорит: нехорошо ради проверки задавать столь серьезные вопросы, но я отвечу. «Задатки у живых существ все равно разные, а потому и Будда дает разные наставления», к возрождению ведут и вера, и накопленные заслуги. Но главное – милосердие и «простая прямота», *ситтёку*; без них все благие дела бесполезны. Милосердия достичь несложно, а вот прямо-ты – очень трудно. Рассказчик цитирует «Сутру о Вималакирти»: «Простая прямота – это и есть Чистая земля» (ТСД 14, № 475, 538b). В китайском тексте сутры «прямота» противопоставлена «льстивости», «лицемерию» (*чань*, яп. *тэн*). Но как тогда «прямота» совмещается с «уловками»? На мой взгляд, это как раз и видно на примере Вималакирти: он для каждого собеседника находит именно те слова, какие на него подействуют, и в этом смысле изворотлив, но никогда не старается быть приятным, и в этом смысле прям.

В «Собрании примечательных рассказов из прежних и нынешних времен» («Кокон тё:мондзю»:», середина XIII в.) в рассказе 573 говорится о событии совсем недавнем, 1252 г. К обряду *Юима-э* приурочены благопожелательные пляски *эннэн*, исполняют их храмовые отроки, а для сопровождения нужен барабанщик. Почему-то решают задействовать жреца по имени Суэцуна, служителя святилища Касуга, хотя чаще на барабанах в подобных случаях играют монахи. Жрец, когда ему сообщают о поручении, закрывает голову одеждой, выходит на берег пруда Сарусава и располагается там вниз головой, задом кверху. Этот пруд веками воспевали поэты как одно из красивейших мест в городе Нара. Монахи спрашивают: кто из нашей братии ведет себя столь неприлично? Меня зовут Суэцуна! – слышат они в ответ. Разве такое имя пристало монаху? – говорят они. Тогда жрец сдергивает одежду с головы (и все видят, что голова не обрита), стучит себя по макушке и говорит: я барабану! Такая выходка в ответ на нарушение принятого обычая, двойной переверот ситуации – кажется, вполне в духе «уловок» Вималакирти.

В конце XIII в. «Собрании песка и камней» («Сясэкисю»:») «Сутра о Вималакирти» цитируется несколько раз. В рассказе III – 4 повествователь, монах Мудзю: Итиэн (1226–1312), начинает с примеров тех наставников, которые советовали ученикам заботиться о главном – освобождении – не тратя время на разбор отвлеченных вопросов и не ища вдали (в книгах, теоретических построениях) того, что каждый может найти вблизи, в собственном сердце. Но тут же Мудзю: сам себе возражает: если на Путь Будды человека приводят даже тщеславие и корысть, все равно это хорошо. «В “Сутре о Прославленном Чистотой” сказано: “Притянутый крючком желанья вступает на Путь”. И это правда! Хотя бы ради славы и выгоды нам удастся учиться. Дурное и хорошее всегда связаны между собой» [Собрание... 2024, 185]. Затем Мудзю: приводит и еще одну цитату из той же сутры: «Если кто-то склонен привязываться к плотским желаньям, то бодхисаттва становится прекрасной женщиной, применяет уловки и вводит его на Путь», – и вспоминает японцев, ушедших в монахи из-за несчастной любви. «Не иначе, их возлюбленные женщины были бодхисаттвами в превращенных телах!» – раз помогли влюбленным вступить на Путь Будды.

Слова о «крючке желанья» Мудзю: еще раз повторяет в рассказе Xб – 3, в несколько другом смысле: все учения действуют путем «уловок», наша привязанность к каким-то истинам – все равно привязанность. В рассказе IV – 1 монахи решают блюсти обет молчания, взяв за образец Будду Шакьямуни и мирянина Вималакирти – но один из молчальников случайно молвит слово, другой его укоряет, и кончается дело общей перебранкой. Однако если из того, что «природа ложных страстей пуста», человек делает вывод, что можно поддаваться страстям (низменным или высоким), он склоняется к лжеучению, о чем опять-таки сказано в «Сутре о Вималакирти» (Va – 5).

У Мудзю: Итиэна образ «Сутры о Вималакирти» уже становится почти таким, каким его рисуют авторы XX в.: наставление о всеобщей «не-двойственности», о том, что любые слова нужно понимать как «уловки» и т.д. На мой взгляд, до некоторой степени путь к такому толкованию уже намечен в «Рассказах с картинками о Трех Сокровищах», но только намечен. Вместе с ним у Минамото-но Тамэнори прослеживается и другая установка: слова ненадежны, но на говорящего можно положиться, если мы знаем или верим, что цель его – наше общее освобождение.

Примечания

¹ Я пользуюсь комментированным японским изданием [Самбо:э 1997] и английским переводом и комментарием Э. Каменса [Kamens 1988]; общее описание памятника см.: [Трубникова 2025].

² Например, историю богача Водолея (Джалаваханы), по словам Тамэнори, он берет из «Всепобеждающей царственной сутра золотого света» (ТСД 16, № 664, 395b – 396c), а на деле следует ее краткому изложению из хрестоматии «Сады Закона, роши драгоценностей» (ТСД 53, № 2122, 782c – 783b), хотя имена и некоторые выражения взяты из сутры [Kamens 1988, 129].

³ Точное число зависит от того, как понимать некоторые спорные отсылки: например, в рассказе 3–15 упомянута «Сутра притч» («Хию:-кё:»), какая именно, неясно.

⁴ «Мё:хо: рэнгэ-кё:», санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра», ТСД 9, № 262.

⁵ «Нэхан-гё:», санскр. «Махапаринирвана-сутра», ТСД 12, № 374–375.

⁶ «Хо:он дзюрин», кит. «Фаюань чжулинь», ТСД 53, № 2122; см.: [Sinhara (trans.) 2019–2020; Ziegler (trans.) 2020–2022].

⁷ «Записи об откликах Трех Сокровищ на молитвы, собранные в Китае», «Сю: Синсю: Самбо: кандзу:-року», кит. «Цзи Шэньчжоу Саньбао ганьтун-лу», ТСД 52, № 2601.

⁸ «Мака сикан», кит. «Мохэ чэжигуань», ТСД 46, № 1911, о «пяти временах» – 2с, 90с.

⁹ «Кэгон-кё:», санскр. «Аватамсака-сутра», ТСД 9, № 278–279.

¹⁰ «Конко:мё: сайсё: о:кё:», санскр. «Суварна-прабхаша-сутра», ТСД 16, № 664.

¹¹ «Сё:мангё:», санскр. «Шрималадеви симханада-сутра», ТСД 12, № 353.

¹² «Дай ханья-харамитта-кё:», санскр. «Махапраджняпарамита-сутра», ТСД 5–7, № 220.

¹³ «Ханья сингё:», санскр. «Праджняпарамита-хридая-сутра», ТСД 8, № 251.

¹⁴ «Конго: ханья-харамитцу-кё:», санскр. «Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра», ТСД 8, № 235–239.

¹⁵ «Юима-гё:», санскр. «Вималакирти-нирдеша-сутра», ТСД 14, № 474–475.

¹⁶ Из недавних работ на ту же тему см.: [Deguchi, et al. 2021].

¹⁷ Считается, что традиция этого обряда не прервалась до наших дней; см. URL: <https://yuimakai.org/>

¹⁸ Рассказы я отбираю по электронным изданиям собраний *сэцува*; см. URL: <https://yatanavi.org/index.html>. Переводы текстов см. URL: <https://ntrubnikova.wixsite.com/trubnikovann>

¹⁹ Этот памятник связывают с именем монаха-странника, знаменитого поэта Сайгё: (1118–1190), но составлен он, вероятно, в середине или даже в конце XIII в.

²⁰ Составитель сборника Камо-но Тё:мэй (1154–1216) сравнивает свое жилище с домом Вималакирти в «Записках из кельи» («Хо:дзё:ки»); об отсылках к «Сутре о Вималакирти» в этом сочинении, см.: [ЛаФлёр 2000, 115–122].

²¹ Разбор этого текста см.: [Трубникова 2016].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Григорьева 2007 – Григорьева Т.П. Философия красоты // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 61–74 (Grigorieva, Tatiana P., *Philosophy of Beauty*, in Russian).

Игнатович 1998 – Игнатович А.Н. Буддйская философия периода Хэйан // Буддйская философия в средневековой Японии. М.: Ладомир, 1998. С. 96–195 (Ignatovich, Aleksandr N., *Buddhist Philosophy in Heian Era*, in Russian).

ЛаФлёр 2000 – ЛаФлер У. Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. М.: Серебряные нити, 2000 (LaFleur, William R., *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Russian Translation).

Сутра... 2005 – Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тиб., предисл. и коммент. А.М. Донца. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005 (*Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, Russian Translation).

Самбо:э 1997 – Самбо: экотоба. Тю:ко:сэн [Рассказы с картинками о Трех Сокровищах. Подборка любимых рассказов] / Под ред. Мабути Кадзуо и др. Токио: Иванами, 1997 (*Sanbō ekotoba*, in Japanese).

Собрание... 2024 – «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 1. Собрание песка и камней / Пер. со старояп. Трубниковой Н.Н. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024 (Mujū Ichien, *Shasekishū*, Russian Translation).

ТСД – Тайсё: синсю: дайдо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё:]. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html> (*Taishō Tripitaka*, in Chinese and Japanese).

Kamens, Edward (1988) *The Three Jewels. A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbōe*, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, Ann Arbor.

Sinohara, Koichi, trans. (2019–2020) *A Forest of Pearls from the Dharma Garden*, Vols. I–III, BDK America, Maroga.

Ziegler, Harumi Hirano, trans. (2020–2022) *A Forest of Pearls from the Dharma Garden*, Vols. IV–VI, BDK America, Maroga.

Ссылки – References in Russian

Трубникова, Бабкова 2020 – Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. История японского буддизма в «Собрании стародавних повестей». Часть II: строители пагод, учредители обрядов, знаменитые миряне, вставшие на Путь Будды // Вопросы философии. 2020. № 2. С. 120–132.

Трубникова 2016 – Трубникова Н.Н. «Сборник наставлений в десяти разделах»: рассказы о преданности и прямоте // История и культура традиционной Японии 9. СПб.: Гиперион, 2016. С. 104–120.

Трубникова 2025 – Трубникова Н.Н. Главный смысл буддийского учения в «Самбо: экотоба» // Вопросы философии. 2025. № 4. С. 158–174.

Уланов 2020 – Уланов М.С. Религиозный статус женщины в китайской буддийской традиции // Вестник КалмГУ. 2020. № 2 (46). С. 101–109.

References

Bauer, Mikael (2011) “The Yuima-e as Theater of the State”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 38 (1), pp. 161–179.

Deguchi, Yasuo, Garfield, Jay L., Priest, Graham, Sharf, Robert H. (2021) *What Can't be Said: Paradox and Contradiction in East Asian Thought*, Oxford Scholarship Online, Oxford.

Trubnikova, Nadezhda N. (2025) “General Idea of Buddha’s Teaching in *Sanbō ekotoba*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2025), pp. 158–174 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. (2016) “*Jikkishō* Tales of Devotion and Integrity”, *History and Culture of Traditional Japan 9*, Giperion, Saint Petersburg, pp. 104–120 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N., Babkova, Maya V. (2020) “The History of Japanese Buddhism in *Konjaku monogatari-shū*. Part II: Persons Who Built Pagodas and Established Rites; Famous Laymen Who Entered The Buddha Path”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2020), pp. 120–132 (in Russian).

Ulanov, Mergen S. (2020) “Religious Status of a Woman in Chinese Buddhist Tradition”, *Vestnik KalmGU*, Vol. 2 (46), pp. 101–109 (in Russian).

Сведения об авторе

ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

Author’s Information

TRUBNIKOVA Nadezhda N. – DSc in Philosophy, Leading Researcher, School for Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Уход от мира в поучительных рассказах «Канкё-но томо»*

© 2026 г. М.С. Коляда

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, 119606, просп. Вернадского, д. 82, стр. 9.*

E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

Поступила 26.05.2026

Автор японского собрания поучительных рассказов *сэцува* «Друг уединенной жизни» («Канкё-но томо», 1222), монах Кэйсэй, который сам определенное время провел в отшельничестве, считал, судя по тексту сборника, что лучший путь из возможных для человека – «уйти от мира». При этом с первого же рассказа становится понятно, что принятие монашеских обетов само по себе не равно бегству от мира; для последнего нужно сердцем отстраниться от мирского, что либо достигается собственными стараниями человека, либо становится следствием некоего озарения. Отшельническая жизнь хороша тем, что позволяет сосредоточиться на достижении цели – «пробуждении сердца», на возрождении в Чистой земле; отшельнику проще «держатъ своё сердце / свой разум чистым» – в том состоянии, которое способствует «пробуждению сердца». Кэйсэй на примерах разных людей, монахов и мирян, знаменитых и безымянных, показывает, что бегство от мира тоже может быть разным; что разными бывают причины, сподвигшие человека на этот путь. Сам же сборник этих примеров предоставляет не только образцы должного и недолжного поведения, но и возможность создать связь с подвижником из прошлого, которая поможет уже самому читателю.

Ключевые слова: *сэцува*, «Канкё-но томо», «Друг уединенной жизни», Кэйсэй, японский буддизм, отшельничество, подвижники, очищение сердца, пробуждение сердца, связь *эн*.

УДК 294.3, 821.521

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-172-182

Цитирование: Коляда М.С. Уход от мира в поучительных рассказах «Канкё-но томо» // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 172–182.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00782, <https://rscf.ru/project/25-28-00782/>

Автор сердечно благодарит М.В. Торопыгину, раздобывшую комментированное издание «Канкё-но томо» для этого проекта.

World Renunciation in the Didactic Tales of *Kankyo no Tomo**

© 2026 Maria S. Kolyada

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
82/2, Vernadsky prosp., Moscow, 119606, Russian Federation.

E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

Received 26.05.2026

The author of the Japanese collection of didactic tales *setsuwa* “Companion in Solitude” (*Kankyo no Tomo*, 1222), the monk Keisei, who himself spent a certain period living in seclusion, appears from the text of the collection to have believed that the best path available to a human being is to renounce the mundane life. At the same time, from the very first tale it becomes clear that taking monastic vows in itself is not equivalent to true world renunciation; for this, one must turn one’s heart away from worldly attachments. This may be achieved either through one’s own efforts or as the result of a kind of spiritual insight. The life of a recluse is valuable because it allows one to concentrate on attaining the ultimate goal – the “awakening of the heart” and rebirth in the Pure Land. For a recluse, it is easier to “keep their heart/mind pure,” that is, in the state conducive to such awakening. Through examples of various people – monks and laypersons, famous figures and anonymous individuals alike – Keisei demonstrates that world renunciation can take many different forms and arise from different motivations. The collection itself not only provides models of proper and improper behavior, but also offers the reader an opportunity to establish a bond with ascetic practitioners of the past, a bond that may in turn help the reader to achieve enlightenment personally.

Keywords: *setsuwa*, *Kankyo no Tomo*, *Companion in Solitude*, Keisei, Japanese Buddhism, reclusion, ascetics, purification of the heart, awakening of the heart, *en* connection.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-172-182

Citation: Kolyada, Maria S. (2026) “World Renunciation in the Didactic Tales of *Kankyo no Tomo*”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 172–182.

Если считать, что на рубеже XII–XIII вв. в японском буддизме произошел поворот от религии «для общины», первая задача которой – благо государства, к религии «для отдельного человека», когда фокус в большей степени смещается на внутреннюю, духовную жизнь верующего, то оказывается вполне логичным, что в эту эпоху особую важность приобретает образ отшельника, оставившего мир. Большое внимание ему уделяет в это время и традиция коротких поучительных рассказов *эцува*: в ней с самого начала бытовали истории о таких подвижниках, но теперь появляются сборники, в которых отшельничество и путь человека, отвернувшегося от мирского, от почестей, достатка и прочих благ, ради того, чтобы посвятить всего себя делу освобождения всех живых существ от страданий, выходят на первый план. В начале XIII столетия такое собрание составляет знаменитый поэт Камо-но Тёмэй 鴨長明 (1153 (1155) – 1216), а около десяти лет спустя появляется «*Канкё-но томо*» (閑居友, «Друг уединенной

* The research was supported by Russian Science Foundation, project No. 25-28-00782, <https://rscf.ru/project/25-28-00782/>

жизни») – произведение, принадлежащее кисти монаха по имени Кэйсэй 慶政 (1189–1222) и законченное в 1222 г. Оно состоит из двух свитков и примечательно тем, что является одним из немногочисленных собраний поучительных рассказов – *сэцува-сю*; – адресованных преимущественно женской аудитории, а второй свиток сборника почти исключительно посвящен женщинам. Сообразно названию произведения, Кэйсэй считает лучшим выбором для человека принятие монашества и отшельничество. В уединении, по мнению мыслителя, проще всего сохранять необходимое состояние разума для достижения «пробужденного сердца» – об этом понятии я еще расскажу ниже.

«Уйти от мира» (а иногда говорится – «бежать от мира») – означает принятие монашеских обетов и, насколько я понимаю, акцент здесь не столько на избегании искушений человеческого общества как таковом, сколько на решимости полностью сосредоточиться на Пути Будды, отдаваясь этому Пути всем сердцем, отбросив заботы и желания, связанные с текущим, иллюзорным миром; уйти от того, что по сути своей пустое, навязываемое обществом (миром).

Непосредственная цель такого образа жизни – достигнуть и сохранять состояние «чистого (проясненного) сердца», чтобы потом получить благое перерождение, а мотивация к подвижничеству – не обязательно только собственное духовное совершенствование, ею может быть и забота о близких, например.

Кэйсэй собирает истории разных людей, мужчин и женщин, монахов и мирян, разного достатка и социального положения, но многие из этих историй – рассказы о том, как человек «отворачивается от мира», хотя в отличие от сборников преданий о возрождении в Чистой земле, *о:дзэ:дэн*, в «*Канкё-но томо*» можно увидеть не только жития тех, кто достиг благого перерождения или эпизоды из таких жизнеописаний, но и рассказы о неудачах и ошибках, в том числе именно на монашеском пути. И даже подвижники, которые в итоге сумели обрести «просветленное сердце», не всегда представлены идеально добродетельными, образцовыми людьми – они могут проходить свой тернистый путь, но в конце концов их труды приводят их к желаемой цели.

И поскольку жизненные истории персонажей так разнообразны, разнообразны и причины, сподвигшие человека оставить мир. Это может быть потеря близкого, причем в разных аспектах: смерть, которая заставляет осознать мимолетность человеческого существования вообще (как в рассказе 2–1¹, где женщина стала отшельницей после кончины ее мужа; мирские блага потеряли для нее значение); разлука, после которой прежняя жизнь кажется бессмысленной (2–2; перевод этого рассказа и анализ остальных рассказов свитка о женщинах см.: [Коляда 2025]); желание и долг помочь родным получить благо посмертие (2–8, рассказ, посвященный жизни государыни Кэнрэймонъин после падения рода Тайра и гибели ее семьи). Мотивацию через заботу о близких отчасти можно усмотреть в рассказе 1–20, в котором мужчина, осознавший бренность бытия благодаря тому, что нашел человеческий череп, уходит от мира в том числе и из-за любви к своей жене, которой герой хочет помочь достичь перерождения в Чистой земле.

Истории такого типа должны были казаться особенно актуальными в контексте «*Канкё-но томо*», поскольку этот сборник, как было сказано выше, предназначен в первую очередь для женского чтения, а Кэйсэй разделяет мнение буддийских авторов о женщинах как людях в большей степени, нежели мужчины, подверженных привязанностям; к любимым людям – особенно. Поэтому монах показывает, что даже глубокое чувство к человеку может стать почвой для пробуждения сердца, а не губительной ревности.

Смерть чужого человека тоже может стать поводом задуматься о мимолетности существования – и, как следствие, причиной отбросить мирское. Есть в сборнике и рассказы о тех, кого принять монашество заставили, вероятно, скорее обстоятельства, чем зов сердца. Такой рассказ, хотя это и не история об успехе на духовном пути, а скорее притча о поражении, открывает сборник (1–1). Здесь излагается история несчастного принца Синнэ 真如親王. Это монашеское имя принял принц Такаока 高岳親王 (799–865?), третий сын государя Хэйдзэя; принц должен был стать наследником

государя Сага, но после мятежа отрекшегося ранее Хэйдзэя в 810 г. потерял эту позицию. Он принял монашество, позже числился одним из десяти главных учеников Ку:кая. В 862 г. Синнё-синно: отплыл в Китай, а три года спустя уже оттуда отправился в Индию, и из этого путешествия не вернулся. Согласно Кэйсэю, за море принц-монах отправился потому, что в учении, «в обоих изводах» (на родине он изучал Санрон и Сингон), по его мнению, было еще много темных мест. Китайские учителя тоже не смогли дать ему искомым им знаний, посему он отправился в Индию, а путь этот был тяжел и весьма опасен. Кэйсэй очень хорошо это понимает и пишет о принце с большим сочувствием (и уважением, подобающим тому, кто первым из японских монахов решился на такое путешествие), но гибель героя характеризует как бессмысленную, а про его странствия рассказывает такую историю:

...у него с собой было три больших мандарина, и когда появился человек, с виду голодный, и попросил [подавания], принц вынул их и дал самый маленький. А тот человек сказал: хочу, мол, тот, что побольше. Принц ему ответил: «Мне с этим нужно пройти путь, конца которому не видно. А ты здешний человек. Я пока что защитил тебя от голода, этого должно быть достаточно». А тот отвечает: «Не таков идущий путем бодхисаттвы. У тебя сердце мелкое. А у человека с мелким сердцем милостыню брать нельзя», – и исчез как не бывало. Пристыженный принц горько раскаивался: «То явился кто-то из будд² испытать мое сердце»³.

На мой взгляд, интерпретировать эту историю можно так: принц ведет себя разумно и логично – но как мирянин, не как человек, принявший заповеди бодхисаттвы, монах, который должен был отбросить все, относящееся к иллюзорному миру, в том числе и помыслы о собственном благополучии. Его действия оцениваются сообразно его положению, потому явившийся бодхисаттва и указывает монаху, что его «сердце мелко», что мыслит он узко, не так, как следовало бы на его месте, несообразно тому, какую планку он сам себе определил.

Тогда и на всю его биографию можно взглянуть несколько под другим углом: это может быть историей человека, жаждущего знаний, желающего любой ценой добратся до истины, даже с риском для собственной жизни. Или это может быть повествованием о человеке, который по-настоящему не углубился ни в одно из доступных ему учений, отчасти даже высокомерном, цели ставившем не те, что нужно бы? В любом случае, как мне кажется, здесь так или иначе речь идет еще и о важности помыслов, а не только деяний (пусть первые и отражаются на вторых). Если так, то текст Кэйсэя – еще один пример того, что внимание камакурских мыслителей в большей степени, нежели предшественников, привлекает «внутренняя» сторона религиозной жизни человека.

Однако даже погоня за мирской славой может обернуться озарением и желанием по-настоящему уйти от мира, как в рассказе 1–2:

О том, как общинный глава Нёгэн обрел пробужденное сердце

В старину жил человек по имени Нёгэн⁴, общинный глава. Он жил в То:дайдзи, в прежней столице Нара, постигая учение Кэгон.

В то время ходили слухи, что добродетельный Дзэнсю⁵, преуспевая в учении, от сна отказывается, голод терпит – удивительное дело! Общинный глава, узнав об этом, подумал: «Мне этого человека не превзойти, как ни учись. Лучше всего будет пересмотреть свой путь, идти по пути подвижничества, отдавая лишь ему без остатка, так опережу соперника, прославлюсь в свете и ранг свой повышу». И он затворился в Кумано⁶, тело ранил, кости ломал, всю душу вкладывал в подвижничество.

Между тем рядом с ним были подвижники, которые усердствовали в пять, в шесть раз больше. «Стыдно, – подумал Нёгэн. – Раз так, стоит мне вот так оставаться в миру [и подвижничать, гоняясь за славой], или закончить с этим?» Так он раздумывал, чувствовал себя бессильным, а труд свой – бессмысленным, и скоро сбежал с гор.

Он пришел в край Харима, в место под названием Такаодани⁷ – Долина тихой высоты – и подвижничал там ради будущей жизни, ни на что больше не отвлекаясь, сердце свое постоянно держал чистым, читал «Сутру цветочного убранства»⁸.

Между тем вокруг монаха стали собираться люди, желавшие стать его учениками, хоть он того в конце концов и не желал, и тогда Нёгэн соорудил в отдаленном месте скромную хижину и поселился там в одиночестве, пропитание добывал себе сам, ученикам же время от времени позволял приходиться к нему.

Однажды он сказал:

- Сейчас я собираюсь семь дней подвижничать особенно строго. Не вздумайте приходиться!

И семь дней никто не ходил к его жилищу. Когда же срок вышел, люди услышали, что от хижины веет неопишуемым ароматом, и когда они, удивленные, пошли посмотреть, то оказалось, что Нёгэн сидит, сложив руки, обратившись лицом к западу, и, кажется, жизнь его подошла к концу. Было ему шестьдесят два года, а случилось это во второй день двенадцатой луны. А больше всего Нёгэн почитал бодхисаттву Каннон.

Об этом человеке написано в «Преданиях о возрождении»⁹, но вот этой истории там вроде бы нет, потому стоит ее записать. В том жизнеописании вроде бы сказано: «Он в совершенстве постиг путь учения о единственном сознании и логику»¹⁰. Но там не прочесть о том, почему Нёгэн стал общинным главой. Может быть, это ошибка – называть его так? В том Такаодани в Харима есть картина с его фигурой, и как я слышал, изображен он так: он сидит на камнях под деревом, в шляпе из кипарисовика¹¹ и с мешком сутр. Считается, что с момента, когда он начал пробуждаться сердцем¹² и до последнего мига Нёгэн [держал свое сознание] чистым.

Ниже я поясню отдельные моменты этого рассказа, в том числе концепции, важные для понимания текста и замысла «Канкё-но томо».

Чудесный аромат и поза, в которой находят почившего Нёгэна, – традиционные для средневековых японских текстов признаки возрождения монаха в Чистой земле.

«Пробужденное сердце» здесь – *хоссин* 発心 (полн. *хоцу бодайсин* 發菩提心), пробуждение ума, преисполненного искренней решимости достичь просветления, не только ради себя, но ради помощи всем живым существам; санскр. bodhicitta-utpāda [Muller web]. Этот же термин Камо-но Тёмэй выносит в заглавие своего «Сборника рассказов о пробуждении сердца», «Хоссинсю:» 発心集, – Кэйсэй с этим произведением хорошо знаком и не раз упоминает его. Подробно о термине «хоссин» в буддийской литературе и в связи с произведением Тёмэя писала Н.Н. Трубникова, см.: [Трубникова 2023, 247–250].

Путь к тому, чтобы войти в это состояние, лежит, по Кэйсэю, через поддержание своего сердца (и ума, потому что обозначение для них одно) «чистым». Что это значит? Например, в приведенном выше пассаже сказано про Нёгэна, что он «подвижничал там ради будущей жизни, ни на что больше не отвлекаясь, сердце свое постоянно держал чистым, читал “Сутру цветочного убранства”», – выделенными словами я здесь перевожу *цунэ-ни кокоро-о сумаситэ* 常には心を澄まして, то есть «постоянно прояснял сердце/ум/помыслы» и т.д.; и данный случай как раз хорошо иллюстрирует применение 心澄む «*кокоросуму*» и других вариантов подобных выражений: в средневековых текстах по большей части они употребляются в религиозном – буддийском – контексте, в связи с достижением просветления. Они обозначают избавление от заблуждений и обретение «чистого», ясного состояния ума; спокойствие, а также способность без остатка посвятить себя Пути Будды. Употреблению понятий, связанных с *кокоросуму*, в «Канкё-но томо» посвятила одну из своих работ Тонами Сатоко, которая отмечает, анализируя средневековую литературу, что упоминания проясняющегося/очищающегося сердца, помимо прочего, тесно связаны со зрительным образом того, благодаря чему именно ум проясняется (а в «Канкё-но томо» вообще часто затрагиваются темы созерцания и побуждающих к нему картин). Приводя в пример тексты Дзякусэна 寂然 (Фудзивара-но Ёринари 藤原頼業, ок. 1118–?), с которыми был

явно знаком Кэйсэй, исследовательница пишет, что пейзаж в них созерцается как проявление философской истины сутр, а рассказы в «*Канкё-но томо*», использующие такого рода описания, могли восприниматься читателями «визуально» (см.: [Тонами 2009, 16]), то есть с акцентом на вызываемые текстом зрительные образы. Действительно, размышления Кэйсэя в конце последнего рассказа его сборника сильно похожи по духу на текст Дзякусэнэ о созерцании природы с очищением сердца (перевод рассказа 2–11 «*Канкё-но томо*» см.: [Трубникова, Коляда 2026]).

Тонами обращает внимание на еще одну важную взаимосвязь: между *кокоросуму* и поэзией, а именно японскими стихами *вака*. Кэйсэй во многих местах сборника использовал «цветистый слог», *бибун* 美文, – прозу, богатую поэтической лексикой, что, по мнению Тонами, было призвано сделать текст более понятным для адресата – предположительно, женщины [Там же]. Вполне вероятно, что и прямые цитаты конкретных стихотворений служат в том числе этой же цели – монах хочет говорить с читательницами на важные темы на привычном им языке [Коляда 2025, 167–168]. По словам поэта Фудзивара-но Тэйка, перед тем, как слагать песни *вака*, необходимо очистить сердце; по мнению Сайгё, Мё:э, Дзиэна и других мыслителей, *вака* способствуют такому очищению – и стремлению сосредоточиться на Пути Будды (Сайгё, например, полагал, что для ушедшего от мира и стремящегося к возрождению в Чистой земле человека склонность к стихосложению может послужить средством для продвижения по Пути Будды). Опираясь на суждения этих поэтов, Тонами предполагает, что сама насыщенная стихотворными цитатами и отсылками проза могла восприниматься читателями как нечто, способствующее очищению сердца. И в «*Канкё-но томо*» она играет именно эту роль [Тонами 2009, 17–18].

Эта гипотеза выглядит очень убедительной еще и из-за того, какое место поэзия в целом занимала в японской культуре (и религиозном сознании в частности), особенно «родные песни» *вака*. Развиваясь на почве, в которой бытовала вера в магическую силу слова, в «душу слова» – *котодама* (см.: [Ермакова 1995, 153–154]), даже уже далеко отойдя от ритуала, «родные песни» все равно, кажется, представлялись словом не простым, более могущественным, имеющим определенную силу и в общении между людьми, раскрывающими друг другу сокровенные чувства, и в общении людей с божествами. *Вака* подходят и для разговора на буддийские темы и активно используются для этого тоже (см., напр.: [Трубникова 2021]). А в сборнике *сэцува* середины XIII в. «*Кокон тёмондзю*:» есть рассказ о произведении, в котором сводятся воедино и изобразительное искусство, и поэзия из буддийского канона, и *вака*: «...монах Сэнсай 瞻西 (ум. 1127), большой ценитель поэзии, изготавливает “песенную мандалу”, *вака-мандара*, – картину, на которой с семьёю буддами соседствуют тридцать шесть знаменитых поэтов Японии, а надписью служат строки “Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо”» [Коляда, Трубникова 2023, 8].

Мандала предназначена для созерцания – и как раз связи созерцания, *кансо*: 観想, и «очищения сердца» касается третье наблюдение Тонами Сатоко. Исследовательница отмечает, что у «*Канкё-но томо*» есть характерная черта: автор сборника часто обращается к темам, связанным с визуальным восприятием, в том числе картинам (в нескольких рассказах, как и в разбираемом здесь 1–2, в конце добавлена информация о портретах персонажей, в рассказе 2–7 Кэйсэй сетует, что в Японии непопулярны такие произведения) и созерцанию. При этом в эпоху, когда жил монах, множество картин создавалось именно с целью практики созерцания [Тонами 2009, 19]. Одной из таких практик, созерцанию нечистоты, *фудзё:кан*¹³, в «*Канкё-но томо*» уделяется изрядное внимание, ей отведено несколько рассказов. В их числе – 2–9, в котором придворная дама вразумляет возжелавшего ее монаха, представ перед ним в подчеркнуто отвратительном виде, и речь героини здесь – краткое изложение первого (посвященного нечистоте человеческого тела) раздела «Собрания главных сведений о возрождении» («*О:дзё: ёсю*:» 往生要集, 985 г.), сочинения Гэнсина¹⁴. Красочное описание внешности женщины, приведенной в соответствие этому тексту, фактически выполняет роль картины, «телесно воплощающей этот текст», и в результате получается

композиция, похожая на старейшее сохранившееся произведение жанра *рокудо-э* 六道絵 – живописи, посвященной изображению Шести миров, – где к соответствующему изображению добавляется выдержка из труда Гэнсина [Тонами 2009, 20–21]. Тонами Сагоко, таким образом, проводит связь между концепцией «очищения сердца», которая могла пониматься в тесной (но на первый взгляд современному читателю-неяпонцу неочевидной) связи со зрительным восприятием, с пониманием созерцания, а также мощной «визуальной» составляющей текста «*Канкё-но томо*».

Я уделяю, вслед за японской исследовательницей, концепции «очищения сердца» столько внимания потому, что для Кэйсэя – и его трактовки смысла отшельничества – это очень важное понятие; это то, что нужно человеку, при всем многообразии открытых для него путей, чтобы действительно не прожить жизнь зря и достичь заветной цели. Это лучший *метод* для пробуждения сердца из всех, что может избрать сам человек (если уж не получилось так, что какое-то событие привело его к озарению без его желания). И ведь на самом деле две первых истории «*Канкё-но томо*» особенно интересно читаются рядом. Они демонстрируют: просто учености для пробуждения сердца недостаточно, «по умолчанию» к просветлению она не ведет. Аскетических практик может быть недостаточно. Может быть недостаточно даже сильной решимости, если решимость эта направлена не так, как нужно, если в сердце настрой неверный, как у принца Синнё. Чтобы действительно уйти от мира, мало просто принять монашеские обеты, главное – отворачиваться от него сердцем. Пример жизненного пути Нёгэна в этом плане особенно хорош: монах «в совершенстве постиг» доктрину школы Хоссо; но это не помогло ему не гнаться за мирской славой. Иными словами, Кэйсэй разделяет взгляды Камо-но Тёмэя, сформулированные Н.Н. Трубниковой в исследовании, посвященном «*Хоссинсю*»: «Исходная точка рассуждений Тёмэя такова: почитание Будды, его Учения и Общины, следование принятым обрядам и даже пострижение в монахи и прохождение по ступеням монашеской карьеры – все это еще не означает вступления на Путь Будды. Нужно “пробудиться сердцем” 発心, *хоссин*, пережить опыт выхода за пределы обыденного образа мыслей. Такой опыт может не содержать в себе ничего чудесного (встреч с буддами и т.п.): просто человек чувствует отворачивание к привычной жизни в миру, решается бежать от нее, но при этом сочувствует и помогает товарищам по несчастью – другим обитателям мира, полного страданий» [Трубникова 2023, 245].

Сообразно этому подходу и примеры подвижников, сумевших достигнуть своей цели, в «*Канкё-но томо*» приводятся очень разные. Здесь есть история о Гэмпине 玄賓僧都 (?–818), монахе школы Хоссо; герое множества поучительных рассказов в разных сборниках, в которых он зачастую появляется в том же амплуа, что и у Кэйсэя: Гэмпин очень известен, государь пытается его приблизить ко двору, пожаловать ему высшие монашеские должности, но подвижник бежит от мира, от государя, от собственных почитателей, предпочитая жизнь в уединении либо в образе простого монаха, выполняющего какую-нибудь незаметную, повседневную работу. В «*Канкё-но томо*», как и в других сборниках, Гэмпин также слагает стихи, объясняя свой выбор. Кэйсэй про отшельника пишет: «Вообще из всех людей в нашей стране, убежавших от мира, этому человеку я особенно завидую». Интересно, что в рассказе о нем в «*Канкё-но томо*» появляется другой подвижник, Дзэнсю, который строил скорее «традиционную» монашескую карьеру, и тем не менее тоже добился благого перерождения. Но, в конечном счете, как Кэйсэй отмечает в другом рассказе (1–8), дух (*тамаси*) учения школы Тэндай – в том, чтобы всегда содержать свои мысли в порядке, чтобы сердце становилось абсолютно чистым¹⁵.

С историей Гэмпина, образцового, можно сказать, отшельника, соседствует в «*Канкё-но томо*» рассказ о проповеднике амидаизма монахе Ку:я (903–972) 空也. Преданий про него в японской средневековой литературе бытовало немало; в «*Канкё-но томо*» он убегает из своего пристанища в горах, где за ним следовало множество учеников, а позже обнаруживается в городе, на рынке, и объясняет, что на прежнем месте было шумно, а посреди суеты рынка – «замечательно тихо», и он «и не думал,

что здесь мои помыслы так прояснятся» 思ひしよりも心も澄みまさりてなむ侍るなり – снова речь идет об очищении сердца / прояснении ума, и из дальнейшей речи отшельника становится понятно, что он может бежать от мира (созерцать бренность человеческого существования и ничтожность обыкновенных хлопот), не прячась от общества, а напротив, смешиваясь с людской толпой (см. перевод фрагмента: [Трубникова, Коляда 2025, 65–66]). Ку:я – великий подвижник, но «простые» монахи с их особенными путями у Кэйсэя тоже есть: так, в рассказе 1–18 безымянный монах-простолодин, основная практика которого – странное, несообразное канонам поминование будды Амиды и трех подвижников, начиная с Ку:я, тоже возрождается в Чистой земле.

В итоге получается, что есть множество путей, какими человек приходит к осознанию мимолетности бытия и желанию отринуть мир; что для одного – лишь рядовое событие в жизни, для другого – поворотная точка, изменяющая взгляд на мир; что для одного – дорога к гибели, для другого может оказаться движением к спасению. При этом тем, кто остался в миру, как и собратьям по Пути, отгравившимся от мира все равно оказывают неоценимую помощь – и не только чудесами, рассказами о которых полнится традиция *сэцува*, и не только собственным благим примером. Само знание о подвигах таких людей способно завязать благую связь.

Связь, *эн* 縁, – еще одно центральное понятие в «*Канкё-но томо*». За счет связей «работает» закон воздаяния в буддийском универсуме поучительных рассказов. Эти связи делятся из жизни в жизнь, могут быть плохими или хорошими, определяют отношения между людьми и образуются при самых разных взаимодействиях («Даже когда черпают воду из одной реки, или коснутся друг друга рукавами одежд, это клятва на многие жизни», – пишет в XIII в. воин Хо:дзё: Сигэтоки в наставлении потомкам [Коляда 2017, 169]). Они точно так же важны для отношений людей с богами, буддами, даже с сутрами; они определяют саму возможность чудес (см.: [Трубникова 2019]). И условия для пробуждения сердца могут появляться из-за связей (как в упомянутом выше рассказе 1–20, где герой находит человеческий череп, осознает нечистоту человеческого тела и мимолетность существования и решает уйти от мира, что, по мнению Кэйсэя, происходит благодаря связи мужчины с покойным монахом), и даже само усердие на Пути Будды: «...чтобы каждый день старательно подвижничать, [повторяя памятование о будде], – такое, должно быть, бывает из-за [кармических] связей (*эн*) не в одной лишь нынешней жизни. Поистине, уж не завязала ли [эта девушка] связь с людьми из страны времен древнего царя Безупречных Помыслов?..» [Трубникова, Коляда 2026, 2].

Именно в создании благих связей (для себя самого в процессе написания и для будущих читателей), когда они познакомятся с книгой) Кэйсэй видит основную цель своего сборника (хотя помимо этого считает, что создание текста само по себе способствует очищению сердца, и монах, должно быть, рассчитывал, что чтение его книги будет иметь подобный эффект). Вообще далеко не в каждом сборнике *сэцува* так четко сформулированы задачи и методы их решения. В собрании Кэйсэя нет выделенного авторского предисловия и послесловия, но по сути они присутствуют, только имплицитно, «встроенные» в текст первого и последнего рассказа. В той части, которая как раз выполняет функцию введения к сборнику, во второй половине рассказа 1–1, Кэйсэй поясняет, что хотел бы собрать ранее не рассказанные истории (и это довольно необычная позиция для автора сборника *сэцува*; зачастую даже произведения, у которых в названии есть слово «продолжение», *дзоку*, всё равно имеют много общих рассказов с текстом, который продолжают). Монах действительно следует этому принципу, по ходу рассказа часто поясняя, что и откуда он почерпнул, и если Кэйсэй все-таки взялся записать что-то, в чем его повествование каким-то образом пересекается с более ранними сборниками *сэцува*, то он объясняет это решение. Не очень известные предания же нужны для того, чтобы дать людям больше возможностей для образования благих связей:

И в конце записанных мною историй я коротко изложил немного примеров из индийской, китайской и нашей старины, чтобы Вас посетила мысль: не станет ли это началом к тому, чтоб появилось понимание и кармическая связь?

Тёмэй писал [о поучительных рассказах]: «Усладят слух людей, но и создадут [кармические] связи»¹⁶, так что следует не только записывать истории людей из жин-неописаний, [знаменитых подвижниках], но и рассказывать о тех, о ком люди в миру не привыкли подобным образом думать.

Кэйсэй надеется, что и он сам, записав эти истории, создаст связи с праведниками, о которых ведет речь, одно из таких пожеланий относится к героине заключительного рассказа: «...пусть эта девушка, отыскав меня по следам неумело записавшей [эту историю] кисти, непременно поведет меня за собой, пусть соединит нас та связь, что позволяет позвать друга в дорогу, [чтоб можно было присоединиться к нему в Чистой земле]» [Там же, ?]. Отношение к создаваемому тексту здесь в некотором смысле подобно отношению к сутре, переписывать которую – само по себе деяние, приносящее заслуги. За этим подходом должна стоять твердая вера в то, что описанные праведники *живы* после смерти, что продление памяти о них, благой памяти, которая будет приносить пользу все новым людям, способно создать связь, для которой ничего не значат время и расстояние.

Получается, что сборник *сэцува* здесь – не просто компендиум поучительных историй, которые могут заставить человека задуматься над своей жизнью; тем более не просто развлекательное чтение, как и не просто набор благих примеров, сопровождаемых наставлениями и философскими размышлениями автора или отсылками к «списку дальнейшего чтения», также это не перевод на условно доступный и понятный мирянину язык тезисов из сутр или сочинений мудрецов. Это текст, который *работает*, здесь и сейчас, просто по факту его прочтения – и в этом снова подобен сутре. Так в процессе чтения наставления в «Лотосовой сутре» человек «уже проделывает то, что оно предписывает, и получает за это благое воздаяние» [Трубникова, Бабкова 2014, 200].

Наверное, можно сказать, что в вопросе о том, вредны или полезны мирские книги, Кэйсэй, по сути, просто до определенной степени стирает границу между развлекательным чтением и серьезными религиозно-философскими трудами.

* * *

Таким образом, материал рассказов о праведниках, бежавших от мира, в «*Канкё-но томо*» позволяет заключить, что, на взгляд Кэйсэя, как буддийских путей возможно множество, так и подвижничество и отшельничество могут быть разными, настолько, что не всегда их форма понятна постороннему наблюдателю, а может выглядеть чудачеством в глазах других. Но достигнуть состояния «просветленного сердца» получается в самых разных условиях (не только в наиболее благоприятных), с самыми разными исходными данными, главное – лишь наличие желания и соответствующие старания. Здесь можно вспомнить, что для «*Хоссинсю*»: «Хоссинсю», которое Кэйсэй так уважает, одним из центральных понятий является *кокородзаси*, «решимость» (см.: [Трубникова 2022]).

Конечно, из всех этих путей путь отшельника все равно лучший, поскольку создает наилучшие условия для того, чтоб «держать свое сердце чистым», не отвлекаться на мирские дела и в итоге пробудиться сердцем, но, опять-таки, это путь по определению для всех открыт.

Особенно интересно воспринимается «*Канкё-но томо*», если учесть, что текст предназначен в первую очередь для женщин-читательниц. И во втором свитке сборника, посвященном женщинам, тоже даны разнообразные истории, где героини – самого разного положения, от государыни до бедной служанки, – спасаются тоже самыми разными способами. То есть получается, что Кэйсэй, не дискутируя открыто двойственное положение женщины в буддийском мироздании, сначала, в первом свитке собрания, показывает, что решимость, по сути, сильнее каких-либо внешних обстоятельств, а потом во втором свитке добавляет подобных историй именно о женщинах, с общим посылом, что выбор у читательницы, несмотря на все затруднения, есть,

и возможности у нее тоже есть. Каждой читательнице есть на что надеяться и к чему стремиться; а сборник Кэйсэя начинает помогать ей уже просто на этапе знакомства с его текстом.

Примечания

¹ Здесь и далее рассказы *сэцува* обозначаются таким образом: первая цифра – номер свитка, вторая – номер рассказа в нем.

² Буквально здесь – «превращенное тело», *кэнин 化人*. Здесь речь, вероятно, о бодхисаттве Мондзю.

³ Для перевода я пользуюсь изданиями [Канкё-но томо 1993; Канкё-но томо web].

⁴ 如幻僧都, даты жизни неизвестны.

⁵ 善珠大徳, 723–797, ученый монах школы Хоссо.

⁶ 熊野. Знаменитое место горного подвижничества.

⁷ 高和谷 **тут что-то будет еще?**

⁸ Яп. 華嚴經 «Кэгонкё:» – «Аватамсака-сутра».

⁹ 往生伝. Здесь имеется в виду произведение «Сангэ о:дзё:ки» 三外往生記.

¹⁰ 唯識因明 Юисики иммё:, юисики – vijñapti-mātrātā (теория, что мир есть лишь в сознании), иммё: – hetuvidya, назел индийской логики. Обе доктрины изучались в школе Хоссо.

¹¹ 檜笠 **тут что-то будет еще?**

¹² 癡心 **тут что-то будет еще?**

¹³ *Фудзё:кан* в *сэцува* вообще и в «Канкё-но томо» в частности можно посвятить отдельную работу; исследования на эту тему есть, например: [Mizue 2009; Pandey 2005]; мы затронули вопрос в статье [Трубникова, Коляда 2026]. В сборнике Кэйсэя тема созерцания нечистоты раскрыта особенно интересно потому, что здесь, как справедливо замечает Тонами Сатоко, есть единственный в своем роде в традиции *сэцува* рассказ, в котором женщина не ограничивалась бы ролью пассивно созерцаемого объекта, но проявляла бы инициативу, совершала самостоятельное действие [Тонами 2009, 20].

¹⁴ Тонами отмечает, что этот текст традиционно упоминался в контексте созерцания нечистоты [Тонами 2009, 20].

¹⁵ 天台宗法文の魂(たましひ)、ただこれにて侍るにこそ。かやうに常に思ひけん心の底は、いかばかり清く澄みわたりて侍りけん。

¹⁶ 結縁。

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Канкё-но томо 1993 – Канкё-но томо [Друг уединенной жизни] // Хо:буцуюсо:. Канкё-но томо. Хирасан кодзин рэйтаку [Собрание драгоценностей. Друг уединенной жизни. Откровения древних с горы Хира] / Под ред. Кодзима Такаюки. Токио: Иванами, 1993. С. 355–453 (*Kankyō no Tomo*, in Japanese).

Канкё-но томо web – Канкё-но томо [Друг уединенной жизни] / Публ. Накагава Сатоси. URL: <https://yatanavi.org/text/kankyō/index.html> (*Kankyō no Tomo*, web edition, in Japanese).

Ссылки – References in Russian and Japanese

Ермакова 1995 – *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей: ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Изд.-во «Восточная литература» РАН, 1995.

Коляда 2017 – *Коляда М.С.* Ходзё Сигэтоки и его наставления потомкам. Ходзё Сигэтоки. Наставления господина Гокуракудзи. Перевод со старояпонского и примечания М.С. Коляды // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 155–182.

Коляда 2025 – *Коляда М.С.* Жизненный выбор женщины в средневековых поучительных рассказах: «Канкё-но томо» // Вопросы философии. 2025. № 10. С. 163–174.

Коляда, Трубникова 2023 – *Коляда М.С., Трубникова Н.Н.* Поэтическое слово в «Собрании стародавних повестей» // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2023. № 1. С. 5–15.

Тонами 2009 – *Тонами Сатоко.* «Канкё-но томо» ко: – «короку суму» кото-о китэн-ни [Размышления о «Канкё-но томо»: начиная с идеи «очищения сердца»] // Тиба дайгаку нихонбунка ронсо:. 2009. № 10. С. 14–25.

Трубникова 2019 – *Трубникова Н.Н.* Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей». Часть I // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 82–93.

Трубникова 2021 – Трубникова Н.Н. Буддизм и японская поэзия в «Собрании песен о пробуждении сердца» // История и культура Японии. Вып. 13 / Под науч. ред. Н.Н. Трубниковой; сост. и отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд-во ВШЭ, 2021. С. 32–49.

Трубникова 2022 – Трубникова Н.Н. «Изысканный вкус» и «решимость» в «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю», XIII в.) // Ежегодник Японии. 2022. Т. 51. С. 226–251.

Трубникова 2023 – Трубникова Н.Н. «Сборник рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю») в традиции *сэцува* // История и культура Японии. Вып. 15 / Под науч. ред. Н.Н. Трубниковой, М.С. Коляды; сост. и отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд-во ВШЭ, 2023. С. 244–258.

Трубникова, Бабкова 2014 – Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

Трубникова, Коляда 2025 – Трубникова Н.Н., Коляда М.С. Рассказы о монахе Куя и конфуцианские корни амидаизма в Японии: опыт проверки одной гипотезы // Философия религии: аналитические исследования / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 2. С. 50–70.

Трубникова, Коляда 2026 – Трубникова Н.Н., Коляда М.С. Смерть и посмертие в японской буддийской мысли: от «Самбо: экотоба» до «Канкё-но томо» // Религиоведение. 2026. № 4 (в печати).

References

Kolyada, Maria S. (2017) “Hojo Shigetoki and His Precepts for the Descendants”, Hojo Shigetoki, “*Gokurakuji-dono goshosoku*”, Translated into Russian by Maria S. Kolyada’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2017), pp. 155–182 (in Russian).

Kolyada, Maria S. (2025) ‘Women’s Life Choices in Medieval Didactic Tales: “*Kankyo no Tomo*”’, *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2025), pp. 163–174 (in Russian).

Kolyada, Maria S., Trubnikova, Nadezhda N. (2023) “Poetry in *Konjaku Monogatari-shū*”, *Gumanitarniye Issledovaniya v Sibiri i na Dalnem Vostoke*, Vol. 1 (2023), pp. 5–15 (in Russian).

Mizue, Yuko (2009) *Tainted Gender: Sexual Impurity and Women in Kankyo no Tomo*, Master’s thesis, University of Massachusetts, Amherst.

Muller (web) 諸心 Hosshin, *Digital Dictionary of Buddhism*, URL: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E7%99%BC%E5%BF%83>

Pandey, Rajyashree (2005) “Desire and Disgust: Meditations on the Impure Body in Medieval Japanese Narratives”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 60, No. 2 (2005), pp. 195–234.

Tonami, Satoko (2009) ‘A Study of “*Kankyo no Tomo*”: Starting from the Concept of “Purifying the Mind”’, *Chiba daigaku nihonbunka ronsō*, Vol. 10, pp. 14–25 (in Japanese).

Trubnikova, Nadezhda N. (2019) ““*Hossinshū* in the Tradition of *Setsuwa* Collections”, Kamo-no Chōmei, *Hossinshū*’, *History and Culture of Japan*, Iss. 15, HSE, Moscow, pp. 244–258 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. (2019) “Regular Miracles: Buddhist View of the Wondrous in *Konjaku monogatari-shū*. Part I”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2019), pp. 82–93 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. (2021) “Buddhist Teaching and Japanese Poetry in *Hossin wakashū*”, *Hossin wakashū*, translation by Nadezhda N Trubnikova’, *History and Culture of Japan*, Iss. 15, HSE, Moscow, pp. 32–49 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. (2022) “*Suki* and *Kokorozashi* in *Hossinshū*”, *Yearbook Japan*, Vol. 51, pp. 226–251 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N., Babkova, Maya V. (2014) *Japanese Religious Philosophy in 13th–14th Centuries: Renewing Traditions*, *Politicheskaya enciklopediya*, Moscow (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N., Kolyada, Maria S. (2025) “The Monk Kūya and the Confucian Origins of Japanese Amidism: Testing a Hypothesis”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, Vol. 9, No. 2, pp. 50–70 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N., Kolyada, Maria S. (2026) “Death and the Afterlife in Japanese Buddhist Thought: From *Sanbō Ekotoba* to *Kankyo no Tomo*”, *Religiovedeniye*, Vol. 4, in print (in Russian).

Yermakova, Ludmila M. (1995) *Words of the Gods and Songs of the People: Ritual-Mythological Origins of Japanese Literary Aesthetics*, *Vostochnaya Literatura*, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

КОЛЯДА Мария Сергеевна –

кандидат философских наук, научный сотрудник
Лаборатории востоковедения и компаративистики,
ШАГИ РАНХиГС.

Author’s Information

KOLYADA Maria S. –

CSc in Philosophy, researcher,
School of Actual Studies in Humanities,
Russian Presidential Academy of National
Economy and Public Administration (RANEPA).

Философское осмысление «Гэндзи моногатари» в японском театре Но*

© 2026 г. В.В. Хомченкова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21.

E-mail: vhomchenkova@hse.ru

Поступила 25.01.2026

«Повесть о Гэндзи» («Гэндзи моногатари», XI в.) продолжает оставаться объектом многочисленных исследований во всем мире, в том числе и в России. Однако проблема влияния данной повести на японское театральное искусство с акцентом на философское осмысление до настоящего времени не становилась предметом специального рассмотрения. Между тем, ряд пьес театра Но, в частности «Госпожа Аои» («Аои-но уэ»), относится к числу наиболее известных сценических интерпретаций мотивов «Гэндзи моногатари». Хронологические рамки настоящего исследования охватывают период становления и развития театра Но. Целью работы является выявление и осмысление влияния «Гэндзи моногатари» на японский театр с философской точки зрения. В качестве основных методов исследования использованы культурно-исторический и литературный анализ. Установлено, что театр Но не только адаптировал отдельные сюжетные линии и образы персонажей «Гэндзи моногатари», но и осуществил их частичное философское переосмысление в соответствии с собственной эстетической и мировоззренческой системой. Полученные выводы открывают перспективы для дальнейшего изучения взаимодействия японской классической литературы и традиционного театрального искусства.

Ключевые слова: «Гэндзи-моногатари», театр Но, мудзё, японский театр, японская литература, японская философия.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-183-195

Цитирование: Хомченкова В.В. Философское осмысление «Гэндзи моногатари» в японском театре Но // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 183–195.

* Грант Japan Foundation 2025R0007, Ref. No. 21002633

Philosophical Understanding of *Genji Monogatari* in Noh Theatre*

© 2026 Varvara V. Khomchenkova

HSE University, 21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: vhomchenkova@hse.ru

Received 25.01.2026

The Tale of Genji (*Genji monogatari*, XI c.) continues to attract sustained scholarly attention worldwide. In Russian Japanese studies, *The Tale of Genji* has likewise been the subject of numerous academic articles and conference papers. Nevertheless, the question of the work's influence on Japanese theatrical traditions has not yet received systematic scholarly consideration. This gap is particularly notable given that one of the most renowned plays of the Noh theater, *Lady Aoi* (*Aoi no ue*), represents a direct adaptation of material from *Genji monogatari*. The chronological scope of the present study encompasses the period of the formation and development of the Noh theater, as determined by the dates of composition of the plays under consideration. The aim of this research is to elucidate the influence of *The Tale of Genji* on Japanese theater. Employing literary and cultural-historical methods of analysis, the study demonstrates that Noh theater not only adapted narrative motifs and character types from *Genji monogatari*, but also partially reinterpreted its philosophical concepts through the prism of its own aesthetic system. These findings open new perspectives for further research into the interaction between Japanese literary and theatrical traditions.

Keywords: *The Tale of Genji*, *Genji monogatari*, Japanese Theater, Noh theater, Japanese Literature, Japanese Philosophy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-183-195

Citation: Khomchenkova, Varvara V. (2026) "Philosophical Understanding of *Genji Monogatari* in Noh Theatre", *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 183-195.

О «Гэндзи моногатари»

«Повесть о Гэндзи» (源氏物語, «Гэндзи моногатари», XI в.) представляет собой один из величайших памятников японской художественной литературы, который уже вскоре после своего создания привлек устойчивый интерес исследователей и продолжает оставаться объектом пристального внимания современной науки. О жизни его создательницы, Мурасаки Сикибу 紫式部 (ок. 973–1014), известно крайне немного; основным источником биографических сведений служит принадлежащий ей «Дневник Мурасаки Сикибу» (紫式部日記, «Мурасаки-сикибу никки», ок. 1010). «Мурасаки» (紫, «пурпурный») – придворное прозвище писательницы, тогда как «Сикибу» (式部) указывает на должность, которую занимал ее отец. Подлинное ее имя остается неизвестным, что соответствует практике эпохи Хэйан (794–1185).

«Повесть о Гэндзи» состоит из 54 свитков и относится к жанру *моногатари* 物語, объединяющему вымышленный сюжет и достоверные описания культурных реалий. Художественное время романа охватывает жизнь нескольких поколений персонажей, общее число которых превышает триста, при этом около сорока фигурируют в каче-

* Japan Foundation 2025R0007, Ref. No. 21002633

стве ключевых действующих лиц. Центральным героем произведения является принц Хикару Гэндзи 源氏光, жизненный путь которого прослеживается от рождения до смерти; далее затрагивается судьба его потомков. «Гэндзи моногатари» нередко рассматривается как своеобразная энциклопедия эпохи Хэйан, позволяющая реконструировать повседневную культуру, религиозные представления, гендерные отношения и иные аспекты социальной жизни, а также философские основания мировоззрения того времени.

К числу устойчивых культурных установок эпохи Хэйан относят *ирогономи* 色好 («любовь к любви»), что подразумевает стремление к чувственным переживаниям и утонченным формам эмоционального взаимодействия; типологически данный феномен в определенной мере сопоставим с гедонистическими установками, характерными для европейского средневекового рыцарства [Боронина 1981, 16]. В рамках культуры любви особое значение приобретал интерес к внутреннему миру другого человека, который рассматривался как результат взаимного духовного развития. Данная установка оказала заметное влияние как на лирическую поэзию, так и на повседневную жизнь хэйанской аристократии.

Вместе с тем культ любви находился в тесной взаимосвязи с культом чувствительности, выражавшимся в принципе *моно-но аварэ* 物の哀れ («очарование вещей»). Этот философско-эстетический взгляд на мир исходил из представления о том, что особая прелесть заключена в мельчайших деталях окружающей действительности и доступна лишь человеку, наделенному тонкой эмоциональной восприимчивостью и развитым эстетическим вкусом. Позже теоретическое осмысление понятия *моно-но аварэ* было предложено Мотоори Норинага 本居宣長 (1730–1801): он трактовал *аварэ* как «вдох восхищения при слушании, созерцании или переживании чего-либо» [Caddeau 2006, 52]. В последующей японской гуманитарной традиции было предложено множество интерпретаций концепции *моно-но аварэ*, Мы ограничимся констатацией того, что данный эстетический принцип оказал существенное влияние на формирование художественного мира «Гэндзи моногатари».

Ещё одним понятием, тесно связанным с эстетикой «Повести о Гэндзи», является *мияби* 雅, обозначающее «элегантность», «изысканность». Эстетический идеал *мияби* предполагал устранение всего грубого, вульгарного и абсурдного, целенаправленное совершенствование манер, речи и эмоциональной сферы с целью достижения высшей грации. Именно такой гармоничный мир представлен в «Гэндзи моногатари»; неслучайно его нередко характеризуют как *мияби-но сэкай* 雅の世界, «мир изысканной утонченности» [Хосоки 2007, 10].

В более поздние исторические периоды эстетика *мияби* постепенно уступает место концепциям, сформировавшимся под влиянием дзэн-буддизма. Среди них центральное место в эстетике театра Но (能楽) занимает категория *ю:гэн* 幽玄, обычно переводимая как «сокровенный», «таинственный», «мистический». Драматург и актер Дзэами Мотокиё: 世阿弥元清 (1363–1433) в «Предании о цветке стиля» (風姿花伝, «Фу:си кадэн», 1418 гю) включает *ю:гэн* в триаду основных принципов сценического искусства Но, а именно: *ю:гэн* – хана – *мономанэ*.

Понятие *хана* 花 («цветок») обозначает сценическое обаяние и харизматическое воздействие исполнителя на зрителя, тогда как *мономанэ* 物真似 («подражание») подразумевает актерскую игру как художественное подражание сущности изображаемого, а не его внешней форме. Дзэами подчеркивает, что в подлинном мастерстве подражание достигает такой степени совершенства, при которой необходимость сознательного стремления к сходству исчезает, поскольку актер «становится самим предметом изображения», и тогда «цветок» возникает естественным образом [Дзэами 1989, 132]. Эстетические категории, сформировавшиеся в контексте «Гэндзи моногатари», не только нашли отражение в сценической практике, но и претерпели историческую трансформацию, заложив основы новой художественной системы – театра Но.

Помимо философско-эстетических концепций, «Повесть о Гэндзи» глубоко укоренена в религиозных представлениях эпохи Хэйан. В интеллектуальной и духовной

жизни того времени ведущую роль играли две буддийские школы – Тэндай и Сингон [Боронина 1981, 50]. Существенное влияние на мировоззрение хэйанского общества оказывал и синтоизм, что находит отражение в многочисленных эпизодах романа, связанных с синтоистскими праздниками, обрядами и ритуальными практиками.

Для религиозного сознания эпохи Хэйан было характерно представление о мире как о пространстве, населенном демонами и духами, включая бесплотные сущности *моно-но кэ* 物の怪. Широко бытовало убеждение в возможности магического воздействия на человека посредством заклинаний, а также вера в то, что душа (*тамаси* 魂) способна временно покидать тело, свободно перемещаться и причинять вред окружающим [Яковенко 2018, 184]. Особое значение имел феномен *горё*: 御霊 – мстительных духов умерших, которым приписывали способность вызывать эпидемии, стихийные бедствия и иные социальные и личные катастрофы. Наряду с духами умерших в хэйанской демонологии выделялись и *икирё*: 生霊 – духи живых людей, покидающие тело. Хрестоматийным примером *икирё*: в «Гэндзи моногатари» является образ госпожи Рокудзё 六条御息所, чей дух, покидая тело, насылает загадочную болезнь на соперницу, госпожу Аои [Pulvers 1978, 189].

Значительную роль в регуляции отношений человека с внешним миром играло учение *оммё:до*: 陰陽道, основанное на гадательно-заклинательных практиках. Его служители принимали участие в религиозных мероприятиях как буддийского, так и синтоистского характера; повседневная жизнь общества руководствовалась разветвленной системой астрологических, геомантических и прочих предписаний [Соколова-Делюсина 1992, 12]. Гадателей и монахов призывали в случаях болезней, для изгнания злых духов и проведения очистительных ритуалов. Перечисленные религиозные и магикоритуальные представления нашли отражение не только в «Повести о Гэндзи», но и в театральных постановках, созданных на ее основе, что свидетельствует о преемственности мировоззренческих установок между литературной и сценической традициями.

Устойчивый интерес к «Повести о Гэндзи» на протяжении многих столетий стал важной предпосылкой для ее сценических адаптаций, поскольку драматурги, равно как и литераторы, традиционно обращались к сюжетам и образам, восходящим к классическому наследию японской старины. В российском японоведении регулярно публикуются научные статьи и доклады, посвященные «Гэндзи моногатари», однако вопрос влияния данного произведения на развитие японского театра до сих пор изучен недостаточно. Между тем, например, пьеса театра Но «Госпожа Аои» (葵の上, «Аоино уз») принадлежит к числу наиболее известных сценических интерпретаций «Повести о Гэндзи»; ее перевод на русский язык см. в издании: [Ёкёку 1979].

Мы попытаемся проанализировать, каким образом философские концепции, заложенные в «Гэндзи моногатари», были переосмыслены и воплощены в эстетической системе театра Но, а также определить значение данного синтеза для более глубокого понимания японской философской традиции в целом.

О театре Но

Японский театр Но формировался в тесном взаимодействии с религиозными представлениями, прежде всего с буддизмом. В условиях усиления влияния воинского сословия широкое распространение получило дзэн-буддийское учение, которое проникло во все слои общества и оказало заметное воздействие на художественную культуру, в том числе на театральное искусство [Анарина 2008, 141].

Ранние формы театра Но восходят к представлениям *саругаку-но но*: 猿楽の能, представлявшим собой уличные зрелища развлекательного характера, ориентированные на самую широкую аудиторию. Исполнители нередко выступали на религиозных празднествах, когда паломники собирались на территории храмов [Гришелева 1977, 12]. Именно этим объясняется устойчивая связь театра Но с религиозной архитектурой: сценическое пространство по своей структуре и символике напоминает храмовое сооружение и изначально осмыслялось как особое сакрализованное место.

В дальнейшем взаимодействие театра Но с религией лишь усиливалось. Во-первых, актеры и труппы, находившиеся под покровительством буддийских храмов и синтоистских святилищ, имели доступ к буддийским и светским литературным текстам, в результате чего бытово-развлекательный характер ранних пьес постепенно сменился философско-религиозным [Ёкёку 1979, 8]. Во-вторых, буддийские идеи стали неотъемлемой частью драматургии Но. «Буддийские выражения, целые отрывки из буддийского писания разбросаны по всему тексту, составляя скрытую или явную основу содержания; тематика пьес, независимо от сюжета, по своей сути является буддийской» [Конрад 1978, 370]. В результате зрительское восприятие театра Но также претерпело изменения: сценическое действие стало осмысляться не как развлекательное зрелище, а как форма духовного наставления. Сцена превратилась в сакральное пространство, в котором происходит соприкосновение мира живых и мира потустороннего, что определило специфику эстетики и философской направленности театра Но в целом.

В пьесах обыгрываются три базовые буддийские установки: во-первых, представление о жизни как страдании, коренящемся в жажде бытия; во-вторых, идея пагубности потворства собственным страстям; в-третьих, утверждение возможности преодоления страдания через освобождение от привязанностей [Анарина 1979, 25]. Беатрис Судзуки выделяет семь ключевых аспектов религиозного мировоззрения, представленных в театре Но: 1) идея взаимопроникновения двух миров по обе стороны смерти; 2) представление о возможности содействия умершим в достижении состояния Будды посредством чтения сутр; 3) признание равной способности всех существ, включая растения и животных, к достижению состояния Будды; 4) допущение спасения даже «злых существ», в том числе демонов; 5) концепция онтологического единства всех живых существ и Будды; 6) вера в Чистую Землю; 7) вера в милосердие бодхисаттв [Горегляд 2001, 309]. В целом буддийское мировоззрение в театре Но формировалось на основе нескольких ключевых компонентов, к которым относятся культ Будды Амида (Амитабхи), особое почитание «Лотосовой сутры», а также элементы эзотерического буддизма *миккё*: [Tyler 1987, 23]. Совокупность этих доктринальных и ритуальных элементов определила философскую глубину и символическую насыщенность театра Но, а также специфику его эстетического языка.

В начале XIV в. театральные представления, организуемые с целью сбора средств на строительство и ремонт храмов, получили название *кандзин-но*: 勧進能. В их рамках особой популярностью пользовались пьесы о демонах и призраках, а также произведения, направленные на совершение молитв за умерших и спасение душ тех, кто, согласно буддийским представлениям, оказался в аду [Сува 2017, 50]. Именно в этом контексте сформировалась характерная для театра Но драматургическая модель, в основе которой лежит встреча живого человека с духом умершего. Как правило участниками этой встречи являются дух и буддийский монах, между которыми разворачивается диалог; итогом такого общения становится достижение духом состояния просветления.

Разработка данной классической драматургической структуры во многом связана с деятельностью Дзэами Мотокиё: . В результате его художественных и теоретических изысканий оформился тип пьес *мугэн-но*: 夢幻能 («пьесы о призрачных видениях»), в которых *ситэ* 仕手, («главный актер»), выступающий в образе духа, достигает просветления при содействии буддийского монаха – ваки 脇 («второстепенный персонаж»). Начало второй части подобных пьес нередко сопровождается совершением ритуала *куё*: 供養 по просьбе духа [Chudnow 2017, 4].

Мотив обращения к душам умерших особенно ярко проявляется в пьесах типа *сюрамоно* 修羅物 («пьесы о воинах»), в которых изображается посмертное страдание и последующее просветление погибших воинов, прежде всего участников конфликта между домами Тайра и Минамото (1180–1185). Подобные произведения обладают не только выразительным религиозным содержанием, но и ритуально-мемориальной функцией, выступая в роли поминальных служб *куё*: , призванных умиротворить душу умершего.

«Гэндзи моногатари» и Но: дух Рокудзэ:-но мясудокоро

Яманака Рэйко выделяет около пятнадцати пьес театра Но, так или иначе связанных с «Гэндзи моногатари»; данный корпус произведений принято обозначать термином *гэндзи-но*: 源氏能 [Яманака 2017, 29]. Часть этих пьес называется по именам женских персонажей повести; таковы «Ю:гао» 夕顔, «Аои-но узэ» 葵上, «Укифунэ» 浮舟, «Уцусэми» 空蝉 и др. Другая группа пьес названа по *мэйсё* 名所, «известным местам», связанным с событиями «Повести о Гэндзи»; таковы «Сумиёси мо:дэ» 住吉詣, «Сума Гэндзи» 諏磨源氏 и др. Согласно классификации Джанет Эмили Гофф, пьесы могут быть также систематизированы по центральным действующим лицам [Goff 1991, 9]: Уцусэми («Уцусэми», «Го» 碁); Ю:гао («Ю:гао», «Хадзитоми» 半蔀, «Тамакадзура» 玉鬘); Рокудзэ: («Аои-но узэ», «Но-но мия» 野宮, «Сикими тэнгу» 式見天狗); Гэндзи («Сума Гэндзи»); Акаси («Сумиёси мо:дэ»); Отиба («Отиба» 落葉, «Дарани Отиба» 陀羅尼落葉); Укифунэ («Укифунэ», «Коама Укифунэ» 木霊浮舟); Мурасаки Сикибу («Гэндзи Куё:» 源氏供養). Из данного корпуса произведений в современном репертуаре театра Но сохраняются «Хадзитоми», «Ю:гао», «Аои-но узэ», «Но-но мия», «Сума Гэндзи», «Сумиёси мо:дэ», «Тамакадзура», «Го», «Отиба», «Укифунэ», «Гэндзи куё:» [Баба 1995: 6].

Ряд эпизодов «Гэндзи моногатари» оказался особенно востребованным для театральной адаптации вследствие присутствия в повествовании потустороннего духа. Речь идет о сюжетной линии, связанной с образом госпожи Рокудзэ:-но мясудокоро. Ниже мы рассмотрим драматические произведения, так или иначе связанные с данным персонажем, расположенные в соответствии с развитием сюжета «Повести о Гэндзи».

Первая одержимость: пьеса «Ю:гао» («Вечерний лик»). В «Повести о Гэндзи» образ госпожи Рокудзэ: впервые возникает в главе «Ю:гао» («Вечерний лик»), однако характер взаимоотношений героини с принцем Гэндзи остается в значительной степени неразвернутым. Мурасаки Сикибу ограничивается кратким описанием того, как Гэндзи увлекается этой женщиной, преодолевает ее сопротивление, а затем довольно быстро теряет к ней интерес. Ю:гао – прозвище новой возлюбленной Гэндзи, и именно в данном эпизоде Рокудзэ:-но мясудокоро впервые проявляется в облике злобного духа, что объясняется ее неуправляемой ревностью. Действие разворачивается ночью в доме Ю:гао, где нет прислуги; рядом нет и шаманов-заклинателей, на помощь никто не приходит, и Ю:гао умирает на руках у Гэндзи.

В пьесе «Ю:гао» события относятся к гораздо более позднему времени. Группа странствующих монахов с острова Кюсю по пути из святилища Ивасимидзу Хатимангу: 石清水八幡宮 проходит по столичной Пятой линии. Один из монахов слышит голос женщины, доносящийся из заброшенной усадьбы, где некогда жила Ю:гао. Женщина печально пересказывает монаху историю Ю:гао и сообщает, что та погибла из-за злобного духа госпожи Рокудзэ:. Завершив рассказ, женщина раскрывает свою подлинную сущность, называя себя Ю:гао, после чего исчезает.

Считается, что происхождение монахов отсылает к месту, откуда Гэндзи в свое время перевез в столицу дочь Ю:гао по имени Тамакадзура [Ватанабэ 2010, 202]. Кроме того, Тамоцу Ватанабэ выдвигает предположение, согласно которому пьеса может быть интерпретирована как своеобразная «литературная прогулка» по поэтическим местам: сначала по топосам, связанным с «Исэ моногатари» 伊勢物語 («Повесть из Исэ», X в.), таким как храм Унрин-ин 雲林院 и местность Мурасаки-но 紫野, а затем и по пространствам «Гэндзи моногатари», включая святилище Камо 賀茂神社 и Тадасу-но мори 紵の森 [Там же, 203]. Ассоциативная связь между двумя повестями также подтверждается традиционным приписыванием авторства «Исэ моногатари» поэту Аривару-но Нарихира 在原業平 (825–880), которого нередко рассматривают в качестве одного из прототипов образа Хикару Гэндзи.

В драме «Ю:гао» сценическое действие строится как воспоминание о конкретной героине «Повести о Гэндзи»: в пьесе отсутствуют как сам принц Гэндзи, так и Рокудзэ:-но мясудокоро, однако предполагается, что зритель уже знаком с соответствующим

литературным контекстом. Центральным мотивом пьесы становится утешение погибшей Ю:гао и спасение ее от страданий. В пьесе неоднократно упоминается «Лотосовая сутра» (法華經, «Хоккэ-кё:»), занимающая одно из ключевых мест в японской буддийской традиции и символизирующая здесь возможность духовного освобождения через молитвенное чтение.

С философской точки зрения пьеса «Ю:гао» демонстрирует характерное для театра Но смещение акцента с событийного ряда на внутреннее, экзистенциальное измерение человеческого переживания. В отличие от повести, где трагедия Ю:гао разворачивается как следствие страстей живых людей – любви, ревности, непостоянства чувств, – сценическая интерпретация переводит фокус на посмертие и возможность спасения. Отсутствие на сцене как принца Гэндзи, так и Рокудзё:но мясудокоро подчеркивает буддийское понимание иллюзорности индивидуального «я»: люди, ставшие источником страдания, утрачивают значение, тогда как сама память о пережитом страдании продолжает существовать в форме духа. Таким образом, ревность Рокудзё: и гибель Ю:гао в пьесе переосмысливаются не как результат личного конфликта, а как проявление *бонно*: 煩惱, омрачающих страстей, привязывающих сознание к сансаре. Спасение же достигается не через разрешение конфликта между персонажами, а посредством буддийской практики – чтения «Лотосовой сутры», выступающей здесь в качестве универсального средства освобождения. Память, молитва и ритуал заменяют собой драматическое действие, а сцена становится пространством перехода от страдания к просветлению.

Вторая одержимость: пьеса «Аои-но узэ» («Госпожа Аои»). В главе «Аои» 葵 («Мальва») народная молва приписывает мучения супруги Гэндзи – госпожи Аои – воздействию злобного духа *онрё*: 怨霊 и возлагает ответственность на Рокудзё:но мясудокоро. Дорис Барген выдвигает интерпретацию, согласно которой феномены одержимости духом и экзорцизма в хэйанской литературе могут рассматриваться как ответ на социальную несправедливость и психологическое подавление женщины [Barген 1988, 96]. Данная трактовка представляется применимой и к образу Рокудзё:но мясудокоро, чья разрушительная одержимость формируется на почве унижения и утраты социального и эмоционального статуса.

Кульминационным моментом, предопределившим трансформацию внутреннего конфликта Рокудзё: в сверхъестественную агрессию, становится эпизод, известный как «спор из-за карет» (*курума-но арасоэ* 車の争), произошедший во время праздника святилища Камо, на который съехались представители придворной знати. Свита госпожи Аои вытесняет повозку Рокудзё:но мясудокоро, лишая ее почетного места и внимания со стороны Гэндзи. Символическое вытеснение в пространстве праздника оборачивается унижением, которое Рокудзё: переживает особенно остро. Усиливающим фактором становится известие о беременности Аои, окончательно подрывающее психологическое равновесие отвергнутой женщины.

Во время родов госпожи Аои душа Рокудзё:но мясудокоро покидает тело, что в тексте описывается как радикальное и пугающее преобразование: «И голос и поведение больной – все неузнаваемо изменилось... Гэндзи вдруг понял, что перед ним мясудокоро» [Гэндзи 2010, 177]. Аои умирает, успев произвести на свет сына Гэндзи – Югири. Сама же Рокудзё:, осознав содеянное, впадает в состояние глубокого внутреннего кризиса, сопровождаемого чувством отвращения к себе.

В пьесе «Аои-но узэ» изображается сверхъестественное противостояние между больной супругой принца Гэндзи и мстительным духом его бывшей возлюбленной, движимым разрушительной ревностью. Ревность Рокудзё: интерпретируется как слепое и всепоглощающее негодование гордой женщины. Существенной особенностью сценической реализации пьесы является отсутствие актера, исполняющего роль госпожи Аои: ее присутствие обозначается посредством кимоно с короткими рукавами *косодэ* 小袖, разложенного на полу сцены. Подобное решение подчеркивает предельную телесную и экзистенциальную уязвимость персонажа, превращая Аои скорее в символ страдающего тела, чем в активного участника действия. Госпожа Аои

показана ослабленной вследствие болезни и родов; в представлениях эпохи Хэйан подобное состояние рассматривалось как период, делавший женщину восприимчивой к воздействию злых духов, что обуславливало необходимость проведения ритуалов их изгнания [Bargen 1986, 16].

Драматургический центр пьесы образует встреча шаманки-мико 巫女 Тэрухи 照日, выполняющей обряды изгнания злых духов, и духа Рокудзё:но мясудокоро [Waley 1965, 180]. Согласно распространенной интерпретации, в первой части пьесы разворачивается противостояние между двумя женщинами – Аои и Рокудзё; тогда как во второй части конфликт трансформируется в столкновение между мстительным духом и медиумом Ёкокава, осуществляющим экзорцистский ритуал [Кандзэ 2017, 1].

Появление духа Рокудзё:но мясудокоро на сцене сопровождается словами: «Три повозки помогут выбраться из пламенем объятной земной обители. Но что поможет мне? Карета сломана – убогое жилище, и на плетне – цветы “вечерний лик”...?» [Ёкёкку 1979, 244]. Монолог насыщен многослойной символикой, что подчеркивает философскую глубину пьесы. Как отмечает театровед Тамоцу Ватанабэ, образ повозки или кареты (*курума* 車), здесь мотив «трех повозок» соотносится с буддийским учением (притча о горящем доме из «Лотосовой сутры»); данный образ кочует из одной пьесы Но в другую, каждый раз напоминая о духовных муках Рокудзё:. Во-вторых, карета напрямую отсылает к эпизоду «спора карет» из «Повести о Гэндзи», символизируя исходную травму, ставшую причиной трансформации героини в мстительный дух. В-третьих, упоминание цветов «вечерний лик» устанавливает интертекстуальную связь с пьесой «*Ю:гао*» и тем самым объединяет различные эпизоды повести в единое драматургическое и философское пространство [Ватанабэ 2010, 22].

Образ Рокудзё:но мясудокоро на сцене раскрывается посредством характерной для театра Но двойной актерской репрезентации. В первой части пьесы актер появляется как *маэдзитэ* 前仕手 («исполнитель первой части»), используя маску благородной женщины *дэйган* 泥眼, тогда как во второй части выступает как *нотидзитэ* 後仕手 («исполнитель второй части») уже в демонической маске *ханья* 般若, традиционно ассоциируемой с женской ревностью и одержимостью [Shirane 2007, 927]. Подобная трансформация является типичной для драматургии Но: в ходе взаимодействия с *ваки* персонаж *ситэ* постепенно раскрывает свою подлинную сущность, а его подавленные чувства и внутренние конфликты получают внешнее, зримое выражение.

В случае Рокудзё:но мясудокоро переход от облика знатной дамы к демонической форме сопровождается состоянием аффекта, в котором на поверхность выходят накопленные чувства ревности, обиды и унижения – именно они удерживают дух в состоянии страдания и препятствуют его умиротворению. Шаманка Тэрухи использует священный лук *адзуса* 梓, традиционный инструмент заклинателей, предназначенный для призвания и визуализации духов [Каваниси 2000, 28]. Кульминацией ритуального взаимодействия становится *мондо*: 問答 («вопрос – ответ») – буддийский диалог, в ходе которого один из участников постигает сущность учения. Посредством этого диалога духу Рокудзё:но мясудокоро даруется утешение, а ее разрушительный гнев трансформируется в состояние покоя. В финале пьесы дух исполняет танец, клянется более не возвращаться в мир живых и символически преображается из демонического существа в просветленного будду [Ватанабэ 2010, 31]. Таким образом, экзорцизм в пьесе «*Аои-но уэ*» предстает не актом насильственного изгнания, а процессом философско-религиозного преображения, в котором страдание осмысливается, артикулируется и, в конечном итоге, преодолевается посредством ритуала.

Смирение: Но-но мия («Святылище Но-но мия»). Осознав, что ее неконтролируемая ревность проявилась в разрушительной сверхъестественной форме, Рокудзё:но мясудокоро добровольно покидает императорский двор вместе с дочерью и проводит остаток жизни в уединенном духовном созерцании в святылище Исэ [Neblett 2011, 121]. Святылище Но-но мия 野宮, где Рокудзё:но мясудокоро с дочерью совершают очистительные ритуалы перед отбытием в Исэ, становится местом ее прощания с принцем Гэндзи. Эти

события описаны в главе «Сакаки» 賢木 «Повести о Гэндзи» и послужили основой для пьесы «Но-но мия».

В центре действия пьесы находится встреча странствующего монаха с благородной дамой, пребывающей в Но-но мия; впоследствии выясняется, что эта женщина является духом Рокудзё:-но мясудокоро [Аmano 2017, 93]. Тем самым в драматургическое повествование вводится новая точка зрения на отношения Рокудзё: и Гэндзи – точка зрения женщины, уже находящейся за пределами земного существования.

В «Гэндзи моногатари» принц принимает решение разорвать отношения с Рокудзё:, осознав, что именно ее дух стал причиной гибели госпожи Аои. Тем не менее он продолжает навещать Рокудзё: в Но-но мия и, узнав о ее намерении отправиться в Исэ, направляет письмо с просьбой остаться в столице. В социально-культурном контексте эпохи Хэйан подобные действия следует интерпретировать не как проявление глубокой личной привязанности, а как ритуализованное соблюдение придворного этикета и культура чувствительности: утешая Рокудзё:, Гэндзи стремится избежать репутации бессердечного человека, что соответствует нормативным представлениям о благородном поведении. Однако в пьесе «Но-но мия» дух Рокудзё:-но мясудокоро вспоминает визиты Гэндзи как доказательство его искренней любви, что свидетельствует об идеализации их отношений в памяти женщины спустя столетия после ее смерти [Shirane 2007, 1006]. Этот сдвиг интерпретации принципиален: драматургия Но не столько воспроизводит фабулу первоисточника, сколько переосмысливает ее в категориях буддийской рефлексии о памяти, привязанности и иллюзорности мирских чувств.

При этом скорбь и обида Рокудзё: в пьесе приобретают форму тихого, смиренного страдания. В драмах Но, посвященных женским образам, любовь почти неизбежно оказывается трагической, поскольку мужская привязанность представляется непостоянной. Такое художественное решение отражает реальные социальные практики эпохи Хэйан, в том числе форму брачных отношений *цумадои* 妻問 («посещение жены»), предполагающую отсутствие стабильного совместного быта. Однако непостоянство мужчины не становится предметом открытого осуждения со стороны героинь: напротив, оно получает философское оправдание через буддийскую идею преходящего *мудзё:* 無常. Таким образом, пьеса «Но-но мия» демонстрирует переход от эмоциональной драмы ревности и утраты к созерцательному принятию бренности мира, где личная боль преобразуется в путь духовного очищения и освобождения от страстной привязанности.

Другие пьесы о «Гэндзи моногатари»

Далее мы дадим краткий обзор и комментарий к ряду пьес театра Но, основанных на «Гэндзи моногатари» с целью выявления особенностей их драматургического построения и формулирования выводов о характере взаимовлияния литературного источника и сценической традиции.

«Укифунэ». Странствующий монах встречает в Удзи 宇治 дух Укифунэ, который повествует о трагической истории своей жизни и о страданиях мужчин, соперничавших за ее любовь. Стремясь избавиться от мучительного любовного треугольника, Укифунэ попыталась покончить с собой, бросившись в реку Удзи. Будучи спасенной, она приняла обет и удалилась в Оно 小野, где стала монахиней. Монах отправляется туда для совершения поминальных обрядов, после чего дух Укифунэ является вновь, выражая благодарность за ритуалы, освободившие ее душу от посмертных страданий.

«Сума Гэндзи». По пути в святилище Исэ Фудзивара-но Окинори из Миядзаки встречает старца, который рассказывает ему о судьбе принца Гэндзи и любуется цветением сакуры у залива Сума. Впоследствии становится ясно, что старец является воплощением духа самого Гэндзи. Исполнив изящный танец и восхвалив красоту пейзажей Сума, дух объявляет, что сошел с небес ради спасения живых существ, после чего исчезает.

«**Тамакадзура**». Женщина, управляющая лодкой на реке Хацусэ 初瀬川, сопровождает странствующего монаха к храму Хацусэдэра 初瀬寺, цитируя стихотворение, приписываемое Укон – служанке матери Тамакадзуры, Ю:гао. В ее рассказе раскрывается жизненный путь Тамакадзуры. Позднее женщина открывает свою истинную сущность как дух Тамакадзуры, раскаивается в прошлых заблуждениях и достигает просветления.

«**Го**». Дух женщины по прозвищу Уцусэми вместе с падчерицей разыгрывает партию в игру го перед монахом из восточных провинций, остановившимся на постоялом дворе Сандзё: Кё:гоку. Ночью монах читает молитвы об упокоении Уцусэми, пока призрачные фигуры продолжают игру; к утру они исчезают, оставляя сцену пустой.

«**Хадзитоми**». Во время службы в храме Унрин-ин перед монахом появляется женщина, возлагающая на алтарь цветы ю:гао. Затем раскрывается, что это дух Ю:гао, который исполняет танец и вспоминает свою последнюю встречу с принцем Гэндзи.

«**Отиба**». Странствующий монах прибывает в деревню Оно в провинции Ямасиро, где молится о погребении Укифунэ. К нему обращается женщина из деревни и упрекает, что он молится только об Укифунэ, хотя здесь же находятся также останки другой женщины, Отибы. Женщина открывает, что она и есть Отиба, и тогда монах совершает заупокойную службу, чтобы освободить ее дух.

На основании рассмотренных пьес можно выделить ряд устойчивых закономерностей во взаимодействии театра Но и «Гэндзи моногатари». В центре драматургического действия, как правило, оказывается встреча странника – чаще всего монаха – с духом персонажа повести, временно принявшим человеческий облик. В ходе их диалога воспроизводится фрагмент повествования «Гэндзи моногатари», при этом место действия, как правило, соотносено с конкретными географическими локусами, уже зафиксированными в тексте повести. Кульминационным моментом становится «узнавание», в ходе которого раскрывается истинная природа встреченного персонажа как духа героя «Гэндзи моногатари». Получив сочувствие со стороны путника и зрителей, дух благодаря совершению поминальных обрядов освобождается от посмертных страданий и достигает состояния будды. В рамках жанровой классификации театра Но большинство рассмотренных произведений относится к «пьесам о безумных», в частности к поджанру *онна-моногуруи* 女物狂 («безумная женщина») [Chudnow 2017, 118].

«**Гэндзи куё:**» («**Поминальная служба по Гэндзи**»). Известно, что уже в конце периода Хэйан была совершена одна из поминальных служб по «Гэндзи моногатари»; хотя она не являлась первой, именно ее, по-видимому, следует рассматривать как отправную точку формирования традиции *Гэндзи куё:* – особой формы ритуально-литературной практики. Согласно распространенному представлению, как автор повести Мурасаки Сикибу, так и ее читатели, вовлекаясь в художественный вымысел, оказывались причастны греху, что требовало искупления посредством переписывания «Лотосовой сутры» и молитв о спасении [Мукаса 2008, 194].

В основе подобного понимания лежит буддийская идея, что художественный вымысел, будучи продуктом воображения, может рассматриваться как форма лжи и тем самым нарушать религиозные запреты. Эта установка восходит к размышлениям китайского поэта Бо Цзюй-и (772–846) о грехе *кё:гэн киго* 狂言綺語 («слова безумца, речи красная»). В буддийской традиции термин *киго* обозначает «цветистую речь» и относится к числу десяти тяжких проступков [Трубникова 2013, 293]; совершение *киго* приписывалось и Мурасаки Сикибу как создательнице художественного текста.

Именно данной проблемке посвящена пьеса «Гэндзи куё:» 1592 г. В ней дух Мурасаки Сикибу является в храме Исияма-дэра 石山寺, где, согласно преданию, была создана «Повесть о Гэндзи», и обращается с просьбой совершить поминальные службы по главному герою ее произведения – Хикару Гэндзи. После обряда дух Мурасаки исполняет танец, посвященный ее собственному литературному творению. Текст пьесы насыщен отсылками к буддийским представлениям о непостоянстве, *мудзё:*, осмысляет процесс письма и содержит упоминания многих глав «Гэндзи моногатари».

Кульминацией драмы становится откровение: Мурасаки Сикибу является воплощением бодхисаттвы Кандзэон 觀世音菩薩, кому и посвящен храм Исияма-дэра [Яманака 2017, : 36]. Таким образом, пьеса предлагает альтернативную интерпретацию судьбы писательницы, противопоставленную бытовавшему в традиции мнению о её посмертном наказании за создание «лживого» и «порочного» произведения. В соответствии с эстетикой и религиозной функцией театра Но, сценическое действие становится актом спасения души, демонстрируя возможность трансформации художественного вымысла из источника греха в путь духовного освобождения.

Заключение

Проведенное исследование позволяет рассмотреть «Гэндзи моногатари» и театр Но не как изолированные феномены японской культуры, а как элементы единого философско-эстетического пространства, в рамках которого литературная традиция эпохи Хэйан получила дальнейшее развитие и переосмысление на театральной сцене. Анализ пьес театра Но, основанных на эпизодах «Повести о Гэндзи», показывает, что речь идет не о простом заимствовании сюжетов или персонажей, но о глубокой трансформации исходного текста в соответствии с религиозно-философскими установками более позднего времени.

Философские концепции, заложенные в «Гэндзи моногатари», в театре Но подвергаются существенному переосмыслению. Если в повести трагизм человеческого существования переживается через эстетическое созерцание и эмоциональный отклик, то в театре Но он приобретает сотериологическое измерение. Страдание персонажей интерпретируется уже не только как экзистенциальное переживание, но и как следствие кармических связей, требующих религиозного разрешения. Таким образом, эмоциональная глубина хэйанской литературы оказывается включенной в буддийскую модель спасения.

Особое значение в этом контексте приобретает фигура духа – центрального персонажа большинства *Гэндзи-но*. Дух в театре Но становится медиатором между миром живых и мертвых, прошлым и настоящим, литературной памятью и ритуальной практикой. Его появление на сцене воплощает буддийское представление о взаимопроникновении миров и о возможности достижения просветления посредством сострадания, молитвы и правильного понимания. Встреча странствующего монаха и духа персонажа «Гэндзи моногатари» символизирует не только диалог между живым и мертвым, но и философский акт осмысления страдания как пути к освобождению.

Тем самым театр Но выступает пространством философского синтеза, в котором эстетика хэйанской чувствительности соединяется с буддийской доктриной непостоянства и идеей спасения. Литературный текст «Гэндзи моногатари» оказывается не законченным произведением, а живой традицией, продолжающей существовать в ритуале, сценическом действе и философском размышлении. Театр Но не только сохраняет культурную память о повести, но и придает ей новое онтологическое измерение, переводя индивидуальные человеческие переживания в универсальную модель буддийского понимания мира. Таким образом, взаимодействие «Гэндзи моногатари» и театра Но демонстрирует характерный для японской философской традиции путь развития культуры, при котором художественный текст становится средством религиозного и экзистенциального постижения, а искусство – формой философского опыта.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аmano 2017 – Аmano Фумио. Ногаку мэйсакусэн: гэмбун гэндайгояку [Избранные шедевры театра Но: оригинальный текст и современный перевод]. Токио: Кадокава, 2017 (*Selected Noh Plays with Modern Japanese Translation*, in Japanese).

Ёкёку 1979 – Ёкёку. Классическая японская драма. М.: Наука, 1979 (*Yokyoku. The Classical Japanese Drama*, Russian Translation).

- Боронина 1981 – *Боронина И.А.* Классический японский роман. М.: Наука, 1981 (Boronina, Irina A., *The Classical Japanese Novel*, in Russian).
- Горегляд 2001 – *Горегляд В.Н.* Японская литература VIII–XVI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001 (Goreglyad, Vladislav N., *Japanese Literature in 8th – 16th Centuries*, in Russian).
- Гришелева 1977 – *Гришелева Л.Д.* Театр современной Японии. М.: Искусство, 1977 (Grishel'eva, Lidia D., *The Modern Japanese Theater*, in Russian).
- Гэндзи 2010 – *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи. В 3 т. / Пер. с яп., вступ. ст., приложение и коммент. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. СПб.: Гиперион, 2010 (*The Tale of Genji*, Russian Translation).
- Дзэами 1989 – *Дзэами Мотокиё.* Предание о цветке стиля. Фуси кадэн. М.: Наука, 1989 (Zeami Motokiyo, *Fushi Kaden*, Russian Translation).
- Конрад 1978 – *Конрад Н.И.* Избранные труды. Литература и театр. М.: Наука. 1978 (Konrad, Nikolai I., *Selected Works. Literature and Theater*, in Russian).
- Waley, Arthur (1965) *The No Plays of Japan*, George Allen & Unwin Ltd., London.

Ссылки – References in Russian and Japanese

- Анарина 2008 – *Анарина Н.Г.* История японского театра. М.: Наталис, 2008.
- Баба 1995 – *Баба Акико.* Гэндзи моногатари то но: Мияби кара ю:гэн но сэкай э [Гэндзи моногатари и Но. От эстетики мияби в мир югэн]. Токио: Фудзингахося, 1995.
- Ватанабэ 2010 – *Ватанабэ Тамоцу.* Но наби: дарэмэ осиетэ курэнакатта но но миката [Но-навигатор: способ смотреть Но, которому вас никто не учил]. Токио: Магадзин хаусу, 2010.
- Каваниси 2000 – *Каваниси Тоодзин.* Аои-но уэ [Госпожа Аои]. Токио: Хакурюся, 2000.
- Кандзэ 2017 – *Кандзэ Киёкадзу.* Аои-но уэ [Госпожа Аои]. Токио: Хиноки, 2017.
- Мукаса 2008 – *Мукаса Акира.* Гэндзи Куё то Фугэн дзюрасэцу нёдо [Панихида по Гэндзи и статуи Десяти Ракшаси]. // Гэндзи моногатари то эдо бунка [Повесть о Гэндзи и культура Эдо] / Под ред. Кодзима Наоко, Коминэ Кадзуки, Ватанабэ Кэндзи. Токио: Синваса, 2008. С. 191–208.
- Соколова-Делюсина 1992 – *Соколова-Делюсина Т.Л.* Приложение // *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи. В 5 т. Т. 5. М.: Наука, 1992.
- Сува 2017 – *Сува Харуо.* Но кёгэн но тандзэ [Рождение Но и Кёгэн]. Токио: Касама сёин, 2017.
- Трубникова 2013 – *Трубникова, Н.Н.* «Путь песен» и «Путь Будды»: монашеский взгляд на японскую поэзию в «Собрании песка и камней» // Япония. Ежегодник. 2013. Вып. 42. С. 290–311.
- Хосоки 2007 – *Хосоки Икюё.* Гэндзи моногатари мияби но сэкай дзёсё [Повесть о Гэндзи: «Мир эlegantности». Пролог]. Акита: Сёси фурура, 2007.
- Яковенко 2018 – *Яковенко С.В.* Отражение веры в сверхъестественное у японцев периода Хэйан (794–1185) // Россия и АТР: научный журнал. 2018. № 3 (101). С. 182–192.
- Яманака 2017 – *Яманака Рэйко.* Гэндзи моногатари то Но [Повесть о Гэндзи и Но] // Синдзидай эно гэндзигаку [Изучение Гэндзи новой эпохи] / Под ред. Сукэгава Ко:итиро, Татэйси Кадзүхиро, Хидзиката Ё:ити, Мацуока Томаюки. Токио: Тикуруинся, 2017. С. 29–54.

References

- Anarina, Nina G. (2008) *The History of Japanese Theater*, Natalis, Moscow (in Russian).
- Baba, Akiko (1995) *The Tale of Genji and Noh: from “Miyabi” to the world of “Yugen”*, Fujingahosha, Tokyo (in Japanese).
- Bargen, Doris G. (1986) ‘Yūgao: A Case of Spirit Possession in “The Tale of Genji”’, *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, Vol. 19 (3), pp. 15–24.
- Bargen, Doris G. (1988) “Spirit Possession in The Context of Dramatic Expressions of Gender Conflict: The Aoi Episode of The Genji monogatari”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 48 (1), pp. 95–130.
- Caddeau, Patrick W. (2006) *Appraising Genji: literary criticism and cultural anxiety in the age of the last samurai*, SUNY Press, New York.
- Chudnow, Matthew T. (2017) *Soteriology in the Female-Spirit Noh Plays of Konparu Zenchiku*, PhD Thesis, University of California, Irvine.
- Goff, Janet E. (1991) *Noh Drama and The Tale of the Genji: The Art of Allusion in Fifteen Classical Plays*, Princeton University Press.
- Hosoki, Ikuyo (2007) *Introduction to the world of “Miyabi” in The Tale of Genji*, Shoshi furora, Akita (in Japanese).
- Kanze, Kiyokazu (2017) *Aoi-no Ue*, Hinoki shoten, Tokyo (in Japanese).
- Kawanishi, Toojin (2000) *Aoi-no Ue*, Hakuryusha, Tokyo (in Japanese).

Mukasa, Akira (2008) “The Genji Kuyo and the images of Fugen and the Ten Demon Daughters”, Kojima Naoko, Komine Kazuaki, Watanabe Kenji, eds., *The Tale of Genji and the culture of Edo*, Shinwasha, Tokyo, pp. 191–208 (in Japanese).

Neblett, Robert (2011) *Dramaturgical Crossroads and Aesthetic Transformations: Modern and Contemporary Adaptations of Classical Japanese Nō Drama*, PhD Thesis, Washington University, Saint Louis.

Pulvers, Solrun Hoaas (1978) *The Noh Mask and the Mask Making Tradition*, Masters Thesis, The Australian National University, Canberra.

Shirane, Haruo (2007) *Traditional Japanese literature: an anthology, from beginnings to 1600*, Columbia University Press, New York.

Sokolova-Delyusina, Tatyana L. (1992) “Appendix”, Sokolova-Delyusina, Tatyana L., Trans., *The Tale of Genji*, Vol. 5, Nauka, Moscow (in Russian).

Suwa, Haruo (2017) *The birth of Noh and Kyogen*, Kasama shoin, Tokyo (in Japanese).

Trubnikova, Nadezhda N. (2013) “The “Way Of Songs” And The “Way Of Buddha”: A Monastic View Of Japanese Poetry In The “Anthology Of Sand And Stones””, *Japan Yearbook*, Vol. 42, pp. 290–311 (in Russian).

Tyler, Royall (1987) “Buddhism in Noh”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 14 (1), pp. 19–52.

Watanabe, Tamotsu (2010) *Noh Navigator: A Way to View Noh That No One Taught You*, Magazin hausu, Tokyo (in Japanese).

Yakovenko, Sergei V. (2018) “Reflection on Belief in Supernatural in Japanese Representations in the Heian Period (794–1185)”, *Russia and the Pacific (ATR)*, Vol. 3 (101), pp. 182–192 (in Russian).

Yamanaka, Reiko (2017) “The Tale of Genji and Noh”, Sukegawa, Kōichirō, Tateishi, Kazuhiro, Hijikata, Yōichi, Matsuoka, Tomoyuki, eds., *Genji Studies for a New Era*, Chikurinsha, Tokyo, pp. 29–54 (in Japanese).

Сведения об авторе

ХОМЧЕНКОВА Варвара Валентиновна –
тьютор, приглашенный преподаватель
Института классического Востока и Античности
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики».

Author’s Information

KHOMCHENKOVA Varvara V. –
Tutor, Institute for Oriental and Classical Studies,
HSE University.

Концепция «внутреннего идеала» в японской новой религии Сэйтё:-но Иэ как попытка осмысления западной философско-теологической идеи «совести»*

© 2026 г. А.Г. Шехтер

Институт востоковедения РАН, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12.

E-mail: jaller23rus@gmail.com

Поступила 23.03.2026

Статья посвящена анализу концепции «внутреннего идеала» в японском новом религиозном движении Сэйтё:-но Иэ как попытке осмысления западного философско-теологического понятия «совести». Основатель движения Сэйтё:-но Иэ, Танигути Масахару (1893–1985), синтезировав идеи западных новых религий Нового Мышления (New Thought) с японским буддизмом и синто, разработал учение о «внутреннем идеале». В подробностях эту концепцию Танигути разбирает в дидактическом труде «Книга молодых» («*Сэйэн-но сё*»), целевой аудиторией которого являются мужчины 20–30 лет. «Внутренний идеал» трактуется в нем как имманентный, божественный «голос», являющийся безошибочным моральным компасом и ведущий к «Истинному бытию» – *causa finalis* каждого адепта Сэйтё:-но Иэ. Небезынтересно, что, несмотря на западные источники (протестантизм и американская метафизика), концепция Танигути оказывается во многом конгениальной традиционным восточноазиатским конфуцианским идеям об изначально доброй природе человека. При этом о прямом влиянии конфуцианства на Танигути известно мало – на конфуцианских мыслителей в своих трудах он обычно не ссылается. Это наблюдение может являться одним из доводов для опровержения тезиса об отсутствии в японской мысли понятий, близким западной идеи «совести».

Ключевые слова: Новые религиозные движения, Сэйтё:-но Иэ, New Thought, совесть, этика, метафизика.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-196-206

Цитирование: Шехтер А.Г. Концепция «внутреннего идеала» в японской новой религии Сэйтё:-но Иэ как попытка осмысления западной философско-теологической идеи «совести» // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 196–206.

* Выражаю особую благодарность моему научному руководителю, Екатерине Кирилловной Симоновой-Гудзенко за ценные наставления и замечания. Благодарю также Анну Дмитриевну Бертovu, Людмилу Михайловну Ермакову и Алексея Михайловича Горбылева за помощь в историческом рассмотрении концепций «моральных компасов» в Японии. Кроме того, выражаю отдельную признательность адептам Сэйтё:-но Иэ Кондо Ихоко и Каваками Марио за ценные указания на различные вероучительные труды Танигути Масахару и Танигути Сэйтё:. Благодарю Дмитрия Стульева за помощь в анализе психоаналитической и психологической трактовки «совести».

The Concept of the “Inner Ideal” in the Japanese New Religion Seichō-no-Ie as an Interpretation of the Western Philosophical-Theological Idea of “Conscience”

© 2026 Alexander G. Shechter

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation.*

E-mail: jaller23rus@gmail.com

Received 23.03.2026

This article analyzes the concept of the “inner ideal” in the Japanese new religious movement Seichō-no-Ie as an attempt to interpret the Western philosophical-theological notion of “conscience”. The founder of Seichō-no-Ie, Taniguchi Masaharu (1893–1985), synthesized the ideas of Western New Thought religions with Japanese Buddhism and Shinto, and developed the doctrine of the “inner ideal”. Taniguchi elaborates on this concept in detail in his didactic work *Seinen-no-sho* (*The Book for Young Men*), whose target audience is young men aged 20–30. There, the “inner ideal” is interpreted as an immanent, divine “voice” that serves as an infallible moral compass, leading to “The True Image” (True Being) – the *causa finalis* of every adherent of Seichō-no-Ie. It is noteworthy that, despite Western sources (Protestantism and American metaphysics), Taniguchi’s concept proves largely congenial to traditional East Asian Confucian ideas about the original goodness of human nature. At the same time, little is known about direct Confucian influence on Taniguchi – he typically does not refer to Confucian thinkers in his works. This observation may serve as an argument refuting the thesis that Japanese thought lacks concepts close to the Western idea of “conscience”.

Keywords: New Religious Movements, Seichō-no-Ie, New Thought, conscience, ethics, metaphysics.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-196-206

Citation: Shechter, Alexander G. (2026) ‘The Concept of the “Inner Ideal” in the Japanese New Religion Seichō-no-Ie as an Interpretation of the Western Philosophical-Theological Idea of “Conscience”’, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 196–206.

Танигути Масахару и его вероучение

Основной объект рассмотрения в рамках этой статьи – концепция «внутреннего идеала» (内部理想, *найбу рисо:*), разработанная основателем японской новой религии Сэйтё:-но Иэ («Дом роста»), Танигути Масахару (1893–1985). Эту концепцию он излагает в «Книге молодых» («*Сэйнэн-но сё*»), где обращается к молодым адептам Сэйтё:-но Иэ мужского пола. Во многом концепция пересекается с западным философским (а также теологическим) понятием «совести».

Однако перед рассмотрением этой книги следует дать краткий очерк Сэйтё:-но Иэ как вероучения. Начало ему, как принято считать, положено в 1930 г. Именно тогда публикуется первый номер журнала, получившего название «Сэйтё:-но Иэ» 生長の家, содержание которого, как гласит традиция, является отражением пережи-

того Танигути в 1929 г. мистического общения с божеством, поведавшего об основах учения.

В первом выпуске журнала «домом роста» объявляется не только дом самого Танигути или некое религиозное учреждение, а вообще все дома подписчиков журнала и адептов идей Танигути. Одним из синонимов «роста» является «метафизическое лечение» *метафизикару хи:рингу*, подразумевающее собой прохождение пути самосовершенствования, духовного роста в соответствии с практиками и верованиями Сэйтё:-но Иэ. Сам этот термин отсылает к немаловажному аспекту синкретической картины вероучения Сэйтё:-но Иэ, а именно к идеям новых религий Нового Мышления (New Thought), которые входят в список так называемых метафизических религий Америки.

В одном из первых изводов термина «метафизические религии» движения Нового Мышления выступали как главные, знаковые представители таких религий [Braden 1963, 4]. Следует думать, не в последнюю очередь это связано и с вопросами самоназвания – адепты Нового Мышления сами именовали себя исследователями метафизики, под которой понималась отнюдь не просто традиционная для западной философии онтология. Они обращали свое познание к вопросам того, что, по их мнению, находится над (Meta) физическим миром – к духу, к идеям (в противовес материи) и т.д. Метафизики США интересовались неоплатонизмом, герметизмом и различными элементами западной эзотерической и мистической традиций. Любопытно, что такая констелляция идей неожиданным образом роднит американскую метафизику (и до определенной степени также Сэйтё:-но Иэ) с русской философией, в особенности, с идеями В.С. Соловьева.

Кроме того, положения Нового Мышления зачастую рассматриваются как идеалистические (еще чаще – как субъективно-идеалистические), примером чему является вероучительная основа Сэйтё:-но Иэ. Этой основой является онтологическая доктрина, которая делит мир на два модуса восприятия. Первый, известный как «феноменальный мир» 現象世界, *гэнсё:сэкай*, – мир, в котором человека настигают болезни, печали и иного рода неудачи. Исходя из принципа субъективного идеализма (万法唯心, *манпо: юисин*)¹, предполагается, что феноменальный мир порожден неправильным настроением самого человека, его «неизлеченным» духом-разумом *кокоро*. Подлинная картина мира доступна лишь тем, кто достигает «истинного бытия» 実相, *дзиссо:*; мира полного блага, где нет ни болезней, ни неудач. Причем истинное бытие – это не некоторый трансцендентный и недоступный в этой жизни мир; он изначально присущ природе каждого человека, однако не воспринимается как таковой из-за иллюзий феноменального мира². Иначе говоря, основной целью адепта Сэйтё:-но Иэ является достижение истинного бытия, которое призвано решить их посторонние проблемы: болезни, разлад в семье, проблемы на работе и т.д.

Сам термин *дзиссо:* имеет буддийское происхождение и исходно тоже обозначает правильный модус восприятия действительности. Однако, вместо мира блага и решения всех проблем субъект в буддизме видел пустоту (空, *ку:*, *шуньята*), заключающуюся в отсутствии самобытия феноменов. Иначе говоря, мир рассматривался просветленным буддистом не как набор отдельных феноменов, а как единство атомарных единиц *дхарм*³. Именно поэтому истинное бытие в буддизме также обозначается термином «истинное бытие всевозможных *дхарм*» 諸法実相, *сёхо:дзиссо:*. В Сэйтё:-но Иэ такое понимание было сильно переиначено.

Как можно было заметить, учение Сэйтё:-но Иэ синкретично. Тремя основными «столпами» учения следует считать: японский буддизм; Новое Мышление (New Thought); синто: в изводе Кокугаку⁴. При этом божество, которому поклоняются в Сэйтё:-но Иэ, является единым Богом⁵, имеющим множество эманаций. Именно через эманации объясняются существование синтоистских божеств, божеств других религий и даже людей как таковых.

Япония и западные философские понятия

Прежде чем перейти к «внутреннему идеалу» Танигути Масахару целесообразно кратко описать процесс восприятия западного теолого-философского понятия «совести» в Японии.

Вместе с западной философией и христианством в Японию эпохи Мэйдзи (1868–1912) проникают традиционные для мысли Запада понятия, в том числе и «совесть», *conscientia*. Для его перевода был избран иероглифический бином 良心, *рё:син* («благое/доброе сердце»), взятый из трудов Мэн-цзы (372–289 до н.э.). У Мэн-цзы «благое сердце», как его трактует японский историк китайской философии Асаи Сигэнори, являло собой психическое начало, которое позволяло человеку через [врожденные] добрые способности 良能 *ляннэн* и [врожденное] доброе знание 良知 *лянчжэ* проявлять конфуцианские добродетели человеколюбия и долга [Асаи 2003, 26–27]. Такого рода рассуждения тесно связаны с идеей изначально доброй природы человека 性善, кит. *синшань*, которой Мэн-цзы был известен в Японии в эпоху Эдо. Его философия осмыслялась, например, в трудах неоконфуцианцев Огу Сораэ (1666–1728) и Ито: Дзинся (1627–1705).

Понятия «совесть-*conscientia*» и «благое сердце» Мэн-цзы имеют несколько семантических пересечений. Во-первых, оба они могут трактоваться как некое внутреннее стремление человека к этическому благу, пусть источник его и различен: у Мэн-цзы это стремление заключено в естественном развитии добродетельного поведения у человека ⁶, тогда как западное понятие «совести» нередко предполагает вынесение самостоятельной этической оценки своим деяниям. Во-вторых, нельзя не обратить внимание и на другое понимание идеи «совести» из схоластической традиции. Там к совести-*conscientia* добавляли понятие совести-*sinderesis*. Размежевание этих двух терминов во многом актуально лишь для средневековья – в дальнейшем развитии западной мысли *sinderesis* как отдельное понятие сохраняется лишь у некоторых ранних протестантских теоретиков, а потом и вовсе вновь становится синонимом *conscientia*. В схоластической совести-*sinderesis* можно обнаружить значительную идейную близость с «благим сердцем» Мэн-цзы: с помощью *sinderesis* обозначается внутреннее знание принципов, которое, в отличие от «закона разума» (*lex rationis*), дано человеку Богом [Гафаров 2026, 17]. Следует думать, что такого рода семантические пересечения и создали почву для использования «благого сердца» Мэн-цзы в качестве аналога западного понятия «совести».

Необходимо заметить, что выдвигание «благого сердца» Мэн-цзы как аналога совести-*conscientia* появилось не сразу. Так, переводчик западной философской литературы Ниси Аманэ (1829–1897) предлагал в качестве аналога этого понятия использовать слово 独知, *докути*, что можно перевести как «само-знание» или «знание себя». Так Ниси переводил английское слово *conscience* в работе «Азы международного права» (“*Elements of International Law*”, 1836 г.) американского правоведа и дипломата Генри Уитона (1785–1848). Такой перевод весьма удачно выражает, во-первых, иной семантический вариант *conscientia* как сознания, а не только совести (особенно хорошо выявленный в русском языке), а во-вторых, указывает на совесть как на некое знание о собственных деяниях. Этот вариант перевода, тем не менее, едва ли оказался популярным.

Наиболее распространенный перевод совести как *рё:син* принадлежит японскому мыслителю и адепту западной педагогики Накамуре Масанао (1832–1891), представившего его публике в переводе книги «Самопомощь» (“*Self-help*”, 1859 г.) Самюэля Смайла (1812–1904). Эта книга удачно продана тиражом в более чем миллион копий и ставилась в один ряд с известной серией эссе Фукудзавы Юкити (1835–1901) «Призыв к знаниям» (学問のすすめ, «*Гакумон но сусумэ*», 1872–1876 гг.).

Дискурс отрицания совести японца

Несмотря на активную рецепцию и попытки осмыслить этот термин, весьма долгое время как на Западе, так и в самой Японии дискурс понятия «совести» сводился к отрицанию ее существования у японцев. Не последнюю роль сыграло и западное происхождения термина «совесть», для которого японцам приходилось искать собственный аналог. Надо заметить, что случаи сомнения в существовании тех явлений, которые стали обозначаться японскими аналогами западных терминов, весьма нередки. Схожего рода скепсис мы можем встретить, например в отношении существовании понятий «философии» и «религии» в Японии⁷.

Пожалуй, наиболее известным трудом, поднимающим вопрос существования у японцев совести является «Хризантема и меч» антрополога Рут Бенедикт (1887–1948). Выполняя задание от Службы военной информации США во времена Второй мировой войны, она работала над проблемой «национального характера» японцев. В ходе исследования она использовала выборку американцев японского происхождения, а основным ее информантом был Роберт Хасима, уроженец США, приехавший в Японию в тринадцать лет. Из-за этого, как отмечает А.Н. Мещеряков, его «ни в коем случае нельзя считать “типичным японцем”» [Мещеряков 2020, 130].

В рамках созданной Бенедикт оппозиции «общества стыда» / «общества греха» японцы были отнесены к первой категории. В таких обществах люди совершают морально-этические поступки исключительно в страхе перед общественным мнением, а различить добро и зло сами по себе не в состоянии. Люди Запада (в частности, американцы) живут не в страхе перед обществом, а в страхе перед всевидящем Богом, поэтому для них моральный выбор строится, в сущности, на внутреннем понимании добра и зла.

Книга стала популярна в послевоенной Японии. Многие японские интеллектуалы, страдавшие в те времена от комплекса неполноценности, нахваливали Бенедикт. Однако этнолог Янагита Кунио раскритиковал этот труд. Он отметил, что в Японии издревле среди «простых людей» решающим в моральном выборе фактором был страх перед адскими муками, про которые во всех красках повествовали буддийские проповедники (а также немалочисленные произведения живописи и графики). Стыд же, по его мнению, культивировался в первую очередь среди малочисленного самурайства, которому конфуцианцы пытались привить идею о бесполезности религии [Мещеряков 2020, 131]. К рассуждениям Янагиты следует добавить, что самураи были не менее религиозны, чем «простой народ»: достаточно вспомнить покровительство *дзэн*-буддистам со стороны правящих самурайских родов сёгунатов Камакура и Асикага и особую любовь к амидаизму сёгунов Токугава. Иначе говоря, страха перед адом не были лишены и представители служилого сословия. В средневековых буддийских сборниках рассказов *сэцува* много обсуждался закон кармического воздаяния, суливший грешникам несчастья и перерождения в низших мирах: в аду, в мире голодных духов или в виде животных. Праведникам обещалось блаженство, богатство и удача, к которым добавлялось перерождение либо в одной из чистых земель, либо в высших мирах: среди людей, богов или полубогов; см.: [Бабкова, Коляда, Трубникова 2024].

Итак, идеи механизмов, способных вызывать в человеке не просто стыд перед обществом, но и сугубо личное переживание, ведущее к осуществлению внутреннего морального выбора, были как в Японии, так и в странах Запада. Проще говоря, пусть японцы не знали строгого западного теолого-философского определения «совести», но в сущности были подвержены таким же «совестливым» переживаниям. Однако не отменяет это и того, что совесть-*conscientia* как философский и теологический термин оказалась для японцев чем-то новым и заслуживающим не только поиска аналога для перевода термина, но и вообще отдельного рассмотрения.

«Книга молодых» Танигути Масахару

Именно одной из таких попыток особого рассмотрения, и является «внутренний идеал» в мысли Танигути Масахару. В рамках разговора об этическом выборе в вероучении Сэйтё:-но Иэ следует обратить внимание на небезынтересный факт: в этой религии все доброе и благое определено Богом и существует в истинном бытии, а все плохое (а иногда и нейтральное тоже) – удел феноменального мира. Моральный релятивизм у Танигути оказывается невозможным: ценности, поступки, мысли и слова бывают либо объективно плохими, либо объективно хорошими⁸.

Поскольку центральное положение Сэйтё:-но Иэ, дихотомия «истинное бытие – феноменальный мир» принадлежит к онтологии, нельзя не признать крайне высокую роль этики в этой религии; этика, в сущности, онтологизируется, подчиняется фундаментальным законам бытия. Именно поэтому следует обратить особое внимание на то, с помощью каких механизмов адепту Сэйтё:-но Иэ предлагается отличать добро от зла.

Основной источник, на который я буду опираться в рассмотрении идеи «внутреннего идеала» в Сэйтё:-но Иэ, – «Книга молодых» Танигути Масахару. Основные дидактические принципы книги основываются на духовном воспитании, получаемом в особых храмах Сэйтё:-но Иэ, именуемых «Местами духовных тренировок и постижения учения» 錬成道場, *рэнсэй до:дзё*. По своему устройству они напоминают монастыри – большие здания для длительного совместного проживания. Однако в действительности верующие живут в этих обителях короткие промежутки времени – по 3–5 дней, в ходе которых вместе ходят на семинары, проповеди и совершают ритуалы. Иначе говоря, это здание, рассчитанное на ретриты – кратковременные отстранения от повседневной мирской жизни (именно словом *retreat* адепты Сэйтё:-но Иэ обозначают сессии этих религиозных учреждений, по-японски называемые 錬成会, *рэнсэйкай*). Будем именовать эти храмы по их функции – «ретрит-обителями».

«Книга молодых» задумывалась как текст для духовного воспитания, получаемого адептом во время пребывания в ретрит-обители. Она имеет как дидактический характер, направленный на самовоспитание адептов вне ретритов, так и педагогический – подразумевается, что книгу следует использовать священнослужителям во время ретрит-сессий на семинарах, проповедях и т.д.

«Внутренний» или «завершенный идеал» как совесть. Протестантские и метафизические корни

Одной из тем книги является «внутренний» или «завершенный» идеал (内部理想, *наибурисо:*; – 完全理想, *кандзэнрисо:*). Этот идеал, согласно описанию Танигути, не меняет своих постановлений, не совершает ошибок и, что особенно важно, является прямым божественным указанием (описывается как «божественный шепот» или даже «крик», «зов»).

Этот «шепот» в сущности выполняет функцию механизма внутреннего различения добра и зла – совести. О близости «внутреннего идеала» с совестью говорит и призыв Танигути вслушаться в божественный «шепот совести» 良心の囁き, *рё:син но сасаяки*, после чего и открывается глава о «внутреннем идеале».

Итак, немаловажной чертой идеала является его отчуждённость и независимость от оценки окружающих. «Материальная высота относится к миру флоры и фауны, а у человека же есть шепот “завершенного идеала”, который его направляет. Подлинный человек (真人/真の人, *синдзин / макото-но хито*)⁹ – не от царствия сего. Его не интересует мирская похвала или порицание». Иначе говоря, «завершенный идеал» – сугубо человеческий атрибут, которого нет в животном мире. Он далек от «голой» жизни, от плоти и материи.

Следует думать, что генеалогически рассуждение Танигути о внутреннем идеале восходит к протестантской совести как прямой речи Бога (об этой особенности протестантской религии, в частности, баптизма писал еще Макс Вебер; см.: [Вебер 1990, 120]).

Протестантизм является одним из «столпов» синкретизма американских метафизиков, мысль которых, как уже упоминалось, была одним из главных источников вдохновения для Танигути.

Особую любовь Танигути питал к лидеру деноминации Religious Science (относится к одной из школ Нового Мышления) Фенвику Холмсу (1883–1973), в связи с чем перевел на японский язык его труд “The Law of Mind in Action” («Закон Разума в действии», 1919 г.). В 1951 г. Холмс и Танигути напишут в соавторстве книгу “Tiny textbook of mental healing” («Малое руководство об исцелении ума»), а в 1962 г. – “The Science of Faith” («Наука веры»). Без сомнения, именно Холмс являлся главным вдохновителем как христианских (в первую очередь протестантских), так и метафизических (New Thought) элементов учения Сэйтё:-но Иэ.

У Холмса можно отыскать идею, имеющую некое сходство с «внутренним идеалом» Танигути. Холмс пишет об «интуиции», которая трактуется не только как моральный компас, но и как божественное указание и на те действия, которые не содержат в себе морального выбора. Эта «интуиция», описываемая также как «божественная мудрость» [Holmes 1919, 172] сама указывает на тот курс действий, который приводит к индивидуальному благу каждого.

«Завершенный идеал» Танигути в значительно большей степени связан с вопросами этики, чем «интуиция» Холмса, однако их объединяет одна немаловажная особенность. Совесть в качестве некоторого «зова» трансцендентной сущности (Бога, Высшего Закона и т.д.) встречается у множества мыслителей: Августина, Хайдеггера, Сократа, а также, как уже было упомянуто, играет важнейшую роль в протестантской теологии. Однако Танигути и Холмс делают своего рода «прорыв»: у них этот «зов» преодолевает трансцендентность и объявляется неотъемлемой непосредственной частью всякого человека.

Разберем это на примере Сэйтё:-но Иэ. Танигути вводит в свое вероучение понятие бессмертной души и указывает: душа бессмертна не оттого, что она возвращается к некому потустороннему Богу после смерти, а оттого, что она тесно связана с Богом в каждый момент жизни ее обладателя [Танигути 1952, 8]. Иначе говоря, душа в Сэйтё:-но Иэ является не неким отчужденным от Бога творением, но его прямой эманацией (подобно неоплатоническому пониманию этого термина). Бог из потустороннего становится посюсторонним¹⁰. Более того, «совершенный» или «внутренний идеал» прямо приравнивается Танигути к душе человека. «Внутренний идеал» – это ваша «истинная самость», поэтому губить потребности истинного себя все равно что умереть. Даже самая незначительная проблема не должна пройти мимо «внутреннего идеала». Это все равно, что беречь свое лицо от мелких ранок. Даже не так... Ваш «внутренний идеал» есть ваша душа, поэтому его нужно оберегать больше, чем собственное лицо» [Танигути 1964, 19].

Танигути призывает к безукоризненному следованию «потребностям “внутреннего идеала”» (они же угрызения совести). Противостоять совести – губить свою душу и свою ценность как человека, которая может быть выражена лишь в духовной высоте, делающей субъекта истинным человеком (*макото-но хито*). Идея «гибели души» может показаться некоторым религиозным клише, однако в рамках вероучения Сэйтё:-но Иэ именно душа является единственным возможным субъектом как постижения вероучения и духовных практик, так и жизни как таковой. Танигути неоднократно пишет о том, что человек и есть душа (иногда именуемая «живительной силой» 生命, *сэймэй*), а материальная оболочка (тело, плоть и т.д.) – ее временное пристанище.

Наименование «внутренний идеал» или «совершенный идеал» выбрано тоже неслучайно. Бог в Сэйтё:-но Иэ обладает свойством «совершенности» 完全性, *кандзэнсэй*, что является отражением тесно с ним связанного истинного бытия, в котором, в сущности, «все совершенно»: нет болезней, неудач, а есть только благо. Иначе говоря, «совершенный идеал» – это еще и механизм стремления к такого рода вездесущему благу, к истинному бытию. В мысли Танигути важную роль играет идея «детей

божьих» 神の子, *ками-но ко*, согласно которой всякий человек, будучи эманацией Бога, сам обладает божественными качествами. Проще говоря, если Бог «совершенный» и «идеальный», то и человек тоже обладает качествами «совершенности» и «идеальности», поскольку является его частью. Более того, если Бог содержит в себе благой этический императив, то и человек сам обладает внутренним знанием о нем. Однако, для реализации этого знания требуется работа в виде очищения собственного восприятия.

Итак, согласно Танигути Масахару, «внутренний» или «завершенный идеал» – это имманентный божественный моральный компас, не могущий ошибаться. Следование его «зову» или «шепоту» ведет человека как к этическому, так и онтологическому объективному благу. Кроме того, поскольку «идеал» является проявлением божественного в человеке, он тесно связан с душой (*сэймэй*, *тамаси* и т.д.) или даже тождествен ей. Генеалогически же «внутренний идеал» – это, по всей видимости, понята через призму американской метафизики (в изводе New Thought) концепция «совести» как «шепота» или «зова» Бога.

Схожесть онтологических принципов вероучения и совести

Нельзя упустить из виду еще одну небезынттересную черту: совесть в рассмотрении через «внутренний идеал» Танигути во многом перечит представлениям о совести в конвенциональной современной психологии.

Еще отец-основатель психоанализа Зигмунд Фрейд (1856–1939) рассматривал совесть как обобщенный и интериоризированный голос культуры и общества. В его системе совесть является составляющей суперэго, по определению социокультурного компонента психики человека [Фрейд 1924, 33]. Несмотря на развитую традицию критики Фрейда среди его последователей – как психоаналитиков, так и психологов и психиатров – конвенционально происхождение совести и поныне скорее рассматривается как социокультурное.

С работами Фрейда основатель Сэйтё:-но Иэ был в той или иной мере знаком – психоаналитические заметки встречаются уже в первом выпуске одноименного журнала. И вот что любопытно: несмотря на то, что Танигути заявляет о безошибочности «внутреннего идеала», через несколько страниц своего повествования он парадоксально допускает, что совесть может давать и сбои. «Мы подобны древесной лягушке – цвет нашего окружения является проявлением нас самих. Остановится эта лягушка у зеленых листьев – сама позеленеет, прыгнет в краснозем – станет такой же красной, а если найдет пристанище у гранита – покроется по всему телу пятнами, похожими на гранит. И на людей так же влияет атмосфера окружения, в котором они живут. <...> Будет у тебя друг, торгующий на черном рынке, – сам примешь это за обычное дело. Будет приятель-картежник – ты тоже азартные игры за грех считать не будешь» [Танигути 1964, 22].

Этот пассаж вне контекста можно воспринять как разъяснение культурных факторов или воспитания в формировании совести, однако если соотнести его с центральной онтологической схемой Сэйтё:-но Иэ, становится ясно: речь идет о формировании не сущности совести как таковой, а правильного и неправильного восприятия истинного облика/формы этой совести.

Вспомним центральную онтологическую дихотомию «истинное бытие – феноменальный мир». Очень частой метафорой процесса достижения истинного бытия является освобождение восприятия человека от иллюзий, «очистка». На одной из проповедей¹¹ ритуалы Сэйтё:-но Иэ сравнивались с чисткой зубов: «Чистка своего восприятия должна быть такой же, как чистка зубов, – должна проводиться регулярно, два раза в день¹², но не зубной щеткой, а духовными практиками». Иными словами, истинное бытие не является особой отдаленной точкой в пространстве и времени – человек уже находится там. Строго говоря, адепт Сэйтё:-но Иэ не столько достигает истинного бытия, сколько преобразует (очищает) собственное восприятие, чтобы узреть и почувствовать истинный облик бытия.

По всей видимости, совесть в Сэйтё:-но Иэ работает схожим образом – при взаимодействии с обществом меняется не сущность совести, а лишь ее восприятие субъектом: «...именно от такого окружения “внутренний идеал” загрязняется и его свет перестает сиять. Нам следует заниматься саморефлексией, и проверять не запотело ли зеркало нашего собственного “внутреннего идеала”. [Его] необходимо регулярно протирать» [Танигути 1964, 22–23].

Таким образом, совесть в Сэйтё:-но Иэ также остается в рамках морального абсолютизма несмотря на ее потенциальные «сбои», в действительности связанные не с сущностью совести, а с ошибками восприятия человека.

Вместо заключения

Необходимо обратить внимание на любопытную особенность нарратива Сэйтё:-но Иэ о совести. Несмотря на сильное влияние западных течений мысли, Танигути своей концепцией «внутреннего идеала» в сущности создает то, что в Японии и в странах восточной Азии уже неоднократно осмыслялось. Перечисленные выше идеи конгениальны теории изначально благой природы человека Мэн-цзы (性善説, сэйдзэн-сэцу). Как уже было упомянуто в начале статьи, идеи Мэн-цзы были хорошо известны в Японии. Более того, он значительно повлиял на формирование еще более широко известного неконфуцианского философа Ван Янмина (1472–1529), почитавшегося многими конфуцианцами эпохи Эдо. Ван Янмин говорил о связи сердца человека с Небом, которое и сообщает человеку добродетельную модель поведения, подобно тому, как «внутренний идеал» является божественным «моральным компасом». Однако о влиянии Ван Янмина и Мэн-цзы на Танигути нам известно немного – на конфуцианских мыслителей он почти не ссылается. Авторитетом в его работах часто обладают буддийские, синтоистские и христианские авторы. Конфуцианское влияние на Танигути, конечно, было, однако оно происходило из пропитанной конфуцианством японской культуры и являлось во многом имплицитным.

Некоторое уже эксплицитное признание в Сэйтё:-но Иэ, тем не менее, получил другой философ периода Сражающихся царств – Мо-цзы (470–391 до н.э.). Подтверждением этому является хвалебная в отношении этого мыслителя книга Танигути Сэйтё (второго лидера Сэйтё:-но Иэ) «Проливая свет на Мо-цзы» [Танигути 1973]. Можно предположить, что Мо-цзы, затрагивавший в своей философии роль духов и сверхъестественного в жизни людей, оказался более близок идеям Сэйтё:-но Иэ в сравнении с Конфуцием, как известно, избегавшим этой темы.

Представляется, что сходство положений популярных в Японии конфуцианских мыслителей с пониманием совести в Сэйтё:-но Иэ, которое строится преимущественно на идеях Нового Мышления и христианства, доказывает тезис о том, что совесть-*consentia* пусть и не бытовала в своем строгом философском или теологическом виде, как на Западе, но была известна японской мысли в иных формах – как минимум, в виде конфуцианского «благого сердца».

Подводя итоги вышесказанному, справедливо будет заметить, что фундаментально «внутренний идеал», несмотря на свои западные корни, является во многом теоретической конструкцией, которая в общем и целом была знакома японской мысли благодаря Мэн-цзы и Ван Янмину. Однако в то же время «внутренний идеал» существует в рамках системы Нового Мышления, полностью аргументируется с ее помощью. Иначе говоря, если обращать внимание не на саму идею добродетельного поведения, заложенного внутри субъекта, а на ее обоснование (человек как эманация совершенного имманентного Бога сам обладает совершенным знанием о добродетельном поведении), то именно этим «внутренний идеал» оказывается отличен как от традиционного западного понятия совести-*conscientia*, так и конфуцианского «благого сердца» и обладает, пусть и ограниченной, но новизной.

Примечания

¹ В тексте первого журнала Танигути для доказательства подлинности этого принципа ссылается на слова Будды Шакьямуни, которые он цитирует (не указывая источника) по «Сутре цветочного убранства» 華嚴經 «Кэгон-кё:» («Аватамсака-сутре»). Небезынтересно, что авторитетом выступает уже известный Японии Будда, а не какой-нибудь западный пастор Нового Мышления [Сэйтё:-но Иэ 1996, 6].

² Нельзя не заметить сходство с традиционными для Японии махаянскими представлениями о природе будды – каждый человек обладает природой будды изначально, однако состояния будды надо достичь на уровне восприятия с помощью практик самосовершенствования. Следует думать, именно поэтому в Сэйтё:-но Иэ для такого рода процессов используются схожие термины буддийского происхождения.

³ В буддизме дхармой (法, хо:) могут называть целый ряд разных явлений. Дхарма может быть неким принципом или законом бытования (логосом), атомарной единицей и т.д.

⁴ Адепты интеллектуального нативистского движения Кокугаку изучали тексты японской классики (в особенности – «Кодзики» 古事記 и «Нихон сёки» 日本書紀), а также пытались сконструировать из синто полноценное философско-религиозное течение со своей герменевтикой, теологией, разработанной доктриной и т.д.

⁵ Если угодно, панентеистическим – все истинно сущее имеет божественную природу, однако в совокупности не являет собой Бога. Именно термином «панентеизм» принято описывать многие религии американской метафизики

⁶ «Благое сердце» является благом от того, что соответствует природе человека 性 син. По Мэн-цзы, все, что соответствует природе того или иного существа, является отражением его «неискалечности», естественности. Естественность, в свою очередь, сама по себе является гарантом блага. Обратимся к отрывку из шестой главы трактата Мэн-цзы: «Гао-цзы сказал: “Природа человеческая подобна иве, а справедливость – чашке. Оборудование из человеческой природы гуманности и справедливости подобно выделке чашек из ивы”. Мэн-цзы сказал: “Можете ли вы, не насилуя природы ивы, сделать из нее чашку? Нет, вы должны изувечить ее, прежде, чем обратиться к чашке. А если вы должны искалечить иву, чтобы потом обратиться к чашке, то вы также должны искалечить человеческую природу, чтобы образовать из нее гуманность и справедливость. Ваше учение будет виной того, что все люди станут смотреть на гуманность и справедливость как на бедствие”» [Мэн Цзы 1904 web].

⁷ В Японии существовали «учения» 教, кё:/осиэ, которые не подразделялись на секулярные и несекулярные, на связанные с рациональной аргументацией и не связанные и т.д. В Японию термин философия в виде иероглифического бинама 哲学, тэцугаку, был введен Ниси Аманэ и в виде такой же иероглифической записи закрепился в Китае. Если существование религии в Японии и Китае реже подвергается сомнению, то древнекитайская философия, а также ее японское осмысление в виде, например, неоконфуцианства эпохи Эдо (1603–1868), нередко объявляется в лучшем случае «мудростью», «мыслью», но никак не «философией». Однако с начала XXI в. китайские, западные и российские исследователи китайской мысли в рамках «вопроса о легитимности китайской философии» все чаще выступают на стороне принципиального использования слова «философия» в отношении китайской мысли. Проще говоря, согласно такому подходу, пусть древние китайцы терминологически не знали слова «философия», они ее творили фактически. См.: [Рыков 2020].

⁸ Надо отметить, что подобная позиция, именуемая моральным абсолютизмом, конечно, не уникальная черта Сэйтё:-но Иэ. Вероятно, большинство религий стремится выставить свою этику как объективную, имеющую божественное происхождение (достаточно вспомнить предписания в авраамических религиях), а значит, переплетающуюся с онтологией.

⁹ «Подлинный человек» часто встречающийся термин в даосской, конфуцианской и буддийской традициях. Им именуют достигшего духовных высот мудреца. Следует думать, что в рамках учения Сэйтё:-но Иэ «подлинный человек» является синонимом подлинной духовной природы человека как (практически неоплатонической) божественной эманации.

¹⁰ По материалам интервью автора с Абэ Кадзусигэ.

¹¹ Данные получены во время полевого исследования в первом токийском храме Сэйтё:-но Иэ летом 2024 г.

¹² Два раза в день в Сэйтё:-но Иэ рекомендуется уделить медитации синсо:кан.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Мэн-цзы 1904 – Китайский философ Мэн Цзы / Пер. П.С. Попова СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1904. URL: <https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Mentsy/text61.phtml> (*Menzi*, Russian Translation).

Сэйтё:-но Иэ 1996 – Сэйтё:-но Иэ. Со:канго:. Фуккокубан [Журнал Сэйтё:-но Иэ – первый выпуск. Факсимильное издание]. Токио, Нихон Кё:бунся, 1996 (*Seicho-no Ie magazine*, Reprint of the first issue, in Japanese).

Вебер 1990 – Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденоко. М.: Прогресс, 1990 (Weber, Max, *Selected Works*, Russian Translation).

Фрейд 1924 – Фрейд З. Я и Оно: Пер. с нем. В.Ф. Полянского / Сост., общ. ред. А.А. Франковского. Ленинград: Academia, 1924 (Freud, Sigmund, *The Ego and the Id*, Russian Translation).

Танигути 1952 – Танигути Масахару. Сэймэй-но Дзиссо:. Айдзо:бан [Истинный облик житейской силы. Библиофильское издание]. Т. 1. Токио: Ко:мё:ся, 1952 (Taniguchi, Masaharu, *The Truth of Life*, Vol.1, Collector's edition, in Japanese).

Танигути 1964 – Танигути Масахару. Сэйэн-но сё [Книга молодых]. Токио: Нихон Кё:бунся, 1964 (Taniguchi, Masaharu, *The Book for Young Men*, in Japanese).

Танигути 1973 – Танигути Сэйтё. Бокуси ни хикари о атэру [Проливая свет на Мо-цзы]. Токио: Нихон Кё:бунся, 1973 (Taniguchi, Seicho, *Shedding Light on Mozi*, in Japanese).

Holmes, Fenwicke L. (1919) *The law of mind in action*, Robert M. McBride and C°, New York.

Ссылки – References in Russian and Japanese

Асаи 2003 – Асаи Сигэнори. Мо:си-но рё:син тэцугаку-рон. Рё:ти рё:но: то канрэн ситэ [Философская теория «благого сердца» Мэн-цзы. Ее отношение к [врожденным] «благим знаниям» и «благим способностям»] // Тиба сё:дай киё:. 2003. Вып. 41. С. 21–37.

Мещеряков 2020 – Мещеряков А.Н. Остаться японцем: Янагита Кунио и его команда. Этнология как форма существования японского народа. М.: Лингвистика, 2020.

Рыков 2020 – Рыков С.Ю. Древнекитайская... философия ли? // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 156–170.

Бабкова, Коляда, Трубникова 2024 – Бабкова М.В., Коляда М.С., Трубникова Н.Н. Основные понятия традиции поучительных рассказов *сэцува* (по «Собранию стародавних повестей»). Часть I // Вопросы философии. 2024. № 2. С. 169–181; Часть II // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 181–195.

Гафаров 2026 – Гафаров А. Совесть как источник морали: анализ с точки зрения западной философии // Вопросы философии. 2026. № 8. С. ?–?.

References

Asai, Shigenori (2003) ‘Mencius’ Philosophy of the “Good Heart”: Its Relation to “Innate Good Knowledge” and “Innate Good Abilities”, *Chiba Shodai Kiyō*, Vol. 41, pp. 21–37 (in Japanese).

Babkova, Maya V., Kolyada, Maria S., Trubnikova, Nadezhda N. (2024) “Basic concepts of *setsuwa* tradition (according to *Konjaku monogatari-shū*)”, Part I, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 169–181; Part II, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 181–195 (in Russian).

Braden, Charles S. (1963) *Spirits in Rebellion: The Rise and Development of New Thought*, Southern Methodist University Press, Dallas.

Gafarov, Anar (2026) “Conscience as a Source of Morality: An Analysis from the Perspective of Western Philosophy”, *Voprosy Filosofii*, No. 8, pp. ?–?.

Meshcheryakov, Alexander N. (2020) *Remaining Japanese: Yanagita Kunio and His Team. Ethnology as a Form of Existence of the Japanese People*, Lingvistika, Moscow.

Rykov, Stanislav Yu. (2020) “Ancient Chinese... Philosophy?”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2020), pp. 156–170.

Сведения об авторе

ШЕХТЕР Александр Геннадьевич – младший научный сотрудник центра японских исследований Института востоковедения РАН.

Author’s Information

SHECHTER Alexander G. – Junior Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

Кагава Тоёхико и движение «Царства Божьего» в Японии в начале периода Сёва

© 2026 г. А.Д. Бертова

*Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет,
Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 11.*

E-mail: aihong@mail.ru

Поступила 17.02.2026

Кагава Тоёхико (1888–1960), которого называют японским «святым Франциском», был известным во всем мире христианским общественным деятелем, активистом рабочего и пионером кооперативного движения. Его понимание «христианской миссии», сформировавшееся под влиянием идей Дж. Уэсли, Л.Н. Толстого, А. Швейцера и истории католических монашеских орденов, рассматривалось как откровение многими христианами и нехристианами в самой Японии и за рубежом. Кагава стал провозвестником рабочего и кооперативного движения в стране, внес значительный вклад в формирование системы медицинского обслуживания и социального обеспечения, а также проводил многочисленные проповеднические кампании и мероприятия по экономическому образованию уязвимых слоев населения. Среди самых известных инициатив Кагавы можно назвать «движение Царства Божьего», которое в начале 1930-х гг. стало одним из самых примечательных с точки зрения своего размаха и успешности. Движение смогло объединить усилия различных христианских групп и общественных деятелей, а также, несмотря на негативное отношение со стороны японских властей, получило широкую огласку за границей во время лекционного тура Кагавы по Америке в 1935 г. Движение ставило своей целью не только евангелизацию Японии, но и создание экономического базиса, который помог бы улучшить жизнь обездоленных с материальной точки зрения, чтобы заложить долгосрочную основу для их дальнейшего духовного роста. Программа движения, предложенная Кагавой, включала проповедь христианства, образовательную деятельность, поощрение кооперативной солидарности среди крестьян и рабочих, улучшение медицинской помощи, развитие сельского хозяйства. «Христианизирующая экономика», проводимая Кагавой в рамках «движения Царства Божьего», считается одной из самых выдающихся христианских инициатив в истории Японии, способствовавшей обращению в христианство тысяч японцев.

Ключевые слова: христианство, Япония, евангелизация, Царство Божье, жертвенная любовь, социальное благосостояние, кооперативное движение, пацифизм.

УДК 1 (091)

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-207-216

Цитирование: *Бертова А.Д.* Кагава Тоёхико и движение «Царства Божьего» в Японии в начале периода Сёва // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 207–216.

Kagawa Toyohiko and the Kingdom of God Movement in Early Shōwa Japan

© 2026 Anna D. Bertova

*Saint Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies,
11, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.*

E-mail: aihong@mail.ru

Received 17.02.2026

Kagawa Toyohiko (1888–1960), often called “St. Francis of Japan”, was a world famous Christian social worker, labor movement activist and a pioneer of the co-operative movement. His understanding of Christian mission, shaped by J. Wesley, L. Tolstoy, A. Schweitzer, and the history of Catholic monastic orders, was regarded as a revelation by many Christians and non-Christians both inside and outside Japan. Kagawa became a fountainhead of labor and cooperative movement in Japan, he contributed to the development of medical and welfare system, conducted numerous evangelization campaigns combined with economic education. Among Kagawa’s most famous initiatives the Kingdom of God Movement of the early 1930s can be named the most surprising in terms of its scale and success. The movement united efforts of various Christian groups and social activists, and, though negatively regarded by the authorities, was widely reported abroad during Kagawa’s lecturing tour to the USA in 1935. The movement aimed not only at evangelization of Japan, but also at the creation of an economic basis to improve lives of the bereaved from the material point of view, to create a long-lasting foundation for the future spiritual growth. Kagawa’s program for the movement included Christian proselytization, educational activities, building a cooperative solidarity between farmers and workers, improvement of medical help, development of agriculture. Kagawa’s “Christianizing economics” in the Kingdom of God Movement is considered to be one of the most prominent Christian enterprises in the history of Japan, bringing thousands of Japanese to Christianity.

Keywords: Christianity, Japan, evangelization, Kingdom of God, redemptive love, social welfare, cooperative movement, pacifism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-207-216

Citation: Bertova, Anna D. (2026) “Kagawa Toyohiko and the Kingdom of God Movement in Early Shōwa Japan”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 207–216.

Introduction

Kagawa Toyohiko (1888–1960), one of the most outstanding representatives of the Japanese Christian community of the first half of the 20th century, is worldly famous for his desire to improve and enrichen the lives of the poorest and the most vulnerable part of the Japanese society. In his strive for the improvement of life of those in need Kagawa launched a number of campaigns, some of which turned out to be unexpectedly successful, including the Kingdom of God Movement in the late 1920s – early 1930s.

One of the founders of the cooperative movement and trade union movement in Japan, establisher of the Friends of Jesus Order, Kagawa spent his life helping people not only to survive, but also to regain self-respect and restart their lives. Kagawa was a social activist, a prolific writer, whose works often concentrated on his understanding of Christianity, word of Christ, and mission of a true Christian.

The article aims at analyzing the life and career of Kagawa Toyohiko in the prewar period, focusing on his participation in the Kingdom of God Movement and his ideas concerning theory and practice of evangelization in Japan. The research is based upon a number of works created by Kagawa in the late 1920s–1930s, newspaper and magazine articles published during the course of the Kingdom of God Movement, describing its aspirations and achievements, research studies on Kagawa and his legacy as well as church-based accounts of his life and activities.

Kagawa Toyohiko: a Biographical Study

Kagawa was born in 1888 to a family of a wealthy Kansai merchant and his concubine. When his parents died, the four-year-old boy was left in the care of his father's legal wife. When Kagawa was 15, his family went bankrupt, and he moved to his uncle's house. The uncle funded his education and encouraged his English studies. Kagawa's English teachers were two Presbyterian missionaries, Dr. H.W. Myers and Dr. C.A. Logan, who converted him to Christianity [Fukada 1988, p. 18]. He was so impressed by his new-found faith, that cut ties with his uncle who could not reconcile with his baptism [Mullins 2007, p. 71–72].

Since he had no money to continue his education, the missionaries helped him enter Meiji Gakuin College in Tokyo in 1905 and paid his fees. After two years he transferred to Kobe Theological Seminary. In Meiji Gakuin he was deeply influenced by pacifist thinkers, such as Leo Tolstoy [Hastings 2013, 165; Намимацу 2014, 104], and realized the importance of social service in Christianity.

In the summer of 1907, after ardent preaching in the streets of Toyohashi area before the beginning of his studies in a new institution, Kagawa became ill with tuberculous pneumonia and was on the brink of death. In this critical state he prayed and had a mystic experience of feeling God all around him and of having a strong consciousness of the Divine, making him recover. This religious experience became a turning point in Kagawa's life and made him consider himself as a God's chosen, possessing his own understanding of what the life of a Christian should look like.

After his unexpected recovery Kagawa resumed street preaching and focused on the work among the poor. He was greatly influenced by the biography of John Wesley (1703–1791) who had lived and preached in the London slums despite his delicate health [Endo 2003, p. 350], as well as by works of Albert Schweitzer (1875–1965), a theologian, philosopher, physician, and a medical missionary to Africa, claiming the importance of labor and social work in the name of Christ. In 1909 Kagawa moved out from his dormitory to live in the nearby Shinkawa slums in Kobe. Shinkawa slums were the place where social outcasts of different kinds clustered, including *burakumin*, beggars, prostitutes, low-paid workers and etc. Kagawa combined his own studies at the Seminary with educational activities, social work, and evangelism in the slums.

After graduation Kagawa became an ordained evangelist of the Japanese Presbyterian Church. He married a Christian woman Shiba Haru, who became a supporter in his work [Ibid., 349]. Kagawa continued living with his wife in the slums, engaged in social work. In 1914 he went to the USA to continue his education at Princeton University.

Kagawa studied for two years at Princeton Theological Seminary and attended lectures at Princeton University, having acquired a BD from the Seminary and a MA from the University. In the USA he was introduced to the labor and cooperative movement, witnessed a large-scale labor strike and even gained experience in organizing cooperatives and unions of workers in various industries.

When back in Japan, Kagawa thoroughly examined the influence poverty exercised upon the person's mental health [Ibid., 349] and realized that evangelism was not enough to improve the lives of the poor, but had to be supported by active struggle against poverty through labor and cooperative movements in order to change working conditions drastically. Kagawa plunged into social and organizational work and soon became one of the leaders of *Yuaiikai*, a labor union founded by Suzuki Bunji (1885–1946).

In 1920 Kagawa revealed one more facet of his talent – he published a novel “Crossing the Death Line” which brought him real fame with total sales of 1.5 million copies [Mori-moto 2020: 298]. Kagawa’s royalties were so considerable that he contributed them to the further improvement of the life of the poor in the slums. Later he became known as a prolific writer and was even nominated for the Nobel Prize in literature.

In 1921 Kagawa participated in the Kawasaki-Mitsubishi Shipbuilders strike and was arrested. He spent two weeks in jail and reconsidered his participation in the union, realizing inconsistency between strikers’ violent behavior and his own pacifist views. He proclaimed cooperative economics to be a possible alternative, a third way between monopoly of capitalism and communism [Hastings 2013, 165–166].

He shifted to other activities and the Presbyterian Pastors National Meeting launched a new project – *Iesu no Tomo kai* (1921) (“Friends of Jesus Society”) together with 14 other Presbyterian pastors. The “Friends of Jesus Society” was inspired by Catholic tradition and modelled after the third order of the Franciscans. Kagawa called it “Franciscan in poverty, Jesuit in loyalty, and Protestant in theology of piety” [Saunders 1931, 316].

The five principles that formed the foundation of the organization were piety, or devotion to God in Christ; the work of mind and hand; purity, including the fight against vice and liquor; peace, or war against war; and social, religious, and political service [Mullins 2007, 78]. By that time, Kagawa had become famous and gained authority as a self-sacrificing charismatic leader, which let him establish *Iesu no Tomo kai* even without consulting with established churches [Ibid., 75]. In 1922 members joined from Hokkaido, Akita, Niigata, Kyoto, Osaka, Kumamoto, Aichi, Chiba, and Korea, reaching the number of 501. By 1928, the membership of “Friends of Jesus” increased to 1,300. Among those attracted to the organization were people of various occupational groups, including factory workers, clerks, nurses, carpenters, teachers, bank employees, laborers, postal workers etc. [Ibid., 79]

At the same time Kagawa established the Japan Farmers’ Union (1922) and the Consumer Cooperative Union Movement [Endo 2003, 350], with “The Friends of Jesus” being the leading group in both unions. On the behalf of the unions Kagawa conducted relief activities for the victims of the Great Kanto Earthquake (1923), and was highly appreciated by the Japanese government.

However, with the growth of these organizations in 1924 Christian activists were gradually moved from leading positions and replaced by communists. Kagawa also lost his leading role and realized the importance of increasing the number of Christians in Japan to share his views upon social work and to transform society in the way he designed [Бернова 2020, 148]. After the Great Kanto Earthquake Kagawa moved to Tokyo and became a pastor of Japan Church of Christ (*Nihon Kirisuto kyokai*) [Фурья 2004, 173]. He never tore his links with the established churches, but managed to attract missionaries and pastors of various denominations to cooperation in the field of social work in his “Friends of Jesus Society”.

In 1924–25 Kagawa was invited for a large-scale lecture tour to America and Europe, which broadened his network of contacts and sparked interest in his activities outside Japan.

After his return in 1925 Kagawa worked for the improvement of medical treatment of leprosy and became a key member of Japan Mission to Lepers (*Nihon kyūrai kyōkai*). He understood that his efforts could be supported only by Christians and decided to launch a large-scale evangelistic movement aimed at increasing Christian presence in Japan. Now that his efforts in the improvement of work conditions of labors and farmers were overtaken by non-Christian socialists and communists ready to use violence as a response to government’s suppression, Kagawa sought for those who could share his pacifist views, his understanding of Christian life, in order to exercise more significant influence upon Japanese society. This marked a turn in his activities and a start of a nation-wide evangelistic movement supposed to transform Japan’s spiritual and economic life.

Kagawa and The Kingdom of God Movement

In the summer of 1925, Kagawa gradually worked out a plan of evangelism at a nationwide scale. It included evangelistic tours around the country, organization of Gospel schools in rural areas meant to Christianize and at the same time to educate farmers, making them aware of the latest agricultural novelties and technologies.

His initiative received ambiguous reaction from Christian churches. In the late 1920s Christian community in Japan was gradually attracting suspicion from the government, especially during repressions against socialists and communists, so it became concentrated rather on individual spiritual development than on large-scale events that could be misunderstood by the authorities as an attempt to raise a turmoil. The main target of Protestant churches and their main audience were representatives of urban middle class and students, so addressing farmers and workers seemed unfamiliar to them.

However, in 1928 a number of churches agreed to cooperate with Kagawa. Moreover, his efforts were looked at favorably by Western missionaries as well, when J.R. Mott (1865–1955), an American evangelist and a leader of the YMCA, came to Japan in 1929. During Mott's visit, in April, 1929, Kagawa suggested an idea of the Kingdom of God Movement (*Kami no Kuni undō*). He proposed a three-year ecumenical evangelistic campaign to reach "one million souls for Christ" (*Hyakuman nin kyūrei undō*). This number was chosen because Kagawa counted it would be the least number of Christians to exercise vital influence upon Japanese society [Saunders 1931, 315]. This time the idea was greeted by almost all Protestant denominations.

The Kingdom of God Movement can be divided into two phases. The first one lasted from 1929 to the late 1932 and was focused on mass evangelism; the second lasted for two years and aimed at rural and factory evangelism and establishing rural Christian schools [Ion 2003, p. 75].

The first phase was the most fruitful. The motto for the movement was "A Million Souls for Christ, a Cooperative Society in every village and a Mutual Aid Society in every Church", the central motif being the Cross on which Christ died for the humanity, the symbol of love for Kagawa [Bates web, 8].

Kagawa claimed that his movement was much more than just a desire to Christianize the Japanese to reach the goal of a million converts. The movement was meant to be a preparative set of measures to establish the Kingdom of God on Earth. He set three objectives of the movement: spread evangelism in 1930, education in 1931, and Christianizing economics in 1932 [Kagawa 1931c, 333].

The campaign was officially opened with prayer meetings on January 1st, 1930, and soon mass meetings took place in Tokyo, Yokohama, Nagoya, Kyoto, Osaka and Kobe. After the first year of the movement, in January, 1931, it was reported that local committees had been organized in 85 places, and there had been 1,300 meetings held in 250 places, attended by 265,000 people [Bates web, 2].

The key points of the movement were the following. Kagawa's hope to save Japan was closely connected with industrial cooperatives [Kagawa 1934, 59]. He supposed the churches all over the country should correlate their efforts in setting a "brotherhood movement which would express itself through cooperatives for producers, marketing, credit and consumers", and the profits should be utilized in organizing mutual aid, medical, educational, insurance cooperatives [Ibid., 128].

He insisted on the urgent need of "aggressive mass evangelism" [Ibid., 131] and building of short-term gospel schools, particularly in the rural area. In schools he himself established, Kagawa organized the following schedule of work: during the short period of leisure on the farms peasants devoted their forenoons to class studies, where they were taught a course on the Sermon on the Mount, a course on the history of Christianity through the lens of such examples of Christian social-love movement as guilds, church orders, and monasteries, and were also introduced into rural sociology, village welfare work, and agriculture [Ibid., 131–132]. In the afternoons students were engaged in practical work, such as

tree-crop culture, preparation of ham, bacon, and sausages, making furniture, and weaving. The evenings were the time for the discussion of practical problems on the farms. Those who graduated from these schools returned to their villages and were able to conduct experimental work in agriculture and be engaged in village planning, and also organize similar courses for their co-villagers [Kagawa 1934, 132].

In Gospel schools the Bible was spread together with innovative agricultural methods, such as using the same piece of land for various purposes on different levels or introducing new types of farming, for example goat-keeping and bee culture. The latter were supposed to eventually turn Japan into the literal “land flowing with milk and honey”, as God promised to Abraham (Genesis 13:14) and Moses (Exodus 3:8). Kagawa called these innovations “Bible agriculture” [Ibid., 133-134].

Kagawa thought that the only way to dedicate human capital, machines and social order to God is through the practice of redeeming love, which can build an unexploiting economic order based on a cooperative community [Ibid., 115]. A person could “be saved on Earth through that love even before ascending to Heaven” [Kagawa 1936, 49].

Kagawa stressed the importance of combining spiritual and economic movements [Ibid., 79], noting that pure spiritual effort was not enough in case of people below the poverty line. In his view, the economics Christ taught people was based upon the principle of storing up treasure in Heaven and simultaneously sharing treasure with the poor on earth [Ibid., 52].

When the scheduled three-year campaign was coming to an end in 1932, it was decided to prolong it for two more years because of its success. However, the second phase was less outstanding, partly because of tensions in the relations with foreign missionaries supporting the movement.

In 1931 Japanese government sent troops to Manchuria, in 1932 Manchukuo was proclaimed, in 1933 Japan withdrew from the League of Nations and detached Manchuria from China in 1934, establishing the Empire of Manchuria. Western countries disapproved of Japan’s aggressive actions, and many Western churches alienated from the support of the Kingdom of God Movement. Kagawa still remained popular, but by 1934, with the rise of ultra-nationalism and militarism in Japan, the movement had been finished. One more reason for its decline was the growing antagonistic attitude from the established churches in Japan unwilling to continue their work among the uneducated.

The Kingdom of God Movement lasted for almost 5 years, from 1930 to 1934, the most fruitful years being 1930-32. Morimoto states that during this period Kagawa preached to 787,223 people in 1,859 meetings [Morimoto 2020, 305]. As a result, there were 62,410 decision cards from people willing to convert to Christianity [Miyagi 2025, 2]. Of course, it was far from the proclaimed “One Million Souls”, and not all people inflamed by Kagawa continued their church life, but anyway the success was evident and unseen in the previous history of Christianity in Japan [Сумия 1972, 175-176].

In 1935 Kagawa was invited to the USA to deliver lectures on the results of his campaign. Upon his arrival he was put in a detention center for immigrants in San Francisco because of his trachoma disease he had contracted while living in the slums. It was only after the hosting committee had made phone calls to President Roosevelt that Kagawa was released and allowed to enter the country accompanied by a doctor. Roosevelt expressed personal interest in Kagawa [Tao 2013, 171], which made this rather unpleasant beginning of his American tour ended in great success. The story of Kagawa’s detention ran through newspapers and magazines, attracting much attention to his person and lifestyle as well as his movement. His self-sacrificial way of life and dedication became widely known all over the USA [Morimoto 2020, 296].

Thus, Kagawa became famous and gained authority high enough to not only deliver lectures in the Western and Asia, but also to participate in peace mission from Japan to the USA in 1940-41 to prevent war between the two countries. In April 1941, he delivered more than 300 lectures and speeches in America on the importance of peace between Japan and the USA, and in September he met with the Japanese Prime Minister, Konoe Fumimaro,

to appeal for peace [Koyama 2005, 105]. The mission failed, but Kagawa became a symbol of peace-establishing efforts.

Nevertheless, despite his pacifist views, during the war Kagawa was overwhelmed by the cruelty of the USA bombings of Japanese cities and shifted to an anti-American stance, at the same time neglecting atrocities of the Japanese army. However, after the WWII Kagawa launched a campaign in redemption of war sins and initiated a repentance tour around Asian countries, which received negative reaction in the government.

Though not all his initiatives during the war and postwar period were positively accepted both by his admirers and by the government, and he was treated ambiguously in the postwar Japan, Kagawa still remained an iconic figure and became known as “the most famous Japanese outside Japan”, one of the most outstanding spiritual leaders, who sparked interest of such famous theologians as Emil Brunner (1889–1966), who met Kagawa during his visits to Japan in 1949 and 1955 [Morimoto 2020, 293]. Kagawa also contributed to the adoption of the “Article 9” of the present-day Constitution of Japan, renouncing war [Ibid., 305]. Kagawa’s sculpture (1976) can be seen in the Washington National Cathedral, one of the most important religious institutions in the USA. Painting of Kagawa also adorns Hodges Chapel in Beeson Divinity School (Birmingham, Alabama) among fifteen depictions of Christian saints and heroes, symbolizing his importance for international Christian community.

A Glimpse into Kagawa’s Thought

To understand Kagawa’s inner motivation and main ideas nourishing the Kingdom of God Movement one should examine his theological views. On one hand, being a Presbyterian minister, Kagawa never pretended to build any specific theological doctrine, focusing mostly on social implementation of faith, not on abstract philosophizing. However, he actually did have his specific understanding of Christ and God-human relations, which can give some explanation of his idea and success of the Kingdom of God Movement.

Kagawa demonstrated great ambition in the field of religion since his early years. His teachers stated that he lingered for fame, wishing his deeds to be recorded in history [Ibid., 296]. The religious experience Kagawa had when he was on the brink of death strengthened his awareness of his future apostolic mission. Morimoto claims that Kagawa’s greatest ambition was “to be like Christ” [Ibid., 299], i.e. to become earthly instrument of God, and to imitate Christ in this sense [Ibid., 301].

Christ was definitely the center of Kagawa’s theology, and the Gospel speaking of Christ’s redemptive love was a dynamic current passing through his being [Koyama 2005, 91]. For Kagawa life and faith, religion and morals were inseparable [Такэнака 1960, 131].

Kagawa criticized Tolstoy for focusing only on Christ’s teaching of love and superiority of his thinking, but not on the practice of this love incarnated in the life of Jesus [Kagawa 1935, 21]. For Kagawa the practice of love was the key point of Christianity, and the latter meant to dedicate oneself to serve and save others even into death [Ibid., 17], because the epitome of Christ’s and God’s love was the Cross [Ibid., 6].

Kagawa claimed that Gospel heralded five types of emancipation: 1) economic emancipation, i.e. preaching to the poor the relief of poverty, stimulating them to feed themselves while feeding their souls; 2) psychological emancipation, i.e. healing the broken hearted; 3) social emancipation, i.e. liberation of slaves of different kinds – outcasts, prostitutes, etc.; 4) physical emancipation, i.e. healing of the sick; 5) political emancipation, i.e. cultivating freedom and democracy, in which every person is a child of God [Bates web, 3-4]. In this sense, Kagawa might be called a predecessor of liberation theology of 1960–70s (on liberation theology see e.g. [Gutierrez 1988]). He was convinced that the spread of the emancipation was meant to build the Kingdom of God on Earth, and the utmost goal of the Kingdom of God Movement was no less than such. Kagawa’s point was that human beings should continue their development until they become like God, and the sin comes from halting this development. A person should make all his or her talents thrive; thus, God will act through

human beings and incarnate in them [Morimoto 2020, 302], send his redemption through human channels [Kagawa 1931^a, 75]. The Kingdom of God is the utmost development of all talents of the people spreading all over the planet.

Koyama Kosuke, a famous Japanese theologian, characterized Kagawa's theology addressed to the people caught in economic periphery of their time as "Theology in the Periphery", which began in the imitation of Christ, with his movement being not a charity, but "a movement for a good neighbor" [Koyama 2005, 90]. In the periphery, Koyama states, the spiritual is physical, and the physical is spiritual, marking the urgency of here and now. While many others regarded periphery as impure, Kagawa chose the freedom of love over the requirements of purity, just as Jesus did, and became evangelist for all peoples [Ibid.].

With his focus upon the poor and outcasts whom he considered to be the center of the Gospel, Kagawa was treated with apprehension by many Protestant pastors. A considerable part of Meiji Christians and church leaders were descendants of the samurai, the most educated part of the society. They never forgot their descentance and were skeptical about introducing the uneducated to church, because Christianity became a symbol of their exclusivity and chosenness. Kagawa dared to question their position. In his view, Christianity introduced from the West brought to Japan Western individualistic spirit and was in a great extent overcharged with theology and overintellectualized, leaving a gap between the religion and uneducated masses [Kagawa 1934, 96]. This was one of the serious reasons for Christianity not to become a deeply rooted religion in Japan.

Kagawa claimed that Japan needed Christ, but not in the shape of theological doctrine: it needed Christ's love which was equal to action for the sake of the poor and disadvantaged: "The God of Jesus is a God of Action", and "people who stay at home... read their Bibles... pray and meditate, and do nothing for the poor... will find the God of Jesus unintelligible" [Kagawa 1931^b, 19–20].

Thus, the main fault of the Protestant Church in Japan was that it turned Christianity into pulpit preaching for individuals, and its individualistic character and the lack of love made many young people choose communism [Kagawa 1934, 120].

As to communism, Kagawa's efforts made him in many cases address the same audience as communists did. However, after having thoroughly studied Marxism, in which he tried to find economical basis to change the society [Намимацу 2014, 104-105], he turned against communism, because it was against democracy, against freedom of thought, against the independence of minority, and against free discussion [Bates web, 7]. Still, Kagawa can be characterized as a Christian socialist, and one of his definitions of Christianity was "a great movement... of based-on-love socialism" [Karava 1928, 49].

For Kagawa, Christianity was the only path for Japan, and spreading Christianity meant practicing redemptive love. He considered the economic life of the country to be not barely materialistic, but also lying in the field of values, so the cure for economic ills had also to be found in the improvement of both material and spiritual life. To succeed Christianity had to propose its own economic program – establishment of cooperatives and fighting social ills through mutual aid [Kagawa 1932, 36].

At the same time, Kagawa seemed to be rather tolerant to the ideology of the State Shinto, considering it being rooted in Japan's past, and did not regard Shinto rituals and visits to the Ise Shrine and Yasukuni Shrine as practices indicating idol worship. For him bows there were just a sign of respect to Japan's history and state. This made Kagawa critical of the Roman Catholic Church and some Protestant groups for regarding the State Shinto rituals as idolatry [Kagawa 1934, 87–89].

Definitely, Kagawa's ardent Christian faith and pacifist views never made him forget that he was a Japanese, as ambitious as Japan itself at that period of change, and he did not see much contradiction between his pacifist views and desires of designers of the State Shinto, which also points out his underestimating of the Japanese ultra-nationalism and militaristic policy.

Conclusion

Kagawa Toyohiko can definitely be called an outstanding Japanese Christian. Before the WWII he was one of the most famous spiritual leaders both inside and outside Japan. He contributed a lot to the establishment of the cooperative movement, labor movement, health-care system, evangelistic work in the country and abroad.

The Kingdom of God Movement designed and conducted by Kagawa was an extremely bold and ambitious initiative that took place in a harsh period of ultra-nationalistic and militaristic policy of Japanese government. It brought more Christian converts than any other evangelistic campaign in the history of Japanese Christianity and contributed to the improvement of living and working conditions of thousands of people.

A man of deep faith and action, Kagawa aimed at establishing the Kingdom of God on Earth, where free and mighty people filled with redemptive love to the world would live in harmony. It might seem naïve, but Kagawa was the first Christian in Japan to propose a concrete plan of actions to realize his aspirations, combining evangelistic efforts with a distinct economic program reinforced by years of practical work and achievements.

A pioneer in many spheres, Kagawa was often “against” the establishment, be it governmental purposes or major church politics. It was probably this “againstness” that made his name sound loud in the prewar period and be almost forgotten after the war when it was not needed anymore nor in Japan, nor in the West.

Yet Japanese Christianity of the first half of the 20th century is inconceivable without Kagawa. His thought and efforts reflect Japan’s ardent desire for internationalism and its failure, as well as its search for its own way and agenda, the “third way” in a world where the West used to dominate.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кагава 1928 – *Кагава Тоёхико*. Кирисуто-кё: сякайсюгирон [Теория христианского социализма]. Шанхай: Тайхэйё: сётэн, 1928 (Kagawa, Toyohiko, *Theory of Christian Socialism*, in Japanese).

Axling, William (1932) “The Kingdom of God Movement in Japan”, *The Expository Times*, Vol. 4, Iss. 1, pp. 8–12.

Bates, C.J.L. (web) *Kagawa of Japan and the Kingdom of God Movement*, Foreign Mission Board, The United Church of Canada, Toronto, URL: <https://queensu.scholaris.ca/server/api/core/bitstreams/8a5fea56-4533-414f-bc65-c4647de4411a/content>

Kagawa, Toyohiko (1929) *Love: The Law of Life*, The John C. Winston Company, Philadelphia.

Kagawa, Toyohiko (1931a) *Love The Law of Life*, Trans. by J.F. Gressitt, The John C. Winston Company, Chicago; Philadelphia; Toronto.

Kagawa, Toyohiko (1931b) *The Religion of Jesus*, Trans. by H. Topping, The John C. Winston Company, Chicago; Philadelphia; Toronto.

Kagawa, Toyohiko (1931c) “The Three Main Objectives of the Kingdom of God Movement”, *International Review of Mission*, Vol. 20, Iss. 3, pp. 333–344.

Kagawa, Toyohiko (1932) *The Economic Foundation of World Peace*, Japan Times, Tokyo.

Kagawa, Toyohiko (1934) *Christ and Japan*, Friendship Press, New York.

Kagawa, Toyohiko (1934) *The Religion of Jesus*, Student Christian Movement Press, London.

Kagawa, Toyohiko (1936) *Brotherhood Economics*, Student Christian Movement Press, London.

Kagawa, Toyohiko (1936) *Meditations on the Cross*, Trans. by H.F. Topping, M.R. Draper, Willett, Clark and Company, Chicago, New York.

Saunders, Kenneth (1931) “Toyohiko Kagawa: The St. Francis of Japan”, *Pacific Affairs*, Vol. 4, No. 4, pp. 308–317.

Ссылки – References in Russian and Japanese

Бертова 2020 – *Бертова А.Д.* Жизнь и религиозно-философские взгляды Кагава Тоёхико (1888–1960) // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2020. Т. 14. № 2. С. 143–162.

Намимацу 2014 – *Намимацу Нобухиса*. Кагава Тоёхико то кумий ундо: но тэнкай – дзидзё: то кё:дзё-ни ёру сосики кэйсэй [Кагава Тоёхико и развитие профсоюзного движения: формирование организаций посредством самопомощи и взаимопомощи] // *Кё:то сангё: дайгаку ронсю: (Сякайгаку кэйрэцу)*. 2014. Вып. 31. С. 101–136.

Сумия 1972 – *Сумия Микио*. Кагава Тоёхико. Токио: Нихон кирисутто кё:дан сюппанкёку, 1972.
Такэнака 1960 – *Такэнака Масао*. Кагава Тоёхико-ни окэру кирисутто-кё: ринри // До:сия дай-гаку дзимбун кагаку кэнкю:дзё киё:. 1960. № 3. С. 127–144.
Фуруя 2004 – *Фуруя Ясуо*. Нихон-но кирисутто-кё [Японское христианство]. Токио: Кё:бункан, 2004.

References

- Bertova, Anna D. (2020) “Life and Thought of Kagawa Toyohiko (1888–1960)”, *Asiatica*, Vol. 24, No. 2, pp. 143–162 (in Russian).
- Endo, Koichi (2003) “Christian Social Welfare and the Modernization of Japan”, Mullins, Mark R., ed., *Handbook of Christianity in Japan*, Brill, Leiden – Boston, pp. 343–358.
- Fukada, Robert M. (1988) “The Legacy of Toyohiko Kagawa”, *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 12, No. 1, pp. 18–22.
- Furuya, Yasuo (2004) *Japanese Christianity*, Kyobunkan, Tokyo (in Japanese).
- Gutierrez, Gustavo (1988) *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Hastings, Thomas J. (2013) “Practicing the Redemptive Love of Jesus: The Enduring Witness of Kagawa Toyohiko (1888–1960)”, *Theology Today*, Vol. 70 (2), pp. 160–180.
- Ion, A. Hamish (2003) “The Cross under an Imperial Sun”, Mullins, Mark R., ed., *Handbook of Christianity in Japan*, Brill, Leiden – Boston, pp. 69–100.
- Koyama, Kosuke (2005) ““Go and Do Likewise!” Toyohiko Kagawa’s Theology in the Periphery”, *The Princeton Seminary Bulletin*, Vol. XXVI, No. 1, pp. 89–110.
- Miyagi, Mikio (2025) *Kagawa Toyohiko’s War Responsibility Confession*, Wipf and Stock Publishers, Eugene.
- Morimoto, Anri (2020) “The Forgotten Prophet: Rediscovering Toyohiko Kagawa”, *The Princeton Seminary Bulletin*, Vol. 28 (3), pp. 292–308.
- Mullins, Mark R. (2007) “Christianity as a Transnational Social Movement: Kagawa Toyohiko and the Friends of Jesus”, *Japanese Religions*, Vol. 32 (1 & 2), pp. 69–87.
- Namimatsu, Nobuhisa (2014) “Kagawa Toyohiko and the Development of the Trade Union Movement – Formation of Organizations Based on Self-Help and Mutual Aid”, *Kyoto Sangyo daigaku ronshu (Shakaigaku keiretsu)*, Vol. 31, pp. 101–136 (in Japanese).
- Sumiya, Mikio (1972) *Kagawa Toyohiko*, Nihon kirisutokyodan shuppankyoku, Tokyo (in Japanese).
- Takenaka, Masao (1960) “Kagawa Toyohiko and Christian Moral”, *Doshisha daigaku jinbun kagaku kenkyujo kiyō*, No. 3, pp. 127–144 (in Japanese).
- Tao, Bo (2013) “The Peacemaking Efforts of a Reverse Missionary: Toyohiko Kagawa before Pearl Harbor”, *International Bulletin of Mission Research*, Vol. 37, Iss. 3, pp. 171–176.

Сведения об авторе

БЕРТОВА Анна Дмитриевна –
кандидат философских наук,
доцент кафедры теории общественного
развития стран Азии и Африки
Санкт-Петербургского государственного
университета.

Author’s Information

BERTOVA Anna D. –
CSc in Philosophy, Associate Professor,
Faculty of Asian and African Studies,
Saint Petersburg State University.

Путь и тарика в суфизме:
религиозное значение и философская функция*

© 2026 г. Чжун Сечжин^{1**}, Ким Суван^{2***}

¹ Университет Ханьян, 222, Wangsimni-ro, Sageun-dong, Seongdong-gu, Seoul, Korea.

² Университет иностранных языков Хангук,
81, Oedaero, eoim-gu, Mogyeon-myeon, Cheoin-gu, Yongin-si, Gyeonggi-do Seoul, Korea.

** E-mail: jsjstar2@hanmail.net

*** E-mail: suwan@hufs.ac.kr

Поступила 10.06.2025

В статье рассмотрено понятие тарика и обрисованы общие контуры пути верующего к Богу, как этот путь понимается в традиции суфизма. Внимание сосредоточено на двух направлениях трактовки тарика – в контексте религиозной практики, самосовершенствования под руководством наставника, и в контексте познания истины как тождественной Богу, обретения особого мистического мировидения.

Ключевые слова: суфизм, путь, тарика.

УДК 297

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-217-222

Цитирование: Чжун, Сечжин, Ким Суван. Путь и тарика в суфизме: религиозное значение и философская функция // Вопросы философии. 2026. № 8. С. 217–222.

* Работа Чжун Сечжина поддержана Исследовательским фондом Университета Ханьян (НУ-20240000003123); работа Ким Сувана поддержана Исследовательским фондом Университета иностранных языков Хангук и Национальным исследовательским фондом Кореи (NRF-2023S1A5A2A03085464).

Path and Tariqa in Sufism: Religious Meaning and Philosophical Function*

© 2026 Jung Sejin^{1**}, Kim Suwan^{2***}

¹ Hanyang University, 222, Wangsimni-ro, Sageun-dong, Seongdong-gu, Seoul, Korea.

² Hankuk University of Foreign Studies,
81, Oedae-ro, eoin-gu, Mohyeon-myeon, Cheoin-gu, Yongin-si, Gyeonggi-do Seoul, Korea.

** E-mail: jsjstar2@hanmail.net

*** E-mail: suwan@hufs.ac.kr

Received 10.06.2025

This article examines the concept of tariqa and outlines the general contours of the believer's path to God, as understood in the Sufi tradition. Attention is focused on two approaches to the interpretation of tariqa: in the context of religious practice, self-improvement under the guidance of a mentor, and in the context of the recognition of truth as identical to God, and the acquisition of a unique mystical worldview.

Keywords: Sufism, path, tariqa.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-8-217-222

Citation: Jung, Sejin, Kim, Suwan (2026) "Path and Tariqa in Sufism: Religious Meaning and Philosophical Function", *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2026), pp. 217–222.

Ал-Газали (ум. 1111) в «Возрождении религиозных наук» предпринял суфийский теолого-философский синтез, имевший целью преодолеть отчуждение между исламским духовенством и широкими кругами верующих. По ал-Газали, путь к Богу открыт для каждого и успех на этом пути зависит от двух условий: личных усилий человека и милости Бога. Обычно *шариат* понимается как исламский образ жизни в целом, как всеобъемлющий комплекс правил поведения – религиозных, нравственных, юридических, бытовых, ритуальных [Гогиберидзе 2009, 251]. Суфизм немислим без приверженности нормам закона, однако он придает положениям шариата этический характер. Суфии делят путь к Богу на три этапа: *шариа* (установления Закона) – *тарика* (путь к Богу) – *хакика* (сокровенная истина) [Смирнов (ред.) 2015, 160–161]. Внешняя форма – это исламской закон, внутренняя установка – путь, тогда как Бог – сама истина. Эта формула позволяла суфиям представлять свои особые практики как внутреннее преобразование внешних норм мусульманской религиозной жизни.

Суфии ни в коем случае не призывают отвергнуть *шариат*, поскольку убеждены, что достигнуть *хакиката* без *шариата* невозможно [Сафави 2013, 27]. *Тарика* же – это знание, которое возвышает душу и приближает творения к их творцу. Суфий посредством внутреннего наблюдения ищет общения с Господом, выполняет духовные упражнения и видит смысл жизни в том, чтобы познать Бога [Азими 2016, 10].

Тарика, путь, ведущий к познанию возвышенного, следует изучать по деяниям Пророка. *Тарика* заключается в подражании жизни Пророка, а *хакикат* – в стремлении

* Jung, Sejin' work was supported by the research fund of Hanyang University (HY-202400000003123); Kim Suwan' work was supported by the Hankuk University of Foreign Studies Research Fund of 2025 & National Research Foundation of Korea (NRF-2023S1A5A2A03085464).

к высшей степени духовного совершенства. Можно сказать, что *шариат* – это слова, *тарикат* – дела, а *хакикат* – качества Пророка [Романовский, Эсадзе 2004, 175; Бад-дели 2010, 176]. На пути к истине суфий приобретает такие качества, как покаяние, терпение, искренность, страх перед Богом, надежда на спасение, бедность, отречение от собственной воли, радость, любовь к Богу. Жизнь, подчиненная какой-либо цели, часто ассоциируется с дорогой, и суфии обычно именуют себя «людьми пути», имея в виду путь к истине.

Термин *тарикат* также обозначает суфийское братство, скрепленное методами обучения. В XII–XIV вв. в суфизме сложилось двенадцать основных братств [Гогиберидзе 2009, 213–214]. Термин *тарикат* в значении метода мистического познания истины появляется уже в IX в. и первоначально обозначает различные способы самосовершенствования. Религиозное РРвдохновение дает мусульманину уверенность, что Бог находится очень близко и поддерживает связь с ним. *Тарика* есть направление духовного развития личности, жизненный принцип. Это «путь» и это же сам идущий.

Завершение духовного пути – это духовная стоянка, *макам*, растворение собственного «я» в Боге. Состояние «исчезновения», *фана*, бывает внешним и внутренним. Внешнее предполагает «исчезновение (личных) деяний», ведущее к проявленности Божественного действия. Достигший этой стадии «видит в любом событии действие и волю Бога и не воспринимает ни себя, ни других людей в качестве субъектов действия или волеизъявления» [Нурбахш 2017, 36]. Может показаться, что это нечто близкое к буддийской нирване, но это не так. Как и другие понятия (*иширак*, «божественное сияние», *каиф*, «открытие» и др.), суфии увязывают это понятие с Кораном и хадисами. Неправы те, кто ищет источники суфизма христианстве, манихействе, индуизме, буддизме или философии неоплатонизма [Зарринкуб 2011, 184–185]. Утрата собственной воли и принятие воли Бога называются в суфизме *фана* и *бака*. «Суфий сначала перестает ощущать, что у него есть своя воля, и видит вокруг себя только действия высшей воли, а потом он начинает ощущать, что эта воля теперь действует через него [Жуковец 2016, 30–31].

Многие мистические традиции ведут речь о реальностях, недоступных чувствам и мысли, невыразимых словами. Однако суфии, в частности, говорят: «Очисти зеркало своего сердца и заставь внутренний свет сиять ярче»; они осознают Бога и достигают самореализации через прямой опыт. Суфизм вместе с ортодоксальной исламской мыслью образует две главные вершины ислама. Если ортодоксальные мусульмане стремятся встретить Бога после того, как покинут этот мир, то суфии хотя бы встречаться с Ним в настоящей жизни, в каждый момент. Для суфиев Бог – это реальность жизни. здесь и сейчас, в любое время и везде, и они хотят напрямую познать такого Бога [Ким 2000, 281].

Привязка слова «суфий» к арабскому *суффа*, «скамья» (а не *суф*, «грубая одежда») указывает на восприятие суфиев как духовных наследников аскетов, первых сподвижников Пророка. В таком понимании слово «суфизм» приобрело «скорее наставительный, нежели пояснительный характер» [Эрнст 2012, 58]. «Суфизм следует понимать и рассматривать в контексте... разнообразных взаимоотношений и связей внутри общества, его этноса и культуры в целом. Искусственное отделение суфизма от этих привязок (контекстов) ведет к однобокости и искажению общей картины его бытования в мусульманских общинах» [Кныш (ред.) 2015, 168].

Суфизм – это религия, если кто-то хочет учиться по нему вере он – философия, если кто-то хочет учиться по нему мудрости, и он – мистицизм для того, кто стремится руководствоваться им для раскрытия своей души [Хазрат Инайят-Хан 2000, 20]. «Весь реальный мир, начиная от мельчайших частиц и кончая небесными сферами, является воплощением божественной сущности. Таким образом, объектом познания становится сам Бог, а сотворенный Богом человек становится субъектом познания, целью которого является познание абсолютной истины: человек познает Бога только через самопознание» [Лавский (сост.) 2002, 10].

Содержание суфийских понятий менялось со временем, отражало индивидуальный опыт прохождения конкретным суфием его мистических «стоянок» на пути к Богу [Прозоров 2016, 136]. Каждый из тарикатов имеет свою систему внешних знаков отличия, обрядов инициации и инвеституры, мистической практики [Ефремова 2015, 113]. Предметом внимания мистического познания (*ирфан*) иногда выступали практические и морально-этические аспекты (аскетизм, отстраненность от мира), а иногда теоретические (единство бытия). Часть мистиков следовали особому коду поведения и порой внешне не придерживались шариата, другие, наоборот, настаивали на неукоснительном соблюдении обрядов и строго придерживались внешних аспектов ислама [Биринджкар 2014, 198]. Высшая ступень совершенства – освобождение сердца от всего кроме Бога. Самым важным на пути к этой цели считается содружество с наставником, *муришдом*, который берет ученика, *мюрида*, за руку, намечает для него путь и мудро ведет от одного этапа к другому [Абдуль-Кадыр 2004, 158]. Необходимость в учителе ощущается и осознается тогда, когда человек вступает на путь [Шариат и Тарикат 2008, 36].

По мнению мистиков, люди, не сделавшие ни шага на мистическом пути, не могут усвоить мистические истины, а значит, не должны иметь доступа к ним. Отсюда – разработка особой терминологии, не позволяющей посторонним понять их суждения [Биринджкар 2014, 236]. Передавать «внутренний путь» – духовный долг суфиев, но способ обучения, который они предлагали, мог меняться соответственно обстоятельствам [Балдок 2015, 58].

Суфий движется к истине путем любви и преданности. В его понимании «...постижение истины возможно только для совершенного человека... Несовершенство может быть понято как ненормальное состояние, в котором человек не способен видеть вещи такими, каковы они на самом деле. Несовершенное существо в силу своего несовершенства, даже не осознавая этого, воспринимает истину не такой, какова она есть» [Нурбахш 2017, 24].

Суфии не отвергают учителей, принадлежащих к иным традициям, «...смотрят на них как на Божественную мудрость... которая сама явилась им под разными именами в разных формах [Хазрат Инайят-Хан 2014, 63–64]. При этом суфии не считают, что *калам* и философия – наилучшие способы тренировки умственных способностей; лучшие плоды приносит следование Сунне Пророка и благочестивое поведение [Мурата, Читтик 2014, 505]. На пути к Богу странник лишается собственного бытия и существует благодаря бытию Бога. «Поэтому и благодать действует на людей пути иначе, содействуя осуществлению их возвышенных чаяний [Жуковец 2014, 109].

Цель суфия – такое переживание, которое не имеет ничего общего с «переживанием» в обычном смысле слова. Стремление к проявлению приводит человека в этот мир, а стремление к не-проявлению возвращает назад. Совершенство же состоит не во взятых по отдельности не-проявленности и проявленности, а в их единстве [Хазрат Инайят-Хан 2000, 26–27]. На пути к совершенству должны быть устранены познавательные искажения, восстановлена гармония с божественной природой. Этот путь состоит в духовной нищете, преданности и постоянном самоотречении [Нурбахш 2017, 9]. Одной из главных задач суфийского обучения является освобождение от зависимостей, обретение внутренней свободы. Нагромождение неосознанных установок, разрыв между желаемым и действительным, как оно видится человеку, порождают конфликт человека с самим собой [Третьяков 2015, 6]. Благодаря религиозным практикам активируются способности человеческого сознания познавать невидимый мир, укрепляется уверенность в том, что видимое и невидимое – все под началом Бога [Азими 2016, 12–13]. При этом первичность внутреннего мира выступает основным положением суфизма, хотя и в других традициях исламской мысли эта установка также имеет место [Эрнст 2012, 64–65].

В заключение подчеркнем, что жизненный путь суфия осуществляется в соответствии с планом, предначертанным Богом, и служит подтверждением присутствия Бога в этом мире [Хаери 2009, 232].

Ссылки – References in Russian and Korean

- Абдуль-Кадыр 2004 – *Абдуль-Кадыр И.* Истина суфизма. М.: Ансар, 2004.
- Азими 2016 – *Азими К.С.* Суфизм. М.: Диля, 2016.
- Баддели 2010 – *Баддели Дж.* Завоевание Кавказа русскими 1720–1860. М.: Центрполиграф 2010.
- Балдок 2015 – *Балдок Дж.* Суфизм. Традиции. Основы. Учения. М.: ИПЛ, 2015.
- Биринджкар 2014 – *Биринджкар Р.* Знакомство с исламскими: науками калам фалсафа, ирфан / Пер. с персидского С. Ходжаниёзова. М.: Садра, 2014.
- Гогиберидзе 2009 – *Гогиберидзе Г.М.* Исламский толковый словарь. Ростов-на Дону: Феникс, 2009.
- Ефремова 2016 – *Ефремова Н.В.* Ислам. Философия. Религия. Культура. М.: Наука: Восточная литература, 2016.
- Жуковец 2014 – *Жуковец Р.* За завесами света. Эзотерический суфизм. М.: Изд-во № 16, 2014.
- Жуковец 2016 – *Жуковец Р.* В присутствии Бога. Самосознание и мистический Путь в современном суфийском учении. М.: Амрита-Русь; Свет, 2016.
- Зарринкуб 2011 – *Зарринкуб А.Х.* Исламская цивилизация. Великие открытия и достижения человечества. М.: Диля, 2011. С. 184.
- Ким 2000 – *Ким Гванён.* Исыллам синбиджу сасанъе кванхан ёнгу [Исследование исламского мистицизма] // Тонсочхорхаёнгу. 2000. № 20. С. 277–315.
- Кньш (ред.) 2015 – Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / Под ред. А.Д. Кньша. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015.
- Лавский (сост.) 2002 – Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. Ростов-на-Дону: МарТ, 2002.
- Мурата, Читтик 2014 – *Мурата С., Читтик У.К.* Мировоззрение Ислама. М.: Ладомир, 2014.
- Нурбахш 2017 – *Нурбахш Дж.* Путь. Духовная практика суфизма. М.: Ганга, 2017.
- Прозоров 2016 – *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. Т. II. М.: Наука: Восточная литература, 2016.
- Романовский, Эсадзе 2004 – *Романовский Д.* Кавказ и Кавказская война. *Эсадзе С.* Покорение западного Кавказа и окончание кавказской войны. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2004.
- Сафави 2013 – *Сафави Саййид Салман.* Практический мистицизм. М.: Академический Проект: Садра, 2013.
- Смирнов (ред.) 2013 – История арабо-мусульманской философии / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект, 2013.
- Третьяков 2015 – *Третьяков Н.Ю.* Очищение. Суфийская энергическая практика. М.: Диля, 2015.
- Хаери 2009 – *Хаери Фадхлалла, шейх.* Путь сущности. Суфийское руководство по психологии личности. М.: Профит-стайл, 2009.
- Хазрат Инайят-Хан 2000 – *Хазрат Инайят Хан.* Учение Суфиев. М.: Сфера, 2000.
- Хазрат Инайят-Хан 2014 – *Хазрат Инайят-Хан.* Введение в Суфизм. Суфийское послание о свободе духа. М.: Амрита, 2014.
- Шариат и Тарикат 2008 – Шариат и Тарикат. Из слов Хадрат Мавланы Масихуллах Хан Сахиба. М.; СПб.: Диля, 2008.
- Эрнст 2012 – *Эрнст К.* Суфизм. Мистический ислам. М.: Эксмо; Наше слово, 2012.

References

- Abdul-Kadyr, Isa (2004) *Truth of Sufism*, Ansar, Moscow (in Russian).
- Azimi, Khwaja Shamsuddin (2016) *Sufism*, Dilja, Moscow (in Russian).
- Baddeley, John (1908) *The Russian conquest of the Caucasus*, Longmans, Green and Co., London, etc. (Russian Translation 2010).
- Baldock, John (2004) *The Essence of Sufism*, Chartwell Books, Edison, New Jersey (Russian Translation 2015).
- Birinjkar, Rida (2014) *Getting to Know Islamic Sciences: Kalam, Falsafa, Irfan*, Translated from Farsi by S. Hojaniyozov, Sadra, Moscow (in Russian).
- Efremova, Natalia V. (2016) *Islam. Philosophy. Religion. Culture*, Nauka, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).
- Ernst, Carl W. (2011) *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Shambala, Boston; London (Russian Translation 2012).
- Gogiberidze, Georgy M. (2009) *Islam: Dictionary*, Fenix, Rostov-on-Don (in Russian).

Hazrat Maseehullah Khan Saheb (2008) *Sharia and Tariqa, Selected Sayings*, Dilja, Moscow; Saint Petersburg (Russian Translation).

Inayat Khan (1914) *A Sufi Message of Spiritual Liberty*, The Theosophical Publishing Society, London (Russian Translation 2014).

Inayat Khan (2020) *A Sufi Teaching*, Sfera, Moscow (Selected Lectures in Russian Translation).

Kim, Gwanyeong (2000) "A Study of Mysticism in Islam", *Dongseocheolhagyeongu*, Vol. 20, pp. 277–315 (in Korean).

Knysh, Alexander D., ed. (2015) *Sufism and the Muslim Spiritual Tradition: Texts, Institutions, Ideas and Interpretations*, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies, Saint Petersburg (in Russian).

Lavsky, Victor V., ed. (2002) *Sufi Wisdom*, MarT, Rostov-on-Don (in Russian).

Murata, Sachiko, Chittick, William C. (2006) *The Vision of Islam*, Tauris & Co, London (Russian Translation 2014).

Nurbakhsh, Javad (2003) *The Path. Sufi Practices*, Khaniqah Nimatullahi, London (Russian Translation 2017).

Prozorov, Stanislav M. (2016) *Islam as an Ideological System*, Vol. II, Nauka, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).

Romanovsky, Dmitry, Esadze, Semen, (2004) *The Caucasus and Caucasian War, The Conquest of Western Caucasus and the End of Caucasian War*, Gosudarstvennaja publichnaja istoricheskaja biblioteka Rossii, Moscow (in Russian).

Safavi, Sayyid Salman (2013) *Practical mysticism*, Akademicheskij Proekt, Sadra, Moscow (in Russian).

Shaykh Fadhlalla Haeri (1987) *The Sufi Way to Self-Unfoldment*, Element Books, Rockport (Russian Translation 2009).

Smirnov, Andrey V., ed. (2013) *A History of Arabic Muslim Philosophy: Manual*, Academic Project, Moscow (in Russian).

Tretyakov, Nikolay Yu. (2015) *Purification. Sufi Energy Practice*, Dilja, Moscow (in Russian).

Zarrinkoob, Abdolhossein (2011) *Islamic Civilization*, Dilya, Moscow (Russian Translation).

Zhukovets, Ruslan (2014) *Behind the Light Veils. Esoteric Sufism*, No16 Edition, Moscow (in Russian).

Zhukovets, Ruslan (2016) *In Presence of God. Self-Cognition and Mystic Way in Modern Sufi Teaching*, Amrita-Rus', Svet, Moscow (in Russian).

Сведения об авторах

ЧЖУН Сечжин –

профессор университета Ханьян
(Сеул, Республика Корея).

КИМ Суван –

профессор университета иностранных языков
Хангук (Сеул, Республика Корея)

Authors' Information

JUNG Sejin –

Professor, Hanyang University,
Seoul, Korea.

KIM Suwan –

Professor, Hankuk University
of Foreign Studies, Seoul, Korea.

CONTENTS

Boris I. Pruzhinin, Aleksandr G. Asmolv, Aleksandr V. Zinchenko, Vladislav A. Lektorsky, Tatiana D. Martsinkovskaya, Anatolii I. Nazarov, Vadim A. Petrovskiy, Vladimir N. Porus, Vadim M. Rozin, Tatiana V. Chernigovskaya, Irina O. Shchedrina, Tatiana G. Shchedrina – Interdisciplinarity of Modern Science as a Philosophical Problem. The Style of Thinking of Vladimir Petrovich Zinchenko (“Round Table” Materials).....	5
---	---

Philosophy, Culture, Society

Andrey V. Prokofyev – On the Ways of Using the Concept of Harm in Ethical Thought.....	40
Olga A. Zhukova – Russian History in a Philosophical Perspective: (Reflections on the Book). On the 70th Anniversary of Aleksei A. Kara-Murza.....	53

Philosophy and Science

Oleg A. Matveychev – Axial Age: Contemporary Debates.....	68
Andrey V. Vdovichenko – Non-Symbolic Psycho-Cognitive States in a Word-Containing Semiotic Act. On Linguistic Pragmatics and The Impossibility of a Word’s “Proper Meaning”. Sign-centrism vs. Pragmatic Approach.....	78

History of Russian Philosophy

Nikolay S. Chizhkov – N.M. Karamzin in the Scientific Heritage of Yu.M. Lotman: the Evolution of Assessment.....	90
---	----

History of Philosophy

Anar Gafarov – Conscience as the Source of Morality: An Analysis in terms of Western Philosophy.....	101
Sergei A. Melnikov – Kant on the Epicurean Theory of Knowledge (a Source Study).....	116

ASIAN PHILOSOPHIES: HISTORY, METHODOLOGY, INTERCULTURAL APPROACH INDOLOGY AND BUDDHOLOGY

Pavel A. Zaytsev – Adapted Idea as Adapting Method: Xunzi’s Conception of ‘Ritual’ (<i>li</i>) in Robert Neville’s Intercultural Philosophy.....	124
Andrei V. Gordienko – Towards Dating the Concept of <i>Xing</i> (‘Nature’): A Re-examination of the Evidence from the Five Classics.....	131
Aglaia B. Starostina – On the Harmony in Wan Chong’s Philosophy.....	141
Sergey V. Dmitriev – Confucian Virtues in the Tangut-Chinese Glossary <i>A Time-based Pearl in the Palm of the Tangut and Chinese Languages</i> (1190).....	148
Pavel D. Lenkov – The Ideas of Ancient Taoist Philosophy in the Late Taoism (Based on the Material from <i>Long men xin fa</i> by Wang Chang-yue, 17th C.).....	156

Philosophy and Religion

Nadezhda N. Trubnikova – The Legacy of Asian Thought in Japanese Buddhism of the 10th Century (based on <i>Sanbō ekotoba</i>).....	164
Maria S. Kolyada – World Renunciation in the Didactic Tales of <i>Kankyo no Tomo</i>	177
Varvara V. Khomchenkova – Philosophical Understanding of <i>Genji Monogatari</i> in Noh Theatre.....	189
Alexander G. Shechter – The Concept of the “Inner Ideal” in the Japanese New Religion Seichō-no-Ie as an Interpretation of the Western Philosophical-Theological Idea of “Conscience”.....	202
Anna D. Bertova – Kagawa Toyohiko and the Kingdom of God Movement in Early Shōwa Japan.....	213

Из редакционной почты

Jung Sejin, Kim Suwan – Path and Tariqa in Sufism: Religious Meaning and Philosophical Function.....	223
---	-----

Научно-теоретический журнал

Вопросы философии / Voprosy filosofii
2026. Номер 8

Соучредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76827 от 16.09.2019.

Художник *С.Ю. Растегина*
Корректор *И.А. Мальцева, Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 00.00.00.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 00,00. Тираж 1000 экз. Заказ № 1901

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ООО Полиграфическая компания «ЭксПресс»
1603104, г. Нижний Новгород, ул. Медицинская, д. 26, пом. 1
E-mail: print@e-xpress.ru
тел.: +8 (499) 401 02 88

Информацию о «Вопросах философии» см. на сайте журнала: <https://pq.iphras.ru>